

**ФОМА АКВИНСКИЙ:
ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ
(фрагменты сочинений)**

**Сумма теологии
Часть I**

Пролог

Так как Учитель католической истины должен не только учить уже продвинувшихся, но и наставлять начинающих, следуя словам апостола: «Как с младенцами во Христе, я питал вас молоком, а не *твердою* пищею» (1 Кор. 3, 1-2), то целью этой книги будет такое рассмотрение всего относящегося к христианской религии, какое необходимо для наставления начинающих. Приступающие к овладению этим учением, штудирова сочинения, написанные другими авторами, нередко сталкиваются с трудностями, отчасти ввиду множества бесполезных вопросов, параграфов и аргументов, отчасти поскольку изложение необходимых сведений продиктовано не порядком предмета, а планом книги или случайно выбранными аргументами, отчасти также ввиду того, что частые повторения вызывают досаду и путаницу в умах читателей.

Чтобы избежать этих и других подобных недостатков, мы с Божьей помощью попытаемся кратко и ясно, насколько позволяет сам предмет, изложить все, что включает в себя священное учение (*sacra doctrina*).

**Вопрос 1
О священной доктрине, какова она и что охватывает**

Чтобы ввести наше намерение в определенные границы, необходимо прежде всего исследовать относительно самой священной доктрины, какова она и что охватывает.

Относительно этого ставятся десять вопросов:

Во-первых: о необходимости этой доктрины.

Во-вторых: наука ли она.

В-третьих: одна ли имеется такая доктрина или несколько.

В-четвертых: является ли она спекулятивной или практической.

В-пятых: о сравнении ее с другими науками.

В-шестых: является ли она мудростью.

В-седьмых: что составляет ее предмет.

В-восьмых: является ли она доказательной.

В-девятых: следует ли пользоваться метафорическими или символическими речениями.

В-десятых: следует ли толковать в этой доктрине Священное Писание в разных смыслах.

1. Необходимо ли, кроме философских дисциплин, иметь иную доктрину?

Представляется, что нет необходимости помимо философских дисциплин иметь еще иную доктрину.

1. Ведь человеку не следует покушаться на то, что превышает его разумение, в согласии со словами: «Что свыше сил твоих, того не испытывай» (Сирах. 3, 21). Но то, что доступно разуму, достаточно трактуется в философских дисциплинах. Так что представляется излишним, чтобы была какая-то другая доктрина помимо философских дисциплин.

2. Кроме того, знание (*doctrina*) может быть только о сущем; ведь знать можно только истинное, а истинное эквивалентно сущему. Но все сущее рассматривается в философских дисциплинах, даже Бог; поэтому часть философии называется теологией, как показано Философом в VI книге *Метафизики*. Так что нет нужды еще в какой-то доктрине, помимо философских дисциплин.

Напротив, сказано: «Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности» (2 Тим. 3, 16). Но богодухновенное Писание не принадлежит к философским дисциплинам, которые созданы в согласии с человеческим разумом. Следовательно, полезно, чтобы, кроме философских наук, была еще иная боговдохновенная наука.

Отвечаю: Надобно сказать, что для спасения человека было необходимо некое учение, опирающееся на божественное откровение, помимо философских дисциплин, содержащих изыскания человеческого разума. Во-первых, потому что человек находится в отношении к

Богу как к некоей цели, превосходящей постижение его разума; по словам Исаии (64, 4): «Око не зрело, Боже, помимо Тебя, что уготовал ты любящим Тебя». Но цель должна быть уже известна людям, ведь им надлежит согласовывать с ней свои намерения и поступки. Поэтому для спасения человека необходимо было ему знать нечто, недоступное его разуму, через божественное откровение.

Даже и относительно того, что может узнать о Боге человеческий разум, человеку необходимо наставление божественного откровения. Ибо истина о Боге, доступная исследованию разума, была бы открыта лишь немногими, и по истечении долгого времени, и с примесью многочисленных заблуждений; а ведь от познания этой истины целиком зависит спасение человека, ибо оно — в Боге. Следовательно, чтобы людям приходило к спасению более достойно и более уверенно, необходимо было им из божественного откровения получить знания о божественном.

Итак, было необходимо, чтобы в добавление к философским дисциплинам, содержащим изыскания разума, имелась бы и священная доктрина, полученная посредством откровения.

На первый довод, таким образом, следует сказать: хотя находящееся за пределами человеческого познания человеку не подобает исследовать разумом, но когда оно открыто Богом, надлежит принять его верой. Потому и говорится в том же месте: «Многое, что превышает ум человеческий, открыто тебе» (Сирах. 3, 25). И в этом состоит священная доктрина.

На второй довод следует сказать, что различие [в определении] предмета познания (*diversa ratio cognoscibilis*) создает разнообразие наук. Одно и то же положение, например, что земля кругла, доказывают и астролог, и натурфилософ; но астролог — посредством математики, т.е. абстрагируясь от материи; натурфилософ же — посредством рассмотрения, связанного с материей. Таким образом, ничто не препятствует, чтобы те же самые вещи, которые трактуются философскими дисциплинами, поскольку они доступны познанию методами естественного разума, трактовала бы и другая наука, как открытые познанию светом божественного откровения. Поэтому теология, входящая в священную доктрину, по своему роду отличается от теологии, считающейся частью философии.

2. *Является ли священная доктрина наукой?*

Представляется, что священная доктрина не является наукой.

1. Всякая наука исходит из самоочевидных начал. Но священная доктрина исходит из положений веры, которые не самоочевидны: ведь они не всеми признаны, «ибо не во всех вера» (2 Фессалон. 3, 2). Так что священная доктрина не является наукой.

2. Кроме того, наука не есть знание о единичном. Священная же доктрина рассматривает единичное, например, деяния Авраама, Исаака и Иакова и тому подобное. Поэтому священная доктрина не является наукой.

Напротив, Августин говорит (XIV *De Trinitate*): «Этой науке свойственно только то, чем порождается, вскармливается, охраняется и укрепляется спасительнейшая вера». Ни к какой другой науке, кроме священной доктрины, это не относится. Следовательно, священная доктрина — наука.

Отвечаю: Следует сказать, что священная доктрина есть наука. Надобно знать, что науки бывают двоякого рода. Одни таковы, что исходят из начал, известных непосредственно в свете естественного разума, как, например, арифметика, геометрия и т.п. Другие же таковы, что исходят из начал, известных в свете высшей науки: так перспектива исходит из принципов, усматриваемых в геометрии, а музыка — из принципов, известных из арифметики. **Священная доктрина — это такая наука, которая исходит из принципов, известных в свете высшей науки;** эта последняя есть знание, которым обладает Бог, а также блаженные. Итак, подобно тому, как музыка принимает на веру принципы, переданные ей арифметикой, так же священная доктрина принимает на веру принципы, открытые ей Богом.

На первый довод, таким образом, следует сказать, что принципы всякой науки либо самоочевидны, либо сводятся к тому, что является известным для высшей науки. Таковы, как было сказано, принципы священной доктрины.

На второй довод следует сказать, что о единичном говорится в священной доктрине не потому, что она главным образом учит о единичном. Единичное присутствует то в качестве примера из жизни, как в науках нравственных; то чтобы засвидетельствовать авторитет мужей, через которых передано было нам божественное откровение, ставшее основанием Священного Писания или священной доктрины.

3. *Является ли священная доктрина единой наукой?*

Представляется, что священная доктрина не является единой наукой.

1. Ибо, согласно словам Философа во *Второй аналитике*¹, «одна наука та, предмет которой — один род». Но Творец и творение, которые рассматриваются в священной доктрине, не являются предметами одного рода. Следовательно, священная доктрина не является единой наукой.

2. Кроме того, в священной доктрине изучаются и ангелы, и телесные творения, и нравы людей. Но эти предметы относятся к разным философским наукам. Поэтому священная доктрина не является единой наукой.

Напротив, Священное Писание говорит о ней как об одной науке; ведь говорится: «даровала ему познание (*scientiam*) святых» (Премудр. 10, 10).

Отвечаю: Следует сказать, что священная доктрина есть одна наука. Единство [познавательной] способности и навыка, [т.е. принятого способа постижения] (*habitus*)² должно определяться объектом, но взятым не в его материальном аспекте, а в соответствии с формой постижения объекта [формальным аспектом объекта — *secundum rationem formalem objecti*]³; например, человек, осел и камень соответствуют одной форме постижения [одному формальному аспекту] как имеющие цвет, а цвет — это объект зрения. Но Священное Писание рассматривает вещи, поскольку они открыты Богом, как было сказано (1, ad 2), а все, что может быть дано в божественном откровении, связано одной общей формой постижения [одним формальным аспектом] объекта этой науки. Потому все это охватывается священной доктриной как одной наукой.

На первый довод, таким образом, следует возразить, что священная доктрина не говорит о Боге и о творениях одинаково, но о Боге — преимущественно, [как о главном предмете], о творениях же — поскольку они относятся к Богу как к началу или цели. Так что это не препятствует единству науки.

На второй довод следует сказать, что вполне допустимо, чтобы низшие [познавательные] способности или навыки различались в соответствии с теми предметами, которые сообщаются под одну высшую способность или один высший [способ постижения]; ибо высшая способность или высший способ постижения рассматривает объект под более общим формальным определением. Так объект общего чувства — это чувственно воспринимаемое, что охватывает и видимое, и слышимое; поэтому общее чувство, будучи одной спо-

собностью, распространяется на все объекты пяти чувств. Подобным образом то, что трактуется в различных философских науках, священная доктрина, будучи одной, может рассматривать как постигаемое одним способом [под одним формальным определением], а именно, поскольку оно дано в божественном откровении. Таким образом, священная доктрина есть как бы некий отпечаток божественного знания (*divinae scientiae*), единого и простого знания обо всем.

4. Является ли священная доктрина практической наукой?

Представляется, что священная доктрина является практической наукой.

1. «Ведь цель практического <учения> есть действие», как говорит Философ в книге II *Метафизики*⁴. Но священная доктрина предназначена для действия; ведь сказано: «Будьте же исполнители слова, а не слышатели только» (Иак. 1, 22). Стало быть, священная доктрина — практическая наука.

2. Кроме того, священная доктрина делится на Ветхий и Новый Завет. Завет же относится к ведению науки о морали, которая является наукой практической. Следовательно, священная доктрина — практическая наука.

Напротив, всякая практическая наука — это наука о человеческих делах; наука о морали касается человеческих поступков, строительная наука — построек. Священная же доктрина учит главным образом о Боге, дело рук которого и сам человек. Таким образом, она не практическая наука, а скорее спекулятивная.

Отвечаю: Следует сказать, что священная доктрина, будучи, как сказано выше (I, 1, 3, ad 2), единой, распространяется на все, что относится к различным философским наукам, благодаря тому формальному аспекту (*propter rationem formalem*), на котором она фиксирует внимание в разных предметах: а именно, как они могут быть познаны в божественном свете. Значит, хотя среди философских наук одни спекулятивные, а другие практические, **священная доктрина охватывает собою и те, и другие;** как и Бог одним и тем же знанием познает и Себя, и то, что Он делает.

И все же она скорее спекулятивная, чем практическая: ибо в большей мере касается вешей божественных, чем человеческих действий; последних же касается в силу того, что через них человек приводится к совершенному познанию Бога, в котором состоит вечное блаженство.

Из этого очевиден ответ на возражения.

5. Действительно ли священная доктрина — наука более высокого достоинства, чем другие науки?

Представляется, что священная доктрина не обладает более высоким достоинством, чем другие науки.

1. Ведь к достоинствам науки относится достоверность или несомненность (*certitudo*)⁵. Однако, как представляется, другие науки, принципы которых не могут быть подвергнуты сомнению, более достоверны, чем священная доктрина, чьи принципы, а именно догматы веры, открыты для сомнения. Следовательно, другие науки, по-видимому, благороднее священной доктрины.

2. Кроме того, низшие науки заимствуют [свои начала] у высших наук, как, например, музыка — у арифметики. Священная же доктрина кое-что заимствует у философских дисциплин. Говорит ведь Иероним в *Послании к Магну, римскому оратору*, об учителях (*doctores*) старого времени, что «их книги настолько пестрят концепциями и сентенциями философов, что и не знаешь, чем в них следует больше восхищаться, светской эрудицией или знанием Писания»⁶. Значит, священная доктрина ниже других наук.

Напротив, другие науки называются ее служанками: «она послала служанок своих созывать в чертог [свой] (*ad arcem*)» (Притч. 9, 3)⁷.

Отвечаю: Поскольку эта наука [т.е. священная доктрина] в одном отношении является спекулятивной, а в другом отношении практической, то **она превосходит все прочие, как спекулятивные, так и практические**. Среди спекулятивных наук одна считается обладающей более высоким достоинством, чем другая, как по своей достоверности, так и по достоинству своего предмета. И данная наука превосходит все спекулятивные науки в обоих этих отношениях. [Она превосходит их] по достоверности, ибо источник достоверности других наук — естественный свет человеческого разума, способного заблуждаться; достоверность же священной доктрины происходит от света божественного знания, которое не может обманываться. [Превосходит] и по достоинству своего предмета, так как эта наука преимущественно о том, что превышает разумение; другие же науки рассматривают только то, что подчинено разуму.

А среди практических наук более высоким достоинством обладает та, которая служит более высокой цели; так, политическая наука более высокого достоинства в сравнении с военной: ведь хоро-

шая армия предназначена для блага государства. Цель же священной доктрины как науки практической – вечное блаженство, которому, как высочайшей последней цели, подчинены все прочие цели практических наук. Поэтому во всех отношениях ясно, что она более высокого достоинства, чем прочие.

На первый довод, таким образом, следует ответить: более достоверное по природе может оказаться менее достоверным для нас вследствие слабости нашего интеллекта, для которого *самое ясное по природе то же, что для глаза совы солнечный свет*, как говорится в книге II *Метафизики*⁸. Поэтому сомнение относительно положений вероучения возникает у некоторых людей не вследствие неопределенности предмета, но вследствие слабости человеческого интеллекта⁹. И тем не менее, самое малое, доступное ему в познании вещей высочайших, желательнее, чем достовернейшее познание, которое доступно ему относительно вещей низших, как сказано в книге IX *О животных*¹⁰.

На второй довод следует сказать, что эта наука может брать нечто у философских дисциплин, но не потому, что она нуждается в чем-то недостающем, а ради лучшего прояснения того, что трактуется в этой науке. Ведь она получает свои принципы не от других наук, но прямо от Бога через откровение. Поэтому она не берет что-то у других наук как у высших, но использует их как низшие и служебные; так, архитектура пользуется науками о строительных материалах или политическая наука – военной. И тем, что она черпает из этих наук, она пользуется не в силу своей ущербности или недостаточности, но из-за ущербности нашего интеллекта, который к превышающему разумение – а именно это трактует священная доктрина – легче приводится через познаваемое посредством естественного разума, (от которого происходят другие науки).

6. Является ли священная доктрина мудростью?

Представляется, что эта доктрина не есть мудрость.

1. Ведь никакая доктрина, которая кладет в основание начала, заимствованные откуда-то извне, не заслуживает названия мудрости: ибо мудрому подобает направлять, а не быть подчиненным¹¹. Но эта наука заимствует свои принципы извне, как явствует из сказанного выше (1, 2). Следовательно, эта доктрина не является мудростью.

2. Кроме того, в ведении мудрости находится доказательство начал других наук, почему она и называется как бы главою наук, согласно книге VI *Этики*¹². Однако эта доктрина не доказывает принципов других наук. Значит, она не является мудростью.

3. Кроме того, овладевают этой доктриной, изучая ее. Мудростью же проникаются духовенно; потому она и причисляется к семи дарам Святого Духа, как видно из слов Исайи (11, 2)¹³. Следовательно, эта доктрина не является мудростью.

Напротив, во *Второзаконии* (4, 6), в начале закона, говорится: «это — мудрость наша и разум в глазах народов»¹⁴.

Отвечаю: Следует сказать, что **эта доктрина есть мудрость, превышающая всякую человеческую мудрость, притом не в одном каком-либо отношении**¹⁵, но просто (*simpliciter*)¹⁶. Коль скоро мудрому добавляет направлять (*ordinare*) и судить, а суждение о низшем производится посредством высшей причины, то мудрым в каком-то отношении называется тот, кто усматривает высшую в этом отношении [т.е. для вещей этого рода] причину. Так, в отношении строений мастер, проектирующий форму дома, называется мудрым и строителем по отношению к нижестоящим ремесленникам, которые обтесывают деревья и заготавливают камни. Потому и говорится: «как мудрый строитель, положил основание» (1 Кор. 3, 10). Опять-таки в отношении всей человеческой жизни мудрым считается благоразумный, так как он направляет человеческие действия к должной цели; отчего и сказано: «для мужа мудрость — благоразумие» (Притч. 10, 23)¹⁷. Тот же, кто усматривает просто (*simpliciter*) высочайшую причину всего мира, которой является Бог, считается в высшей степени мудрым; поэтому говорят, что мудрость — это познание божественного, о чем свидетельствует Августин в книге XII *О Троице*¹⁸. Но священная доктрина наиболее подобающим образом говорит о Боге, поскольку Он является наивысшей причиной — и не только о том, что может быть познано через творения (это познавали философы, как сказано (Рим. 1, 19): «что можно знать о Боге, явно для них»); но и о том, что один только Бог может знать о самом себе и сообщить другим посредством откровения. Так что священная доктрина совершенно точно называется мудростью.

На первый довод, таким образом, следует возразить, что священная доктрина не заимствует свои начала ни у какой науки человеческой, но заимствует их у науки божественной, которой, как высшей мудростью, направляется и упорядочивается все наше познание.

На второй довод следует сказать, что начала других наук либо самоочевидны и не подлежат доказательству, либо доказываются посредством естественного разума в какой-то другой науке. Этой же

науке присуще познание через откровение, а не посредством естественного разума. Поэтому ей подобает — не доказывать начала других наук, но лишь судить о них. Что бы в других науках ни оказывалось противоречащим истине этой науки, все это осуждается как ложное; так и сказано: «ими ниспровергаем замыслы и всякое превозношение против познания Божия» (2 Кор. 10, 4-5).

На третий довод следует сказать: так как суждение принадлежит мудрости, то двум способам суждения отвечает двоякая мудрость¹⁹. Бывает, что человек судит первым способом — по склонности (*per modum inclinationis*); например, если кто-нибудь имеет навык добродетели, он правильно судит о том, что следует делать в согласии с этой добродетелью, поскольку склонен к ней; поэтому в книге *X Этики*²⁰ говорится, что добродетельный человек — мера и правило человеческих поступков. Другой способ — судить, опираясь на познание; например, если кто-то сведущ в науке о нравственности, он мог бы судить о добродетельных поступках, даже не обладая добродетелью. Итак, первый способ суждения о вещах божественных присущ мудрости, которая является даром Святого Духа, согласно сказанному: «духовный судит о всем» и т.д. (1 Кор. 2, 15); и Дионисий говорит (*О Божественных именах*, гл. 2): «Иерофей обрел ведение (*doctus est*), не только узнавая, но и переживая божественное»²¹. Второй же способ суждения присущ священной доктрине, поскольку она приобретает-ся посредством изучения, хотя начала ее получены из откровения.

7. Является ли Бог предметом этой науки?

Представляется, что Бог не является предметом этой науки.

1. Ибо во всякой науке должно быть заранее положено утверждение о ее предмете: что он есть (*quid est*); так говорит Философ в книге *I Второй Аналитики* (гл. 1; 71 а 12-14). Но в этой науке не положено заранее утверждение о Боге, что Он есть; говорит ведь Дамаскин: «в отношении Бога, что Он есть, сказать невозможно»²². Следовательно, Бог не является предметом этой науки.

2. Кроме того, все заключения какой-либо науки следует понимать в контексте предмета (*sub subjecto*) этой науки. Но в священном Писании делаются утверждения не только о Боге, но и о многих других вещах, скажем, о творениях или о людских нравах. Следовательно, Бог не является предметом этой науки.

Напротив, предметом науки является то, о чем в ней идет речь. Но в этой науке речь идет о Боге; ведь она называется *теология*, как бы *речь о Боге*. Следовательно, Бог — предмет этой науки.

Отвечаю: Следует сказать, что **Бог — предмет этой науки.** Отношение между наукой и ее предметом такое же, как между [познавательной] способностью (*potentia*) или навыком, [т.е. привычным способом познания,] (*habitus*) и их объектом. В собственном смысле в качестве объекта некой способности или навыка указывается нечто, на основании чего все вещи соотносятся со способностью или навыком. Так, человек или камень соотнесены со зрением, поскольку они имеют цвет; поэтому собственный объект зрения — цветное. Но в священной доктрине все вещи исследуются в соотнесении с Богом (*sub ratione Dei*): либо поскольку они суть сам Бог, либо поскольку находятся в отношении к Богу, как к началу и конечной цели. Отсюда следует, что Бог по-настоящему есть предмет этой науки.

Это уясняется также из начал этой науки; они суть положения веры, вера же относится к Богу. Но предмет и начал, и всей науки один и тот же, так как вся наука виртуально (*virtute*) содержится в началах.

Некоторые, однако, обращая внимание на то, что рассматривается в этой науке, а не на аспект, под которым все это рассматривается, иначе определяют предмет священной доктрины: либо как вещи и знаки²³; либо как труды спасения (восстановления) (*opera reparationis*)²⁴; либо это — всецелый Христос, т.е. и глава и члены²⁵. Все это действительно рассматривается в священной доктрине, но поскольку соотнесено с Богом.

На первый довод, таким образом, следует ответить: Хотя о Боге мы не можем знать, что Он есть (*quid est*), тем не менее в этой доктрине мы, исходя из результатов его действий (*effectus*)²⁶, [проявлений] его природы или благодати, судим о Нем, поскольку все, что рассматривается в этой доктрине, рассматривается в отношении к Богу; так же и в некоторых философских науках что-либо доказывалось относительно причины, исходя из ее действия, принимая действие в качестве основы для суждения о причине.

На второй довод следует сказать, что все прочее, что получает определение в священной доктрине, понимается применительно к Богу (*sub Deo*); не как части, или виды, или акциденции, но как некоторым образом соотнесенные с Ним.

8. Применимо ли в этой доктрине доказательство?

Представляется, что в этой доктрине не применимо доказательство.

1. Говорит ведь Амвросий в книге *1 О католической вере*²⁷: «отбрось аргументы там, где искомым является вера». Но целью разысканий в этой доктрине главным образом является вера; почему и сказано: «Сие же написано, дабы вы уверовали» (Иоан. 20, 31). Следовательно, в священной доктрине не применимо доказательство.

2. Кроме того, если бы она использовала доказательства, то аргументировать можно либо отправляясь от авторитета, либо от разумного основания. Если от авторитета, то это, по-видимому, не отвечает ее достоинству: ведь аргумент от авторитета, по Бозцию, самый слабый. Если же от разумного основания — это не отвечает ее назначению: ибо, согласно сказанному Григорием в *гомилиих*²⁸, «вера не имеет заслуги там, где человеческий разум, опираясь на опыт, проводит доказательство (*praebet experimentum*)». Следовательно, в священной доктрине не применимо доказательство.

Напротив, сказано о епископе: «Держащийся²⁹ истинного слова, согласного с учением, чтоб он был силен и наставлять в здравом учении и противящихся обличать» (Тит. 1, 9).

Отвечаю: Следует сказать следующее. Как другие науки не приводят аргументов для доказательства своих собственных начал, но каждая, исходя из них, выстраивает аргументы для доказательства других содержащихся в этой науке положений, так и эта доктрина не приводит аргументов для доказательства своих начал, т.е. положений веры, но исходит из них для доказательства чего-то иного. Так и апостол (1 Кор. 15, 12 и сл.) находит в воскресении Христа исходный аргумент для доказательства всеобщего воскресения.

Следует, однако, принять во внимание относительно философских наук, что низшие науки не доказывают свои начала и не вступают в обсуждение их с теми, кто их отрицает, а предоставляют это высшей науке; высшая же из них, а именно метафизика, может [входить в обсуждение] и спорить с тем, кто отрицает ее начала, если противник что-то из них признает; если же он ничего не признает, то спорить с ним невозможно, хотя метафизика может ответить на его аргументы. Потому и Священное Писание, не имея ничего выше себя, обсуждает свои начала с тем, кто отрицает их, но приводит аргументы только в том случае, если оппонент допускает какие-то из истин, полученных через божественное откровение; так, опираясь на авторитетные положения (*per auctoritates*) священной доктрины, спорим с еретиками, а опираясь на одни положения, спорим с теми, кто отрицает другие. Если же противник не верит ничему из того, что открыто духовенно, то не остается больше никакого способа доказать положения веры посредством разумных аргументов, можно лишь ответить на аргументы против веры, если таковые выдвинуты. Ведь если вера опирается на непогрешимую истину, а доказать противоположное по отношению к истинному невозможно, то ясно, что рассуждения

(*probationes*), которые выдвигаются против веры, не есть доказательства (*demonstrationes*), но лишь могущие быть опровергнутыми аргументы (*solubilia argumenta*).

На первый довод, таким образом, следует сказать: хотя аргументы человеческого разума неспособны доказать то, что относится к области веры, однако, как уже сказано, опираясь на положения веры, эта доктрина доказывает другие положения.

На второй довод следует сказать, что доказывать, отправляясь от авторитета, в наибольшей мере подобает именно этой доктрине; ибо начала ее получены через откровение, и должно доверять авторитету тех, кому было дано откровение. Это не уменьшает достоинства доктрины: хотя аргумент от авторитета, который основывается на человеческом разуме, является самым слабым, однако аргумент от авторитета, опирающегося на божественное откровение, сильнейший.

Священная доктрина использует также и человеческое разумение; не для того, чтобы обосновывать веру, так как этим устраняется заслуга веры, но чтобы ясно показать другие вещи, о которых идет речь в этой доктрине. Ведь коль скоро благодать не упраздняет природу, но совершенствует ее, надлежит, чтобы естественный разум служил вере, так же, как естественная склонность воли уступает любви и послушна ей³⁰. Оттого и говорит апостол: «плением всякое помышление в послушание Христу» (2 Кор. 10, 5). Вследствие этого священная доктрина пользуется даже авторитетными положениями философов в тех случаях, когда они способны познать истину средствами естественного разума. Так, Павел приводит слова Арата: «как и некоторые из ваших стихотворцев говорили: «мы Его и род» (*genus Dei sumus*)» (Деян. 17, 28).

Однако священная доктрина использует такого рода авторитетные положения как взятые извне и только вероятные аргументы. Авторитетные положения из канонических Писаний используются как подлинные аргументы, обеспечивающие необходимое доказательство; авторитетные положения учителей Церкви — как подлинные аргументы, но дающие только вероятное доказательство. Ведь наша вера основывается на откровении, данном апостолам и пророкам, которые написали канонические книги, а не на откровении, данном другим учителям, если таковое имело место. И Августин говорит в письме к Иерониму: «Только тем книгам Писания, которые называются каноническими, я привык оказывать такое почитание, что твердо верю: что никакой из их авторов ни в чем не ошибался, когда писал. Других же авторов, сколь бы ни была велика их святость и ученость, я читаю, не считая написанное истинным потому только, что они так думали и писали»³¹.

9. Должно ли Священное Писание использовать метафоры?

Представляется, что Священное Писание не должно использовать метафоры.

1. Ведь то, что характерно для низших наук, по-видимому, не подходит этой, занимающей, как уже было сказано (1, 5), среди наук высшее место. Успешно применять различные уподобления и изображения свойственно поэзии, низшей из всех наук. Поэтому использовать такого рода уподобления этой науке не подобает.

2. Кроме того, эта доктрина, видимо, предназначена для выявления истины; почему и награда обещана тем, кто ясно показывает ее: «возвещающие меня будут иметь жизнь вечную» (Ecclī. 24, 31)³². Но такого рода уподоблениями истина, напротив, сокрывается. Следовательно, не подобает этой доктрине описывать божественное, уподобляя его телесным вещам.

3. Кроме того, чем возвышеннее некоторые творения, тем больше в них сходства с божественным (*ad divinam similitudinem*). И если бы какие-то творения должны были служить для представления Бога, то для такого представления подобало бы избирать главным образом какое-то из возвышенных, [высших] творений, а не из низких, что, однако, часто обнаруживается в Писании.

Напротив, сказано: «Я умножал у них видения и через пророков производил уподобления себе» (*in manibus prophetarum assimilatus sum*)» (Ос. 12, 10)³³. Но передавать что-либо с помощью уподобления — это метафора. Значит, священной доктрине свойственно использовать метафоры.

Отвечаю: Следует сказать, что Священному Писанию подобает передавать божественное и духовное с помощью уподобления вещам телесным. Ибо Бог наперед заготавливает для всего то, что отвечает его природе. Человеку свойственно по природе приходить к умпостигаемому через чувственно воспринимаемое, потому что все наше познание берет свое начало от чувства. Так что надлежащим образом в Священном Писании духовное сообщается нам иносказательно, передается посредством чего-то телесного. Именно это говорит Дионисий (*О небесной иерархии*, 1): «невозможно, чтобы божественный луч просиял нам иначе, чем окутанным многообразием священных покровов»^{34, 29}. Подобает также, чтобы в Священном Писании, которое предлагается всем (согласно сказанному в *Послании к Римлянам*, 1, 14: «Я должен ... и мудрецам и невеждам»), духовное предлагалось с

помощью уподоблений его телесному; тогда, во всяком случае, его улавливали бы и простые люди, не способные сами по себе схватывать умопостигаемое.

На первый довод, таким образом, следует сказать, что поэт использует метафоры ради наглядного представления: ведь такова природа человека, что ему приятно наглядное представление. Но священная доктрина, как сказано, употребляет метафоры по необходимости и на пользу людям.

На второй довод следует сказать, что луч божественного откровения не гасится чувственно воспринимаемыми образами, которыми, по словам Дионисия, он окутывается, но пребывает в своей истине, так что не позволяет тем, кому дается откровение, остановиться умом на подобиях, но возводит их к познанию умопостигаемого; а через них и другие получают знание об этом. Поэтому то, что в одном месте Писания передается с помощью метафор, в других местах излагается более явно. Самое же сокрытие с помощью образов полезно как для упражнения пытливым людям, так и в защиту от насмешек неверующих, о которых сказано: «Не давайте святыни псам» (Матф. 7, 6).

На третий довод следует сказать: как учит Дионисий (*О небесной иерархии*, 2), приличествует, чтобы для выражения божественного в Писании употреблялись скорее образы тел низких, нежели благородных. Тому есть три причины. Во-первых, благодаря этому человеческий дух оказывается более свободным от заблуждения. Ведь [в этом случае] ясно видно, что присущее этим телам неприложимо к божественному; если бы божественное описывалось в образе тел благородных, могло бы возникнуть колебание, особенно у тех, кто ничего благороднее тел не способен помыслить. Во-вторых, такой способ находится в большем согласии с доспутным нам в этой жизни знанием о Боге. Ибо более очевидно для нас то, чем Бог не является, а не то, что Он есть; а потому уподобление тем вещам, которые дальше отстоят от Бога, приводит нас к правильному заключению, что Бог выше того, что мы говорим или мыслим о Нем. В-третьих, благодаря этому божественное лучше скрыто от недостойных.

10. Содержит ли слово Священного Писания в себе одном многие смыслы?

Представляется, что слово Священного Писания не содержит в себе одном многие смыслы, а именно: исторический, или буквальный, аллегорический, тропологический, или моральный, и анагогический.

1. Ведь многообразие смыслов в одном изречении порождает путаницу и ложь и подрывает прочность аргументации, так что последовательность утверждений представляет собой не доказательство, а софизм. Но Священное Писание должно быть способно явить истину, не смешанную ни с какой ложью. Следовательно, в нем в одно слово не должны вкладываться многие смыслы.

2. Кроме того, Августин говорит в книге «*О пользе веры*», что «Писания, именуемые Ветхим Заветом, повествуют четырьмя способами, а именно: согласно истории, согласно этиологии, согласно аналогии, согласно аллегории»³⁵. Представляется, что эти типы повествования совершенно другие, чем названные выше. Так что, кажется, не подобает, чтобы одно и то же слово Священного Писания объяснялось в четырех указанных выше смыслах.

3. Далее, помимо того находят еще смысл параболический, не содержащийся среди тех четырех.

Напротив, Григорий говорит: «Священное Писание самим характером своей речи превосходит все науки: ибо в одном и том же речении, повествуя о конкретном деянии, передает тайну»³⁶.

Отвечаю: Следует сказать, что автор Священного Писания — Бог, в чьей власти приспособить для обозначения не только звуки (это может делать и человек), но также и сами вещи³⁷. Поэтому, тогда как во всех науках для обозначения служат звуки, **священная доктрина имеет то свойство, чтобы сами вещи, обозначенные звуками, также [в свою очередь] нечто обозначали.** Первого типа обозначение, [а именно] когда звуки обозначают вещи, соответствует первому смыслу, **смыслу историческому, или буквальному.** А то обозначение, когда вещи, обозначенные звуками, в свою очередь обозначают другие вещи, называется **смыслом духовным;** он базируется на буквальном и подчиняет его себе.

Этот духовный смысл имеет тройное деление. Как говорит апостол в *Послании к Евреям*, древний закон — образ нового закона; а сам новый закон, как говорит Дионисий в «*О церковной иерархии*», — образ будущей славы. В новом же законе все, что применительно к Главе суть [конкретные] деяния, является указанием на то, что мы должны делать. Поскольку относящееся к древнему закону [прообразовательно] обозначает то, что относится к новому закону, — это **смысл аллегорический;** поскольку же то, что применительно к Христу или вещам, обозначающим Христа, суть [конкретные] деяния,

является указанием на то, что надлежит делать нам, — это **смысл моральный**; коль скоро же этим обозначается то, что имеет место в вечной славе, — это **смысл анагогический**.

Но так как буквальный смысл — это то, что утверждает автор, автор же Священного Писания — Бог, который разом постигает все вещи своим интеллектом, вполне уместно, как говорит Августин в *Исповеди* (книга XII), чтобы даже и согласно буквальному смыслу одно слово Писания имело многие смыслы.

На первый довод, таким образом, следует сказать, что такое многообразие смыслов не производит ни двусмысленности, ни иного рода многозначности; ибо, как уже было сказано, эти смыслы множественны не в силу того, что одно слово (*vox* — букв.: звук) обозначает многое, но в силу того, что сами вещи, обозначенные словами (*per voces*), могут быть знаками иных вещей. Таким образом, никакой путаницы не произойдет в Священном Писании, потому что все смыслы базируются на одном, а именно буквальном; только он может служить источником аргументов [в доказательствах], а не сказанное аллегорически, как говорит Августин в послании против Винценция-донатиста³⁸. Тем не менее ничто не пропадает из Священного Писания вследствие этого; ибо из относящегося к духовному смыслу все, что необходимо для веры, Писание непременно ясно сообщило бы где-либо посредством буквального смысла.

На второй довод следует сказать, что история, этиология и аналогия — все три содержатся в едином буквальном смысле. Ведь история, как говорит сам Августин, — это когда просто что-то рассказывается; этиология же — когда указывается причина сказанного, как например, когда Господь указывает причину, почему Моисей позволил мужьям разводиться с женами, а именно, по их жестокосердию (Матф. 19, 8). Аналогия же — когда показывается, что истина одного места Писания не противоречит истине другого. И только аллегория, одна из четырех, замещает [все] три духовных смысла. Гуго Сен-Викторский, например, и анагогический смысл тоже понимает как аллегорический, приводя в третьей из своих *Сентенций* (*Sententiarum*)³⁹ только три смысла, а именно: исторический, аллегорический и тропологический.

На третий довод следует сказать, что параболический смысл включен в смысл буквальный: ведь посредством слов (*voces*) нечто обозначается в собственном смысле, а нечто фигурально, причем буквальный смысл — это не сам образ, но изображаемое. Ведь когда Писание говорит о руке Божией, буквальный смысл — не то, что у Бога

есть такого рода часть тела, но то, что с ее помощью обозначается, а именно, действующая сила (*virtus operativa*). Откуда явствует, что в буквальном смысле Священного Писания никогда не может содержаться ничего ложного.

Вопрос 2 **О Боге, существует ли Бог**

Главное назначение священной доктрины – учить познанию Бога, и не только познанию того, что Он есть в себе, но и познанию Бога, поскольку Он является началом и конечной целью вещей, в особенности же разумной твари, как явствует из вышесказанного (1, 7). Потому при изложении этой доктрины, речь пойдет, во-первых, о Боге, во-вторых, о движении разумной твари к Богу (*in Deum*), в-третьих, о Христе: поскольку Он человек, Он есть путь, которым нам надлежит устремляться к Богу.

Рассуждение о Боге будет представлено в трех частях. Во-первых, рассмотрим то, что относится к Божественной сущности; во-вторых, то, что относится к различию лиц (I, 27); в-третьих, то, что относится к происхождению от Него творений (I, 44).

Относительно Божественной сущности следует рассмотреть, во-первых, существует ли Бог; во-вторых, каким образом Он существует, или, лучше сказать, как Ему не свойственно существовать (I, 3); в-третьих, надобно будет рассмотреть то, что относится к Его действиям (*ad operationem ipsius*), а именно, знание, волю и могущество (*potentia*).

Что касается первого, то обсуждаются три вопроса.

Во-первых: самоочевидно ли (*per se notum*), что Бог существует.

Во-вторых: доказуемо ли это.

В-третьих: существует ли Бог.

1. Самоочевидно ли то, что Бог существует?

Представляется, что существование Бога самоочевидно.

1. Ведь самоочевидными для нас являются, как говорят, те вещи, знание которых присуще нам по природе, как можно видеть в случае первых принципов. Но как говорит Дамаскин в начале своей книги, «знание о существовании Бога вложено во всех [нас] естественным образом»⁴⁰. Поэтому существование Бога самоочевидно.

2. Кроме того, то считается самоочевидным, что тотчас известно, как только известны термины [утверждения]; это Философ в книге I *Второй аналитики* отнес к первым началам доказательства: когда известно, например, что такое целое и что такое часть, тотчас же осознается, что всякое целое больше, чем его часть. И если понятно значение слова «Бог», сразу же усматривается, что Бог существует. Ибо этим словом обозначается то, больше чего невозможно помыслить (significari). А то, что существует и в реальности (in re) и в уме (in intellectu), больше, чем то, что существует только в уме. Тогда, если слово «Бог» понятно, Он существует в понимании; но отсюда следует, что Он существует и реально. Поэтому то, что Бог существует, является самоочевидным.

3. Кроме того, существование истины самоочевидно. Ведь кто отрицает существование истины, тот [тем самым] признает, что истина существует: действительно, если истина не существует, то истинно, что истина не существует; если же существует нечто истинное, должна существовать истина. Но Бог есть сама истина: «Я есмь путь, и истина, и жизнь» (Иоан. 14, 6). Поэтому самоочевидно, что Бог существует.

Напротив, никто не может мысленно допустить противоположное тому, что самоочевидно, как это устанавливает Философ в книге IV *Метафизики*⁴¹ и в книге I *Второй аналитики*⁴² относительно первых начал доказательства. Но противоположное утверждению «Бог существует» можно помыслить, [т.е. мысленно допустить]: «Говорит безумный в сердце своем — нет Бога» (Ps. 52, 1). Поэтому не является самоочевидным, что Бог существует.

Отвечаю: Надобно сказать, что самоочевидным нечто может быть двояким образом: либо самоочевидным само по себе, но не для нас; либо самоочевидным и само по себе, и для нас. Предложение самоочевидно, поскольку предикат содержится в смысловом содержании (in ratione)⁴³ субъекта, как, например, «Человек есть животное», ибо «животное» содержится в смысловом содержании подлежащего «человек». Поэтому если относительно предиката и субъекта всем известно, что они такое, то предложение будет самоочевидным для всех; это явно в отношении первых начал доказательства, терминами которых являются вещи общеизвестные, такие, как существующее и несуществующее, целое и часть и тому подобное. Если, однако, существует кто-то, кому относительно предиката и субъекта неизвестно, что они такое, то предложение будет самоочевидным в себе, но не

для тех, кто не знает смысла предиката и субъекта предложения. Поэтому случается, как говорит Боэций в *Гекломадах*⁴⁴, что существуют некие общие понятия ума, самоочевидные только среди ученых, как например, «Все бестелесное не находится в каком бы то ни было месте»⁴⁵.

А потому я утверждаю, что **предложение «Бог существует» само по себе является самоочевидным**, ибо его предикат тождествен субъекту, так как Бог есть Его собственное существование, как будет показано ниже (3, 4). Поскольку же мы не знаем о Боге, что Он такое, то **это предложение не является самоочевидным для нас, но нуждается в доказательстве**, исходящем из более известного нам, хотя менее известного по природе, — а именно, [в доказательстве] через результаты Его действий (*per effectus*).

На первый довод следует сказать, что нам по природе присуще некое общее (*in aliquo communi*) и смутное знание, что Бог существует, так как Бог есть блаженство человека. Ибо человек по природе желает счастья, а что естественно является для человека желанным, должно быть и известно ему естественным образом. Однако это не значит знать просто (*simpliciter*), что Бог существует. Ведь не одно и то же — знать кого-то приближающегося и знать Петра, даже если это именно Петр приближается. [Так и в отношении блаженства человека] многие полагают, что совершенное благо человека, которое и есть счастье, заключается в богатстве, а иные — что в удовольствиях, а кто-нибудь — что в чем-то еще.

На второй довод следует сказать, что, возможно, не всякий слышащий слово «Бог» понимает, что оно обозначает нечто, больше чего невозможно помыслить; ведь иные полагали, что Бог есть тело. Но даже если допустить, будто всякий понимает, что словом «Бог» обозначено именно сказанное, т.е. нечто, больше чего невозможно помыслить, тем не менее, из этого еще не следует, будто он понимает, что обозначаемое этим словом есть в природе вещей; он понимает, что оно есть в мысли⁴⁶. И нельзя доказать, что оно существует в действительности (реально — *in re*), если не допустить, что в действительности (реально) существует то, больше чего невозможно помыслить; но именно это и не допускается теми, кто утверждает, что Бог не существует.

На третий довод следует сказать следующее. Что вообще существует истина, самоочевидно для нас; но существование Первой Истины для нас не самоочевидно.

2. Можно ли доказать, что Бог существует?

Представляется, что существование Бога не может быть доказано.

1. Ибо это положение веры – то, что Бог существует. А что принадлежит вере, не может быть доказано, так как доказательство создает [научное] знание; вера же относится к невидимому, как свидетельствует апостол (Евр. 11, 1). Поэтому нельзя доказать, что Бог существует.

2. Кроме того, *то, что есть* (quod quid est), является средним термином доказательства. Однако мы не можем знать о Боге, *что Он есть*, но лишь *что Он не есть*, как говорит Дамаскин⁴⁷. Поэтому мы не можем доказать, что Бог существует.

3. Кроме того, если бы существование Бога и было доказано, то только исходя из его действий (effectus). Но его действия не пропорциональны Ему, так как Он бесконечен, действия же Его конечны; а конечное к бесконечному не находится ни в каком отношении. А поскольку причина не может быть доказана исходя из действий, не пропорциональных ей, то представляется, что существование Бога невозможно доказать.

Напротив, апостол говорит: «Невидимое Его ... через рассматривание⁴⁸ творений видимо» (Рим. 1, 20). Но этого не было бы, если бы существование Бога невозможно было доказать через вещи созданные: ведь первое, что нам следует знать о чем-то, это – существует ли оно.

Отвечаю: Надобно сказать, что доказательство бывает двоякого рода. Одно – через причину, оно называется доказательством *propter quid*, и это значит доказывать, исходя из того, что является первым в абсолютном смысле (просто – simpliciter). Другое – через действие [причины], оно называется доказательством *quia*; это значит доказывать исходя из того, что является первым только по отношению к нам. Когда действие лучше известно нам, чем его причина, мы от действия переходим к знанию причины. И из всякого действия может быть доказано существование собственной его причины (правда, если действие лучше известно нам). Ведь так как всякое действие зависит от своей причины, то, если существует действие, должна существовать причина. Следовательно, **существование Бога, поскольку оно не самоочевидно для нас, может быть доказано из тех Его действий, которые известны нам.**

На первый довод следует сказать, что существование Бога и другие подобные истины о Боге, которые могут быть познаны естественным разумом, как сказано в *Послании к римлянам* (Рим. 1, 19), не являются положениями веры, но суть преамбулы к этим положени-

ям; ибо вера предполагает естественное знание, точно так же, как благодать предполагает природу, а совершенство предполагает нечто, что может быть приведено в совершенство. Тем не менее, ничто не мешает человеку, не способному схватить доказательство, принимать как предмет веры то, что само по себе может быть предметом научного знания и может быть доказано.

На второй довод следует сказать, что, когда существование причины доказывається из ее действия, необходимо использовать это действие вместо определения причины в доказательстве существования причины. И особенно это относится к Богу. Ведь чтобы доказать существование чего-либо, необходимо принять в качестве среднего термина *значение имени (quid significet nomen)*, а не *то, что есть (quod quid est)*, так как вопрос «что есть?» (*quid est*) следует за вопросом «существует ли?» (*an est*). Имена, данные Богу, произведены от Его действий, как будет показано ниже (13, 1); следовательно, доказывая существование Бога из Его действий, мы можем взять в качестве среднего термина имя *Бог*.

На третий довод следует сказать, что из действий, не пропорциональных причине, не может быть получено совершенное знание этой причины. И все же из всякого действия может быть ясно показано существование причины, как уже сказано. Таким образом, из действий Бога можно доказать существование Бога, хотя из них мы не можем совершенным образом познать Бога, как Он есть в своей сущности.

3. *Существует ли Бог?*

Представляется, что Бог не существует.

1. Ибо если одна из противоположностей бесконечна, то другая полностью уничтожается. Но в самом имени *Бог* мыслится, что Он есть бесконечное благо. Поэтому если бы Бог существовал, то не обнаружилось бы никакого зла; однако зло находится в мире. Следовательно, Бог не существует.

2. Кроме того, то, что может быть сделано посредством немногих начал, не производится многими. Однако все видимое нами в мире, кажется, может быть отнесено к другим началам, в предположении, что Бог не существует. Ибо все природные вещи сводятся к одному началу — а именно, к природе; а все происходящее по чьему-либо намерению, сводится к одному началу — а именно, к человеческому разуму или воле. Следовательно, нет нужды в предположении, что Бог существует.

Напротив, в книге *Исход* говорится от лица Бога: «Я есмь Сущий» (Ego sum qui sum) (Исх. 3, 14).

Отвечаю: Существование Бога можно доказать пятью путями. Первый и наиболее очевидный путь исходит из движения. В самом деле, не подлежит сомнению и подтверждается показаниями чувств, что в этом мире нечто движется. Но все, что движется, движимо чем-то иным: ведь оно движется лишь потому, что находится в потенции относительно того, к чему оно движется. Сообщать же движение нечто может постольку, поскольку оно находится в акте: ведь сообщать движение есть не что иное, как переводить предмет из потенции в акт. Но ничто не может быть переведено из потенции в акт иначе, как через посредство чего-то актуально сущего; так, актуально теплое — огонь — заставляет дерево, т.е. потенциально теплое, становиться теплым актуально и через это приводит дерево в изменение и движение. Невозможно, однако, чтобы одно и то же было одновременно и актуальным и потенциальным в одном и том же отношении, оно может быть таковым лишь в различных отношениях. Так, то, что является актуально теплым, не может одновременно быть потенциально теплым, но может быть лишь потенциально холодным. Следовательно, невозможно, чтобы нечто было в одном и том же отношении и одним и тем же образом и движущим, и движимым, — иными словами, было бы движущим само себя. Следовательно, все, что движется, должно быть движимо чем-то иным. Следовательно, быть, коль скоро движущее и само движется, то и оно само движимо чем-то иным, и то, в свою очередь, чем-то иным. Но невозможно, чтобы так продолжалось до бесконечности, ибо в таком случае не было бы перводвигателя, а следовательно, и никакого иного двигателя; ибо вторичные двигатели движут лишь постольку, поскольку сами движимы первичным двигателем; так, посох сообщает движение лишь постольку, поскольку сам движим рукой. Следовательно, **необходимо дойти до некоторого перводвигателя, который сам не движим ничем иным**; а под ним все разумеют Бога.

Второй путь исходит из понятия производящей причины. В самом деле, мы обнаруживаем в чувственных вещах последовательность производящих причин; однако не обнаруживается и невозможен такой случай, чтобы вещь была своей собственной производящей причиной; тогда она предшествовала бы самой себе, что невозможно. Невозможно также, чтобы ряд производящих причин уходил в бесконечность, ибо в таком ряду начальный член есть причина среднего, а средний — причина конечного (причем средних чле-

нов может быть множество или только один). Устраняя причину, мы устраняем и следствие. Отсюда, если в ряду производящих причин не станет начального члена, не станет также конечного и среднего. Но если ряд производящих причин уходил бы в бесконечность, отсутствовала бы первая производящая причина; а в таком случае отсутствовали бы и конечное следствие, и промежуточные производящие причины, что очевидным образом ложно. Следовательно, **необходимо положить некоторую первую производящую причину**, каковую все именуют Богом.

Третий путь исходит из понятий возможности и необходимости и сводится к следующему. Мы обнаруживаем среди вещей такие, для которых возможно и быть, и не быть; обнаруживается, что они возникают и гибнут, из чего явствует, что для них возможно и быть, и не быть. Но для всех вещей такого рода невозможно быть всегда; но коль скоро чему-то возможно не быть, когда-нибудь его не будет. Если же все может не быть, когда-нибудь в мире не будет ничего. Но если это истинно, уже сейчас ничего нет; ибо не-сущее не приходит к бытию иначе, как через нечто сущее. Итак, если бы не было ничего сущего, невозможно было бы, чтобы что-либо перешло в бытие, и потому ничего не было бы, что очевидным образом ложно. Итак, не все сущее случайно, но в мире должно быть нечто необходимое. Однако все необходимое либо имеет некоторую внешнюю причину своей необходимости, либо не имеет. Между тем невозможно, чтобы ряд необходимо сущего, имеющего причину своей необходимости, уходил в бесконечность, подобно тому, как [не может уходить в бесконечность] ряд производящих причин, что доказано выше. Поэтому **необходимо положить нечто необходимое само по себе**, не имеющее внешней причины своей необходимости, но само составляющее причину необходимости всего иного необходимо сущего; по общему мнению, это есть Бог.

Четвертый путь исходит из различных степеней, которые обнаруживаются в вещах. Мы находим среди вещей нечто более или менее благое, или истинное, или благородное и прочее такого рода. Но о большей или меньшей степени говорят в том случае, когда имеется различная приближенность к чему-то наибольшему: так, более теплым является то, что более приближается к самому теплomu. Итак, есть нечто наиболее истинное, и наилучшее, и благороднейшее, а следовательно, в наибольшей степени обладающее бытием; ибо то, что в наибольшей степени истинно, в наибольшей степени есть, как сказано в книге II *Метафизики*⁴⁹. Но то, что в наибольшей степени обладает некоторым качеством, есть причина всех проявлений этого ка-

чества: так, огонь, как самое теплое, есть причина всего теплого, как сказано в той же книге. Отсюда следует, что **есть нечто, являющееся для всего сущего причиной блага и всяческого совершенства**; и ее мы именуем Богом.

Пятый путь исходит из распорядка природы. Мы видим, что предметы, лишённые разума, каковы природные тела, действуют ради цели. Это явствует из того, что их действия или всегда, или в большинстве случаев направлены к наилучшему исходу. Отсюда следует, что они достигают цели не случайно, но будучи руководимы сознательной волей. Но не обладающее знанием стремится к цели, только будучи направляемо кем-то знающим и понимающим, как стрелок направляет стрелу. Следовательно, **есть разумное существо, которое все природные вещи направляет к цели**; и его мы именуем Богом.

На первый довод следует возразить словами Августина в *Энхиридионе* (XI): «Коль скоро Бог есть высшее благо, Он не допустил бы, чтобы какое бы то ни было зло существовало в Его творении, если бы Его всемогущество и благость не были таковы, чтобы извлечь благо даже из зла». Это часть бесконечной благости Бога, что Он может допустить, чтобы зло существовало, и из него произвести благо.

На второй довод следует сказать, что поскольку природа действует ради определенной цели, направляемая высшим деятелем, то созданное природой с необходимостью должно быть возведено к Богу, как своей первопричине. Также и то, что делается по намерению, должно быть возведено к некоторой высшей причине, отличной от человеческого разума или воли, поскольку эти последние могут изменяться и угасать. Ибо все способное к движению и повреждению [или угасанию] должно быть возведено к неподвижному и самому по себе необходимому первоначалу, как было показано [при обсуждении данного вопроса].

Вопрос 3 О простоте Бога

Когда выяснено, что нечто существует, ставится вопрос о том, как оно существует, чтобы узнать, что оно есть. Но поскольку о Боге мы не можем знать, что Он есть, но только что Он не есть, мы можем исследовать о Боге, не каким Он является, а скорее, каким не является. Итак, надо исследовать, во-первых, каким Он не является; во-вторых, как познается нами (Вопрос 12); в-третьих, как именуется (Вопрос 13).

Можно показать, каким Бог не является, отрицая относительно Него все не подобающее Ему, как, например, составленность, движение и тому подобное. Во-первых, исследуется вопрос о простоте Бога, благодаря которой устраняется составленность. А поскольку простые [элементы] в вещах телесных являются несовершенными и суть части, то, во-вторых, исследуется вопрос о совершенстве Бога (Вопрос 4), в-третьих, вопрос о Его бесконечности (Вопрос 7), в-четвертых, о неизменности (Вопрос 9), в-пятых, о единстве (Вопрос 11).

Что касается первого, то обсуждаются восемь вопросов.

Во-первых: является ли Бог телом.

Во-вторых: состоит ли Он из формы и материи.

В-третьих: состоит ли Он из чтойности — или сущности, или природы — и лежащего в основании (основы — *suppositum*).

В-четвертых: состоит ли Он из сущности и существования.

В-пятых: состоит ли Он из рода и видового отличия.

В-шестых: состоит ли Он из подлежащего и акциденции.

В-седьмых: есть ли в Нем какая-либо составленность или Он всецело прост.

В-восьмых: входит ли он в соединение с другими.

1. Является ли Бог телом?

Представляется, что Бог — это тело.

1. Ведь тело — это то, что имеет три измерения. А св. Писание приписывает Богу три измерения, ибо написано: «Он превыше небес, — что можешь сделать? глубже преисподней, — что можешь узнать? Длиннее земли мера Его и шире моря» (Иов 11, 8-9). Поэтому Бог есть тело.

2. Кроме того, все, что имеет фигуру, есть тело, так как фигура есть качество применительно к количеству. Бог же, по-видимому, имеет фигуру, ибо написано: «Сотворим человека по образу (*ad imaginem*) Нашему и по подобию Нашему» (Быт. 1, 26). А фигура (*figura*) называется образом (*imago*), согласно тексту: «будучи сияние славы и фигура», т.е. образ, «Его субстанции» (Евр. 1, 3)³⁰. Поэтому Бог есть тело.

3. Кроме того, имеющее телесные части есть тело. Писание же приписывает Богу телесные части. «Такая ли у тебя мышца, как у Бога?» (Иов 40, 4); и «Очи Господни *обращены* на праведников» (Пс. 33, 16); и «Десница Господня творит силу» (Пс. 117, 16). Поэтому Бог есть тело.

4. Кроме того, положение принадлежит только телам. Но в Писании говорится о Боге так, как будто Ему приписывается положение: »Видел я Господа, сидящего» (Ис. 6,1); и «Восстал Господь на суд» (Ис. 3, 13). Поэтому Бог есть тело.

5. Кроме того, только тело или нечто телесное может быть пространственной границей «от которой» или «к которой». Писание же говорит о Боге как о пространственной границе «к которой», согласно словам: «Придите к Нему, дабы просветиться» (Пс. 33, 6)⁵¹, и как о границе «от которой»: «Отступающие от Меня будут написаны на прахе» (Иер. 17, 13). Поэтому Бог есть тело.

Напротив, в *Евангелии от Иоанна* написано: »Бог есть дух» (Иоан. 4, 24).

Отвечаю: Надобно сказать решительно, что **Бог не является телом**. Это можно показать тремя способами.

Во-первых, из того, что никакое тело не движет, не будучи приведено в движение, как явствует из индукции. Однако уже было показано (2, 3), что Бог – неподвижный Перводвигатель. Поэтому очевидно, что Бог – не тело.

Во-вторых, из того, что первое сущее с необходимостью должно быть актуальным (in actu) и никоим образом не потенциальным (in potentia). Ведь хотя в чем-то, переходящем из потенции в акт, потенция по времени предшествует акту, но, как таковой (simpliciter), акт предшествует потенции, ибо то, что в потенции, может быть переведено в акт только посредством актуально сущего. Однако уже было показано, что Бог есть первое бытие. Поэтому невозможно, чтобы в Боге было что-либо потенциальное. Но всякое тело находится в потенции, поскольку непрерывное, как таковое, делимо до бесконечности. Следовательно, невозможно, чтобы Бог был телом.

В-третьих, из того, что Бог наиболее благородное из всего сущего, как явствует из сказанного (2, 3). Однако невозможно телу быть наиболее благородным из всего сущего. Ведь тело либо живое, либо неживое; и очевидно, что живое тело благороднее, чем неживое. Но живое тело является живым не поскольку оно тело: в противном случае все тела были бы живыми. Поэтому надлежит, чтобы тело было живым благодаря чему-то другому, как, например, наше тело имеет жизнь от души. Значит, то, благодаря чему тело является живым, должно быть благороднее, чем тело. Поэтому невозможно, чтобы Бог был телом.

На первый довод следует сказать, что Св. Писание, как было уже говорено (1, 9), представляет нам духовные и божественные предметы через уподобление телесным вещам. Значит, когда оно приписывает Богу три измерения по подобию телесной величины, оно подразумевает величину Его достоинств⁵². Так, под глубиной оно подразумевает Его способность знать сокровитное; под высотой — превосходство Его все превышающей силы; под длиной — длительность Его существования; под шириной — Его любовь (affectum dilectionis) ко всему. Или, как говорит Дионисий в сочинении *О Божественных именах* (гл. 9)⁵³, под глубиной Бога имеется в виду непостижимость Его сущности; под длиной — исхождение Его всепроникающей силы; под шириной — Его сверхобширность, простирающаяся на все, поскольку все вещи содержатся под его покровом.

На второй довод следует возразить, что когда говорится, что человек — по образу Бога, то это относится не к его телу, а к тому, чем он превосходит других животных. Вот почему, когда сказано «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему», то добавлено «Да владевает⁵⁴ он над рыбами морскими» и т.д. (Быт. 1, 26). Превосходит же человек всех животных своим разумом и пониманием; значит, именно благодаря своим пониманию и разуму, которые бестелесны, человек — по образу Бога.

На третий довод следует сказать, что телесные части приписываются в Писании Богу в соответствии с Его действиями, а основанием этого служит некое уподобление. Например, действие (actus) глаза — видеть; поэтому глаз, приписываемый Богу, означает Его способность умозрения, а не чувственного зрения; так же и по отношению к другим частям.

На четвертый довод следует сказать, что все, указывающее на положение, приписывается Богу только на основании уподобления. Называют Его сидящим, имея в виду Его недвижимость и власть; а стоящим, имея в виду Его крепость в преодолении всего противостоящего Ему.

На пятый довод следует сказать, что к Богу приближаются не телесными шагами, поскольку Он повсюду, а расположениями нашей души; [иными] расположениями души удаляются от Него. Таким образом, приближение или удаление означают просто духовные состояния, выраженные с помощью метафоры локального движения.

2. *Состоит ли Бог из материи и формы?*

Представляется, что Бог состоит из материи и формы.

1. Ведь все имеющее душу состоит из материи и формы, так как душа – форма тела. Но Писание приписывает душу и Богу; о ней в *Послании к Евреям* (Евр. 10, 38) от лица Бога говорится: «Праведный верою жив будет; а если *кто* поколеблется, не благоволит к тому душа Моя». Поэтому Бог состоит из материи и формы.

2. Кроме того, гнев, радость и тому подобное суть претерпевания чего-то составного, как говорится в книге *1 О душе*⁵⁵. Но нечто в этом роде в Писании приписывается Богу: «Воспылал гнев Господа на народ Его» (Пс. 105, 40). Поэтому Бог состоит из материи и формы.

3. Кроме того, материя – начало индивидуации. Бог же, по-видимому, индивид, ибо Он не может предидироваться многому. Следовательно, Он состоит из материи и формы.

Напротив, все, что состоит из материи и формы, есть тело; ибо протяженная величина – первая принадлежность материи. Но Бог – не тело, как показано [в предшествующем параграфе]. Поэтому Он не состоит из материи и формы.

Отвечаю: Следует сказать, что невозможно, чтобы в Боге существовала материя.

Во-первых, в силу того, что материя – нечто потенциальное. Но мы показали (2, 3), что Бог есть чистый акт, без всякой потенциальности. Следовательно, невозможно, чтобы Бог состоял из материи и формы.

Во-вторых, в силу того, что все состоящее из материи и формы обязано совершенством и благостью своей форме; а потому подобает ему быть благим по причастности, поскольку материя причастна форме. Но первое благо и самое лучшее – а именно Бог – не является благим по причастности, так как благое по сущности предшествует благу по причастности. Следовательно, невозможно, чтобы Бог состоял из материи и формы.

В-третьих, в силу того, что всякое действующее действует посредством своей формы. Способ, каким оно имеет свою форму, – это способ, каким оно является действующим. Поэтому все, что является действующим первично и само по себе, должно быть первично и само по себе формой. Но Бог есть первое действующее, так как Он – первая действующая причина, как уже показано (2, 3). Следовательно, Бог по своей сущности есть форма; и не состоит из материи и формы.

На первый довод следует сказать, что душа приписывается Богу ввиду сходства действий (actus). Ведь если мы желаем чего-либо, то обязаны этим своей душе. Поэтому о том, что угодно Его воле, говорится, что это приятно Его душе.

На второй довод следует сказать, что гнев и тому подобное приписываются Богу на основании сходства проявлений (effectus). Так, поскольку наказывать свойственно гневному человеку, то о том наказании, которым наказывает Бог, метафорически говорится как о Его гневе.

На третий довод следует сказать, что формы, которые могут быть восприняты материей, индивидуализируются материей, которая не может находиться в чем-то ином [как в субъекте], поскольку она — первый лежащий в основании субъект; тогда как форма сама по себе, если ничто не препятствует ей, может быть воспринята многими. Но та форма, которая не может быть воспринята материей, а существует сама по себе (per se subsistens), индивидуализирована именно потому, что не может быть воспринята другим. Такая форма есть Бог. Поэтому невозможно заключение, что в Боге есть материя.

3. Есть ли Бог то же самое, что Его сущность, или природа?

Представляется, что Бог не то же самое, что Его сущность, или природа.

1. Ибо ничто не может быть в себе самом. Но говорится, что сущность или природа Бога — т.е. Божественность — находится в Боге. Поэтому кажется, что Бог не то же самое, что Его сущность, или природа.

2. Кроме того, действие (effectus) подобно своей причине: ведь всякое действующее производит себе подобное. Но в сотворенных вещах основа⁶⁶ не тождественна природе вещи: человек ведь не то же самое, что его человечность. Поэтому Бог не то же самое, что Его Божественность.

Напротив, о Боге сказано, что Он есть сама жизнь, а не только, что Он живой: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Иоан. 14, 6). А отношение между Божественностью и Богом такое же, как отношение между жизнью и чем-то живым. Поэтому Бог есть сама Его Божественность.

Отвечаю: Надобно сказать, что **Бог — то же самое, что Его сущность, или природа.** Для уяснения этого следует принять во внимание, что в вещах, составленных из материи и формы, природа, или сущность, должна отличаться от основы, так как сущность, или природа, содержит в себе только то, что включено в определение вида; как например, «человечность» содержит в себе все то, что включено в определение человека, ибо именно благодаря этому человек есть

человек; это-то человечность и означает, а именно, то, посредством чего человек есть человек. Индивидуальная же материя, со всеми индивидуализирующими ее акциденциями, не включена в определение вида. Вот это мясо, эти кости, эта белизна или чернота, и прочее — все это не включено в определение человека. Оттого это мясо, эти кости и акцидентальные качества, отличающие эту особую материю, не входят в человечность; и тем не менее, они входят в вещь, которая есть человек. В силу этого человечность и человек не являются совершенно тождественными. Человечность означает формальную часть человека, потому что начала, посредством которых определена вещь, считаются формальными по отношению к индивидуализирующей материи.

С другой стороны, в вещах, не составленных из материи и формы, в которых индивидуация не обусловлена индивидуальной материей, — т.е. «этой» материей, — но формы индивидуализированы сами собою, необходимо, чтобы формы сами были пребывающими основами (*supposita subsistentia*)⁵⁷. Поэтому основа (*suppositum*) и природа в них не различаются. Итак, поскольку Бог не составлен из материи и формы, как уже показано (3, 2), Он должен быть своей собственной Божественностью, своей собственной Жизнью и всем прочим такого рода, что бы ни сказывалось о Боге.

На первый довод следует возразить, что мы можем говорить о простых вещах, только как если бы речь шла о составных вещах, от которых производно наше знание. Поэтому, говоря о Боге, мы используем конкретные имена, чтобы обозначить Его как нечто самостоятельное сущее (*subsistentiam*), поскольку для нас только те вещи существуют как нечто самостоятельное (*subsistunt*), которые являются составными; и мы используем абстрактные имена, чтобы обозначить Его простоту. Так что высказывания, что Божественность, или жизнь, или что-либо тому подобное есть в Боге, следует отнести за счет того различия, которое присуще восприятию нашего разума (*intellectus*), а не какого-то реального различия.

На второй довод следует сказать, что произведенное (*effectus*) Богом подобно Ему не совершенным образом, но лишь насколько возможно; и именно ущербностью подобия объясняется то обстоятельство, что нечто простое и одно может быть представлено только посредством многого. И таким образом в произведенное (*effectus*) Богом привходит составленность, а потому в них основа (*suppositum*) не то же самое, что природа.

4. Действительно ли в Боге сущность и существование одно и то же?

Представляется, что в Боге не одно и то же сущность и существование.

1. Если бы они были одним и тем же, тогда к божественному бытию ничего не добавлялось бы. Но бытие, к которому ничего не добавлено, — это бытие вообще (*esse commune*)⁵⁸, которое предидируется всем вещам. А отсюда вытекало бы, что Бог есть сущее вообще (*ens commune*), которое может предидироваться всему. Что это ложно, свидетельствует сказанное в *Книге Премудрости*: «Люди ... несообщимое Имя прилагали к камням и деревьям» (Премудр. 14, 21). Поэтому существование Бога не есть Его сущность.

2. Кроме того, мы можем знать, существует ли Бог, но мы не можем знать, что Он есть. Поэтому не одно и то же — существование Бога и *то, что Он есть*, т.е. Его чтойность, или природа.

Напротив, Иларий говорит в седьмой книге сочинения *О Троице*, что в Боге «существование — не акциденция, но пребывающая (*subsistens*) истина»⁵⁹. Таким образом, то, что пребывает в Боге, — это Его существование.

Отвечаю: Надобно сказать, что Бог — не только Его собственная сущность, как было показано (3, 3), но также и Его собственное существование. Это можно показать несколькими способами.

Во-первых, что бы ни находилось в вещи помимо ее сущности, причиной этого должны быть либо сущностные начала, подобно тому, как собственная акциденция сопровождает вид — как, например, «способный смеяться» сопровождает вид «человек» и вызывается сущностными началами этого вида; либо что-то внешнее — как тепло в воде вызывается огнем. Так что если существование вещи отличается от ее сущности, то причиной ее существования должно быть либо что-то внешнее, либо сущностные начала этой вещи. Однако невозможно, чтобы причиной существования вещи были только ее сущностные начала, ибо ничто не может быть достаточной причиной своего собственного существования в том случае, если его существование имеет причину. Поэтому та вещь, существование которой отлично от ее сущности, нуждается в том, чтобы причиной ее существования было что-то иное. Но это неверно по отношению к Богу: ведь мы говорим, что Бог — первая действующая причина. Поэтому невозможно, чтобы в Боге Его существование отличалось от Его сущности.

Во-вторых, существование – это актуальность (*actualitas*)⁶⁰ всякой формы или природы; ведь о благодати или о человечности говорят как об актуальных, лишь поскольку говорят о них как о существующих⁶¹. Поэтому существование должно относиться к сущности, если последняя отлична от него, как акт к потенции. Так что поскольку в Боге нет ничего потенциального, как показано выше (3, 1), то, следовательно, сущность в Нем не отличается от существования. Потому Его сущность есть Его существование.

В-третьих, подобно тому как то, что имеет огонь, но само не является огнем, есть огонь по причастности; так и то, что имеет существование, но не есть существование, есть сущее по причастности. Но Бог есть Его собственная сущность, как показано выше (3, 3). Тогда, если Он не есть Его собственное существование, Он будет сущим не благодаря сущности, а сущим по причастности. Он не будет, таким образом, первым сущим, – что нелепо. Поэтому Бог есть Его собственное существование, а не только Его собственная сущность.

На первый довод следует возразить: нечто, к которому ничего не добавлено, можно мыслить двояко. В одном смысле так, чтобы из его понятия следовала невозможность добавления; так, например, из понятия неразумного животного вытекает, что оно не имеет разума. В другом смысле нечто, к которому ничего не добавлено, мыслится так, что из его понятия не следует наличие добавления. Так, «животное вообще» (*animal commune*) не имеет разума, потому что иметь разум – не вытекает из понятия «животного вообще»; но из него не вытекает также и отсутствие разума. Таким образом, бытие без добавления в первом смысле – это божественное бытие; а бытие без добавления во втором смысле – это «бытие вообще».

На второй довод следует сказать, что «быть» может означать одно из двух. Либо оно означает акт бытия; либо оно означает составление предложения, производимое душой, когда она присоединяет предикат к субъекту. Как мы не можем знать сущность Бога, так не можем знать и бытия Бога, если взять «быть» в первом смысле; можем же знать, только если взять «быть» во втором смысле. Мы знаем, что высказывание о Боге, которое мы образуем, говоря «Бог есть», истинно; и мы знаем это из Его действий (*ex eius effectibus*), согласно вышесказанному (2, 2).

5. Относится ли Бог к какому-либо роду?

Представляется, что Бог относится к какому-то роду.

1. Ведь субстанция — это сущее, которое существует само по себе. Но это в наибольшей степени приложимо к Богу. Поэтому Бог относится к роду субстанции.

2. Кроме того, все измеряется только чем-то из своего собственного рода, как, например, длина измеряется длиной, а число — числом. Но Бог — мера всех субстанций, как показывает Комментарий⁶². Поэтому Бог относится к роду субстанции.

Напротив, по понятию, род предшествует тому, что к нему относится. Но ничто не предшествует Богу, ни реально, ни по понятию. Поэтому Бог не относится ни к какому роду.

Отвечаю: Надобно сказать, что нечто относится к какому-то роду двояко: либо просто и в собственном смысле, как вид содержится в роде; либо через сведение (*per reductionem*), как начала и лишенности. Например, точка и единица сводятся к роду количества, как его начала, а слепота и другие лишенности сводятся к роду обладания. Но Бог никоим образом не относится ни к какому роду.

Что Он не может быть видом какого-либо рода, можно показать тремя способами.

Во-первых, вид образуется из рода и [видового] отличия. То, от чего происходит отличие, конституирующее вид, всегда относится к тому, от чего происходит род, как актуальность к потенциальности. *Животное* ведь производится чувственной природой (*a natura sensitiva*) посредством ее присоединения, как бы приращения (*per modum concretionis*) [к «живому существу», которое есть в данном случае род]: ведь то и называется животным, что имеет чувственную природу. *Разумное*, с другой стороны, производится умной природой (*a natura intellectiva*), так как разумно то, что имеет умную природу. Умное же относится к чувственному, как актуальность к потенциальности. Подобным образом это можно показать и в других случаях. А поскольку в Боге актуальность не присоединяется к потенциальности, то невозможно, чтобы Он относился к какому-либо роду как вид.

Во-вторых, существование Бога есть Его сущность, как было показано (3, 3); и если бы Бог относился к какому-то роду, то надлежало бы, чтобы Его родом было «сущее»: ведь род означает сущность вещи, когда предсказывается как *то, что есть (in eo quod quid est)*. Но Философ показал в книге III *Метафизики*⁶³, что сущее не может быть родом, ибо всякий род имеет [видовые] отличия, которые лежат вне его родовой сущности. Однако невозможно найти

никакого отличия, которое было бы вне сущего; ибо не-сущее не может быть [видовым] отличием. Отсюда вытекает, что Бог не относится ни к какому роду.

В-третьих, все вещи, относящиеся к одному роду, объединены чтойностью или сущностью рода, который предидируется им как *то, что есть (in eo quod quid est)*, но они различаются своим существованием. Ведь существование человека не то же самое, что существование лошади; также и существование этого человека и того человека; таким образом, в каждом представителе рода существование и то, что есть (*quod quid est*) — т.е. сущность — должны отличаться. Но в Боге они не различаются, как показано (3, 3). Поэтому ясно, что **Бог не относится ни к какому роду как его вид.**

Отсюда явствует также, что Он не имеет ни рода, ни [видового] отличия; и для Него невозможно никакое определение; невозможно и доказательство, разве только через Его действия (*per effectum*); ибо определение состоит из рода и отличий, а доказательство основано на определении, [которое является посылкой доказательства].

А что Бог не относится к роду через сведение к нему, как его начало, ясно из следующего: некое начало, сводимое к какому-то роду, не выходит за пределы этого рода; так, например, точка — начало только непрерывного количества, а единица — прерывного количества. Но Бог — начало всего сущего, как будет показано ниже (44, 1). Поэтому **Бог не содержится в каком-либо роде как его начало.**

На первый довод следует сказать, что слово «субстанция» означает не только то, что существует само по себе, — ибо бытие [существование] не может само по себе быть родом, как показано [в настоящем параграфе]. Но слово «субстанция» означает также сущность, которая обладает свойством существовать таким именно образом, т.е. существовать самостоятельно. Это существование, однако, не есть сама ее [субстанции] сущность. Таким образом, ясно, что Бог не относится к роду субстанции.

На второй довод следует сказать, что этот аргумент опирается на соразмерность меры, которая должна быть однородна с измеряемым ею. Но Бог не есть мера, соразмерная чему бы то ни было. Тем не менее, Он называется мерой всех вещей в том смысле, что все в такой мере имеет от бытия, насколько приближается к Нему.

6. Существуют ли в Боге какие-либо акциденции?

Представляется, что в Боге существуют акциденции.

1. Ибо субстанция ни для чего не является акциденцией, как говорит Аристотель в книге I *Физики*⁶⁴. Поэтому то, что в чем-то одном является акциденцией, не может в другом быть субстанцией. Так, [например], доказываем, что тепло не может быть субстанциальной формой огня, поскольку оно является акциденцией в других вещах. Однако мудрость, сила и тому подобное, которые в нас являются акциденциями, — атрибуты Бога. Поэтому в Боге существуют акциденции.

2. Кроме того, в каждом роде есть одно первое [начало]. Но существуют многие роды акциденций. Поэтому если первое из каждого рода не находится в Боге, то будет множество первых [сущих], помимо Бога, — что нелепо.

Напротив, всякая акциденция находится в субъекте, [т.е. подлежащем]. Но Бог не может быть подлежащим, ибо «простая [чистая] форма не может быть подлежащим», как говорит Боэций в книге *О Троице*⁶⁵. Поэтому в Боге не может быть никакой акциденции.

Отвечаю: Надобно сказать, что из прежнего рассуждения совершенно очевидно, что в Боге не может быть никакой акциденции.

Во-первых, поскольку подлежащее относится к своим акциденциям, как потенция к акту; ибо подлежащее в некотором смысле актуализируется своими акциденциями. Но, как было показано (2, 3), быть в потенции абсолютно не присуще Богу.

Во-вторых, поскольку Бог есть Его собственное существование. А как говорит Боэций в *Гектомадах*, «хотя то, что есть, может иметь нечто иное, присоединенное к нему, самое бытие, однако, ничего иного, присоединенного к нему, иметь не может»⁶⁶. Подобным образом некая теплая субстанция может иметь что-то совершенно иное, чем тепло, например, белизну; но само тепло не может иметь ничего, кроме тепла.

В-третьих, поскольку все, что существует само по себе, предшествует тому, что существует акцидентально. Следовательно, так как Бог — первое сущее, [первое не в каком-либо отношении, а] просто (*simpliciter*) первое, в Нем не может быть ничего акцидентального. Не может Он также иметь какие-то сущностные акциденции (*accidentia per se*), наподобие того как способность смеяться — сущностная акциденция человека; ибо такие акциденции обусловлены началами подлежащего. Однако в Боге не может быть ничего обусловленного [иными причинами], ибо Он — первая причина. Из этого вытекает, что в Боге нет никакой акциденции.

На первый довод следует сказать, что сила и мудрость не предцируются Богу и нам в одном и том же смысле (*univoce*), как в дальнейшем будет показано (13, 5). Поэтому неверно заключение, что акциденции существуют в Боге так же, как и в нас.

На второй довод следует сказать, что, поскольку субстанция предшествует своим акциденциям, начала акциденций сводимы к началам субстанции, как к предшествующему. Хотя Бог не является первым применительно к роду субстанции, все же Он является первым в отношении ко всему сущему, помимо всякого рода.

7. Является ли Бог совершенно простым?

Представляется, что Бог не является совершенно простым.

1. Ведь все, что от Бога, уподобляется Ему. Так, от первого сущего — все сущее; а от первого блага — все благое. Но никакая из вещей, созданных Богом, не является совершенно простой. Поэтому и сам Бог не является совершенно простым.

2. Кроме того, все лучшее следует приписывать Богу. Но для нас составное лучше простого; так, например, смешанные тела, [представляющие собой соединения элементов], лучше элементов, а элементы лучше своих частей. Поэтому нельзя сказать, что Бог является совершенно простым.

Напротив, Августин говорит в книге VI сочинения *О Троице*, что Бог истинно и совершенно прост⁶⁷.

Отвечаю: Надобно сказать, что **Бог является совершенно простым**, и это может быть показано многими способами.

Во-первых, из вышесказанного. Ибо не существует в Боге никакой составленности: ни из количественных частей, так как Он не является телом; ни составленности из материи и формы; не различаются в Нем также ни природа и лежащее в основе (*suppositum*), ни сущность и существование; и нет в Нем составленности ни из рода и [видового] отличия, ни из подлежащего и акциденции. Поэтому ясно, что Бог никоим образом не является сложным [или составным], но всецело прост.

Во-вторых, поскольку все сложное является последующим по отношению к своим составным частям и зависит от них. Но Бог — первое сущее, как показано выше (2, 3).

В-третьих, поскольку все составное имеет причину. Ведь вещи, сами по себе различные, не могут объединиться, если некая причина не приведет их в единство. Но Бог беспричинен, как показано выше (2, 3), так как Он — первая действующая причина.

В-четвертых, поскольку во всем составном должны быть и потенция, и акт, чего нет в Боге. Ведь либо одна из частей актуализирует другую, либо все части потенциальны по отношению к целому.

В-пятых, поскольку ничто составное не может предидироваться никакой отдельной его части. Это очевидно на примере целого, состоящего из несходных частей: ведь никакая из частей человека не есть человек, и никакая из частей ноги не есть нога. Если же целое состоит из сходных частей, то, хотя нечто, предидируемое целому, может быть также предикатом некоторой части (например, часть воздуха — воздух, а часть воды — вода), тем не менее, что-то, что не может быть приписано ни одной части, может быть предикатом целого; например, если мера всей воды — два локтя⁶⁸, то мера ее части не будет такой. Таким образом, во всем составном имеется нечто, что не есть оно само. Но даже если это можно сказать обо всем имеющем форму, а именно, что оно имеет нечто, что не есть оно само, — скажем, в белом объекте есть нечто, не содержащееся в понятии (*ratio*) белого, — тем не менее, в самой форме нет ничего помимо нее самой. Итак, поскольку Бог есть сама форма, или, скорее, само бытие, он никоим образом не может быть составным. Илариус имеет в виду этот аргумент, когда говорит в сочинении *О Троице*: «Бог, Кто есть сила, не составляется из того, что слабо; и Тот, Кто есть свет, не складывается из того, что тускло»⁶⁹.

На первый довод следует сказать следующее: все, что от Бога, уподобляется ему, как произведенные первой причиной вещи уподобляются ей. Но это содержится в понятии вещи произведенной — быть в каком-то смысле составной; так как в ней, по крайней мере, различаются ее существование и *то, что есть*, как будет показано ниже (4, 3).

На второй довод следует сказать, что для нас составные вещи лучше, чем простые, потому что совершенство блага, присущего творению, не находится в одной простой вещи, но во многих вещах. Но совершенство божественного блага находится в одной простой вещи, как будет показано ниже.

8. *Входит ли Бог в состав других вещей?*

Представляется, что Бог входит в состав других вещей.

1. Ибо Дионисий говорит в сочинения *О небесных иерархиях* (гл. 4): «Бытие всех есть то, что выше бытия — Божественность (*deitas*)»⁷⁰. Но бытие всех вещей входит в состав всего. Поэтому Бог входит в состав других вещей.

2. Кроме того, Бог есть форма. Ведь Августин говорит в книге *О Словах Божиих*, что «Слово Бога (которое есть Бог) является неотворенной формой»⁷¹. Форма же — часть составного. Поэтому Бог — часть чего-то составного.

3. Кроме того, все, что существует, никак не отличаясь одно от другого, — это одно и то же. Но Бог и первая материя существуют и никак не отличаются друг от друга. Поэтому они тождественны. Но первоматерия входит в состав вещей; а потому входит и Бог. Доказательство меньшей посылки [что Бог и первоматерия никак не отличаются друг от друга]: если вещи различаются, они отличаются некоторыми отличиями, а потому должны быть составными. Но Бог и первоматерия совершенно просты. Поэтому они никак не отличаются друг от друга.

Напротив, Дионисий говорит в сочинении *О Божественных именах* (гл. 2): «Не может быть никакого прикосновения к Нему», т.е. к Богу, «и никакого иного приобщения, как бы посредством присоединения к [Его] частям»⁷²⁷³.

Кроме того, «первая причина правит всеми вещами, не смешиваясь с ними», как говорится в книге *О причинах*⁷⁴.

Отвечая: Надобно сказать, что по этому пункту имеются три заблуждения. Одни утверждают, что Бог — это мировая душа, как это явствует из [слов] Августина в книге VII *О граде Божием* (гл. 6). Это практически совпадает с мнением утверждающих, что Бог — это душа первого [высшего] неба. Иные же говорили, что Бог — это формальное начало всех вещей; таково, говорят, было учение амальрикан (Almarianorum)⁷⁵. Третье — заблуждение Давида Динанского (David de Dinando), который совершенно нелепо учил, что Бог — это первоматерия. Все эти [мнения] содержат нечто, явно ложное; ибо **невозможно для Бога входить в состав чего-либо, ни как формальное, ни как материальное начало.**

Во-первых, поскольку Бог — первая действующая причина. Действующая же причина не тождественна форме вещи, которой она является причиной, по числу, а тождественна только по виду: ибо человек рождает человека. Материя же не может быть ни по числу, ни по виду тождественна с действующей причиной, ибо первая лишь потенциальна, последняя же актуальна.

Во-вторых, поскольку Богу присуще действовать первично и самому по себе (*per se*), так как Он — первая действующая причина. Но то, что входит во что-то составное, не является действующим первично и само по себе; скорее так действует составное. Ведь не рука

действует, но человек действует рукой; и огонь нагревает посредством своего тепла. Следовательно, Бог не может быть частью чего-то составного.

В-третьих, поскольку никакая часть составного не может быть просто (*simpliciter*) первой среди всего сущего — ни материя даже, ни форма, хотя они суть первичные части всего составного. Ибо материя потенциальна, а потенция, как таковая (*simpliciter*), является последующей в отношении к акту, что явствует из вышесказанного (3, 1). Форма же, являющаяся частью составного, — это форма приобщенная (*forma participata*)⁷⁶; и как приобщающееся (*participans* — то, что причастно) является последующим по отношению к тому, что существует как таковое через сущность (*per essentiam*), таким же образом последующим по отношению к нему является и то, благодаря чему нечто причастно (*ipsum participatum*); наподобие того, как огонь в раскаленных предметах является последующим по отношению к огню, который таков по своей сущности (*per essentiam*)⁷⁷. Но было показано, что Бог — абсолютно (просто) первое сущее (2, 3).

На первый довод следует сказать, что о Божественности бытии всех вещей, в смысле действующей причины и образца (*effective et exemplariter*), но не говорят как о сущности (*per essentiam*).

На второй довод следует сказать, что Слово — это форма-образец (*forma exemplaris*), а не форма, являющаяся частью составного.

На третий довод следует сказать, что простые вещи не различаются какими-то иными [видовыми] отличиями, ибо это — свойство составных вещей. Так, человек и лошадь отличаются их [видовыми] отличиями, каковы разумное и неразумное; сами же [видовые] отличия не отличаются друг от друга посредством еще каких-то иных [видовых] отличий. Значит, ради точности лучше сказать, что они не отличаются, но различны. Вот почему, согласно Философу⁷⁸, «вещи, которые различны, абсолютно разные, а вещи, которые отличаются, отличаются чем-либо». Поэтому, строго говоря, первоматерия и Бог не отличаются, но они различны сами по себе. Следовательно, они не одно и то же.

Вопрос 4 **О совершенстве Бога**

После рассмотрения божественной простоты следует сказать о совершенстве Бога. И так как каждая вещь, поскольку является совершенной, постольку же именуется благой, то сначала следует обсудить божественное совершенство, а затем — благодать Бога.

Что касается первого, то поставлены три вопроса.

Во-первых: является ли Бог совершенным.

Во-вторых: является ли Бог совершенным универсально, как имеющий в Себе совершенства всех вещей.

В-третьих: можно ли сказать, что творения подобны Богу.

1. Является ли Бог совершенным?

Представляется, что совершенство не принадлежит Богу.

1. Ведь совершенным называется нечто [вполне завершенное], как бы сделанное полностью. Но быть сделанным [или завершенным] не приличествует Богу. Поэтому Он не является совершенным.

2. Кроме того, Бог есть первое начало вещей. Но представляется, что начало вещей является несовершенным; подобно семени, которое является началом и для животных и для растений. Поэтому Бог несовершенен.

3. Кроме того, выше показано (3, 4), что сущность Бога есть само бытие. Но бытие кажется наиболее несовершенным, так как оно является самым общим (*communissimus*) и принимающим любые до-бавления. Поэтому Бог несовершенен.

Напротив, написано: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Матф. 5, 48).

Отвечаю: Надобно сказать, что, согласно повествованию Философа в книге XII *Метафизики*⁷⁹, некоторые древние философы, а именно пифагорейцы и Левкипп, не именовали первоначало «лучшим» и «самым совершенным». И это по той причине, что древние философы рассматривали только материальное начало; а первое материальное начало наиболее несовершенно. Ведь поскольку материя, как таковая, только потенциальна, первое материальное начало должно быть в наибольшей степени потенциальным и таким образом самым несовершенным.

Но Бог — не материальное первоначало, а первоначало в порядке действующей причины, которое должно быть наиболее совершенным. Ибо если материя, как таковая, потенциальна (*in potentia*), то действующее, как таковое, актуально (*in actu*). Значит, первое действующее (*activum*) начало с необходимостью должно быть актуальным в наибольшей степени, а потому и наиболее совершенным. Ибо вещь считается совершенной в той мере, в какой она актуальна, поскольку мы называем совершенным нечто, в котором нет недостатка ни в чем необходимом для его совершенства.

На первый довод следует сказать следующее. Как говорит Григорий: «Бестолково», на что только мы и способны, «возглашаем мы» величие и превосходство Бога: «ведь то, что не создано, нельзя назвать в собственном смысле совершенным»⁸⁰. Тем не менее, так как в произведенных вещах что-то называется совершенным, когда оно из потенции переводится в акт [т.е. актуальное состояние], то слово «совершенное» означает все, в чем нет недостатка актуальности, достигается ли это посредством созидания или нет.

На второй довод следует сказать, что материальное начало, которое для нас является несовершенным, не может быть просто (*simpliciter*) первым, но предваряется чем-то совершенным. Ведь хотя семя – начало жизни в животных [и растениях], которые рождаются из семени, однако ему предшествует животное или растение, от которого оно происходит. Ибо прежде того, что в потенции, должно быть то, что актуально; поскольку потенциально сущее может быть приведено в актуальное состояние только чем-то сущим актуально.

На третий довод следует сказать, что существование является наисовершеннейшим из всего, ибо в отношении ко всему оно есть его акт; ведь нечто имеет актуальность, лишь поскольку оно существует. Значит, существование – это актуальность всех вещей, даже и их форм. Поэтому оно не относится к другим вещам как получающее к полученному; скорее как полученное к получающему. Так что когда я говорю о существовании человека, лошади или еще чего-то, то само существование рассматривается как формальное начало и как нечто полученное, а не как то, чему случилось существовать.

2. Действительно ли в Боге [находятся] совершенства всех вещей?

Представляется, что в Боге не находятся совершенства всех вещей.

1. Ведь, как показано (3, 7), Бог является простым. Совершенства же вещей многообразны. Поэтому все совершенства вещей не находятся в Боге.

2. Кроме того, противоположности не могут быть в одном и том же. Совершенства же вещей противоположны: ведь каждый вид приобретает совершенство через свои видовые отличия, а видовые отличия, которыми делится род и конституируются виды, противоположны. Но коль скоро противоположности не могут одновременно быть в одном и том же, то представляется, что все совершенства вещей не находятся в Боге.

3. Кроме того, живое совершеннее, чем сущее, а разумное совершеннее, чем живое. Потому жить — совершеннее, чем существовать, и разуметь — совершеннее, чем жить. Но сущность Бога — это само существование. Следовательно, в нем не находятся совершенства жизни и разума и другие подобные совершенства.

Напротив, как говорит Дионисий в главе 5 сочинения *О Божественных именах*, Бог «в одном существовании пред-имеет все»⁸¹.

Отвечаю: Надобно сказать, что в Боге находятся совершенства всех вещей. Потому и именуется Он универсально (всеобще) совершенным: ибо нет в Нем недостатка в чем-либо превосходном, которое может быть найдено в каком-нибудь роде, как в комментарии к книге *V Метафизики*⁸² говорит Комментатор. Это может быть усмотрено из двух рассуждений.

Во-первых, всякое совершенство, которое есть в произведенном (in effectu), должно находиться в производящей причине⁸³: либо совпадая по смысловому содержанию (secundum eandem rationem), если действующее однозначно (agens univocum) — например, когда человек рождает человека; либо превосходящим способом, если действующее одноименно (agens aequivocum) — как, например, в солнце есть сходство с тем, что порождается действием солнца⁸⁴. Ведь ясно, что произведенное предсуществует в действующей причине виртуально (virtute). А предсуществовать в могуществе действующей причины — не значит предсуществовать несовершенным образом, но совершенным. Хотя предсуществовать в потенции материальной причины — значит предсуществовать несовершенным образом, ввиду того что материя, как таковая, несовершенна, [но это не так в отношении действующей причины], ибо действующее (agens), как таковое, совершенно. Итак, поскольку Бог — первая действующая причина вещей, то надлежит, чтобы совершенства всех вещей предсуществовали в Боге превосходящим способом⁸⁵. Это имеет в виду Дионисий в главе 5 сочинения *О Божественных именах*, говоря о Боге, что «не то, что что-то Он есть, а что-то не есть; но Он есть все, как причина всего»⁸⁶.

Во-вторых, как было показано (3, 4), Бог есть само самосущее бытие (ipsum esse per se subsistens); а потому надлежит, чтобы в Нем содержалось все совершенство бытия. Ведь ясно, что если нечто теплое не имеет всецелого совершенства тепла, то это потому, что тепло не совпадает полностью с рационально постигаемым содержанием (non participatur secundum perfectam rationem) этого нечто; но если бы это было тепло как таковое (per se subsistens), то невозможно, чтобы ему недоставало какой-то силы тепла. Поэтому если Бог есть

само самосущее бытие, то невозможно, чтобы чего-то от совершенства бытия в Нем не доставало. Но совершенства всех вещей содержатся в совершенстве бытия: ведь нечто является совершенным, поскольку имеет бытие каким-то [определенным] способом. А отсюда вытекает, что в Боге присутствуют совершенства всех вещей до единой. Это имеет в виду Дионисий в главе 5 сочинения *О Божественных именах*, говоря, что Бог «не является существующим каким-то [определенным] образом, но просто (simpliciter) и неопределенно, одинаково пред-содержа в Себе все бытие»⁸⁷; а потом добавляет, что «Он есть бытие сущих (subsistentibus)»⁸⁸.

На первый довод следует сказать: если солнце, по словам Дионисия в главе 5 сочинения *О Божественных именах*, «будучи само одним и светя однородным светом, одинаково пред-объемлет в себе и субстанции чувственных вещей, и их многообразные качества, то тем более необходимо, чтобы в причине всего все пред-существовало в естественном единстве»⁸⁹. Таким образом, вещи различные и сами по себе противоположные в Боге пред-существуют как одно, не нарушая Его простоты.

Тем самым очевиден ответ **на второй довод**.

На третий довод следует сказать, что, по словам Дионисия в той же главе⁹⁰, хотя само бытие совершеннее, чем жизнь, а сама жизнь совершеннее, чем само разумение, если они рассматриваются в соответствии с их смысловым различием; однако живой совершеннее, чем только сущий, потому что живой является также и сущим; а разумный является и сущим, и живым. Значит, хотя «сущее» не содержит в себе «живого» и «разумного», потому что нет необходимости, чтобы то, что причастно бытию, было причастно ему согласно всем модусам бытия, однако само бытие Бога содержит в себе и жизнь, и разумение. Ибо никакое из совершенств бытия не может отсутствовать в том, что есть само бытие как таковое (ipsum esse subsistens)⁹¹.

3. *Может ли какое-либо творение быть подобно Богу?*

Представляется, что никакое творение не может быть подобно Богу.

1. Ибо говорится в псалме (85, 8): «Нет между богами, как Ты, Господи». А ведь всех творений превосходнее те, которые именуется «богами» по приобщению (participative). Стало быть тем более нельзя сказать, что другие творения подобны Богу.

2. Кроме того, подобие предполагает некое сравнение. Однако между вещами, относящимися к разным родам, не может быть сравнения. А потому не может быть и подобия: ведь мы не скажем, что сладость подобна белизне. Но никакое творение не относится к тому же роду, что и Бог, потому что Бог не относится ни к какому роду, как показано выше (3, 5). Следовательно, никакое творение не подобно Богу.

3. Кроме того, подобным называется сходное по форме (*quae conveniunt in forma*). Но ничто не сходно по форме с Богом: ибо сущностью не является само бытие ни у одной вещи, — только у Бога. Следовательно, никакое творение не может быть подобно Богу.

4. Кроме того, в подобных вещах подобие взаимно: ведь подобное подобно подобному. Тогда, если некое творение подобно Богу, то и Бог подобен некоему творению. Но это противоречит сказанному Исаией (40, 18): «кому уподобите вы Бога?»

Напротив, сказано (Быт. 1, 26): «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему»; а также (I Иоан. 3, 2): «когда откроется, будем подобны Ему».

Отвечаю: Надобно сказать, что поскольку подобие основывается на согласовании или общности по форме⁹², то подобие многообразно, в соответствии с многими способами общности по форме. В одном смысле подобными называются те вещи, которые разделяют одну и ту же общую форму, одинаковые как по понятию, так и по модусу. Эти вещи называются не только подобными, но равными в своем подобии. Так, например, две вещи, одинаково белые, называются подобными по белизне. Это самое совершенное подобие.

В другом смысле подобными называются вещи, которые разделяют общую форму, будучи одинаковыми по понятию, а по модусу не одинаковыми, но как большее и меньшее. Так говорят, что менее белое подобно более белому. Это несовершенное подобие.

В третьем смысле подобными называются вещи, которые имеют общность по форме, не будучи одинаковыми по понятию; как это видно в действующих [причинах], не являющихся однозначными (*in agentibus non univocis*). Ведь если всякое действующее производит подобное себе, поскольку оно действующее, а производит оно все соответственно своей форме, то необходимо, чтобы в произведении (*in effectu*) было сходство с формой действующего. Таким образом, если действующее относится к тому же виду, что и его произведение, то между делающим и сделанным будет подобие по форме,

согласно одному и тому же смысловому содержанию вида (*secundum eandem rationem speciei*); как, например, когда человек рождает человека. Если же действующее не относится к тому же виду, то подобие будет, но не согласно одному и тому же смысловому содержанию вида. Так, например, то, что порождается действием (*ex virtute*) солнца, хотя и производит некое подобие солнцу, однако таким образом, чтобы эти вещи восприняли форму солнца, уподобляясь не по виду, но лишь по роду⁹³.

Если же нечто действующее не относится и к тому же самому роду, его произведения (*effectus*) получают еще более отдаленное сходство с формой действующего; не такое, чтобы приобщаться сходству с формой действующего согласно одному и тому же смысловому содержанию вида или рода, но согласно некоей аналогии, подобно тому, как само бытие является общим для всего. **Вот таким образом все, что от Бога, поскольку оно является сущим, уподобляется Ему как первому и универсальному началу всего бытия.**

На первый довод следует сказать, что, согласно словам Дионисия (*О Божественных именах*, гл. 9), когда св. Писание говорит, будто ничто неподобно Богу, «это не противоречит уподоблению Ему. Ведь одно и то же и подобно Богу, и неподобно ему: подобно, поскольку подражает Ему в той мере, в какой ему удастся подражать совершенно Неподражаемому; неподобно же, потому что оно уступает своей причине»⁹⁴; и не только в смысле усиления и ослабления⁹⁵, как менее белое уступает более белому, но и потому что они не согласуются ни по виду, ни по роду.

На второй довод следует сказать, что Бог относится к творениям не так, как если бы Он принадлежал к другому роду, чем творения; Он относится к ним как то, что вне всякого рода и есть начало всех родов.

На третий довод следует сказать, что относительно подобия творения Богу не утверждается, что это — подобие, имеющее место в силу общности по форме согласно одному и тому же понятию вида или рода, но лишь согласно аналогии; ведь Бог есть сущее благодаря своей сущности, а все прочее — благодаря соучастию.

На четвертый довод следует сказать: хотя в известном смысле можно согласиться, что творение подобно Богу, однако никоим образом нельзя признать, что Бог подобен творению. Ибо, как говорит Дионисий (*О Божественных именах*, гл. 9), «в том, что одного порядка, подобие взаимно, но это не относится к причине и ее следствию»⁹⁶. Ведь мы говорим, что изображение подобно человеку, а не

наоборот. И сходным образом можно сказать в каком-то смысле, что творение подобно Богу; но никак нельзя сказать, что Бог подобен творению.

Вопрос 5 О благе вообще

Далее разбирается вопрос о благе: во-первых, о благе вообще; во-вторых, о благодати Бога (Вопрос 6).

Что касается первого, то обсуждается шесть вопросов:

Во-первых, тождественны ли реально (*secundum rem*) благо и сущее.

Во-вторых, в предположении, что они различаются только по понятию (*secundum rationem*), что является предшествующим по понятию, благо или сущее.

В-третьих, в предположении, что предшествует сущее, является ли всякое сущее благом.

В-четвертых, к какой причине сводится по своему понятию благо.

В-пятых, состоит ли понятие блага в модусе, виде и порядке (*in modo, specie et ordine*).

В-шестых, каким образом благо делится на похвальное, полезное и приятное.

1. Отличается ли благо от сущего реально?

Представляется, что благо отличается от сущего реально.

1. Ведь Боэций говорит в *Гепдомадах* (*De Hebdomadibus*): «Я усматриваю, что в вещах то, что они благие, — это одно, а то, что они существуют, — это другое»⁹⁷. Поэтому благое и сущее различаются реально.

2. Кроме того, ничто не получает форму само от себя. Но нечто называется благом благодаря сообщению ему формы сущего, как разобрано в *Комментарии к Книге о причинах*⁹⁸. Поэтому благое и сущее различаются реально.

3. Кроме того, благо может быть больше или меньше. Бытие же не может быть больше или меньше. Поэтому благое и сущее различаются реально.

Напротив, Августин в книге *О христианском учении*⁹⁹ говорит, что, «поскольку мы существуем, мы являемся благами».

Отвечаю: Надобно сказать, что благо и сущее реально одно и то же, а различаются только согласно понятию¹⁰⁰. Это явствует из следующего. Понятие (*ratio*) блага состоит в том, что оно есть нечто желаемое; поэтому Философ в книге I *Этики*¹⁰¹ говорит, что благо — это то, к чему все стремятся. Ясно, однако, что все, возбуждающее стремление к себе, привлекательно в силу того, что оно совершенно; ведь все стремится к своему совершенству. Но нечто в такой мере совершенно, в какой актуально. Поэтому ясно, что нечто в такой же мере благое, в какой сущее: ибо бытие, как явствует из вышесказанного (3, 4; 4, 1, ad 3), есть актуальность всякой вещи. Поэтому очевидно, что благое и сущее реально одно и то же, но [словом] «благо» именуется вещь, осмысляемая как нечто, возбуждающее к себе стремление, и этот смысл, [содержащийся в вещи], не именуется [словом] «сущее».

На первый довод следует сказать, что, хотя благо и сущее — реально одно и то же, однако они различаются по понятию, ибо не одно и то же сказать, что нечто есть просто сущее (*ens simpliciter*) и что нечто есть просто благое (*bonum simpliciter*). Ведь «сущее» означает, что нечто в подлинном смысле существует актуально, акт же, строго говоря (по сути, в собственном смысле), соотносится с потенцией; поэтому о чем-то говорится, что оно просто сущее, поскольку оно впервые отличено от того, что есть только в потенции. Это и есть субстанциальное бытие всякой вещи; благодаря ее субстанциальному бытию обо всякой вещи говорится, что она — «просто (*simpliciter*) сущее». Благодаря же дополнительным актам, как говорят, нечто «есть сообразно чему-то» (*secundum quid*)¹⁰²; например, быть белым значит [не просто] быть, но быть чем-то (сообразно чему-то); ведь не от бытия белым устраняется просто потенциальное бытие, ибо бытие белым приводит в вещь, уже прежде существующую актуально. Но благо обозначает совершенное, к которому стремятся; а вследствие того означает последнее, [высшее совершенство]. Поэтому о том, что является последним совершенством, говорится, что оно просто благо. Если же что-то не имеет последнего [высшего] совершенства, которое оно должно иметь, — хотя, как актуальное, оно и имеет некое совершенство, — о нем не говорят, ни что оно просто совершенное, ни что просто благое, но лишь [благое или совершенное] в каком-то отношении (сообразно чему-то — *secundum quid*).

Итак, по первому бытию, которое субстанциально, нечто именуется просто сущим, но благим сообразно чему-то, т.е. поскольку оно есть сущее. Но по последнему акту нечто именуется сущим сооб-

разно чему-то, но просто благим. Значит, сказанное Боэцием, что «в вещах то, что они благие — это одно, а то, что они существуют — другое», следует отнести к бытию благим и к просто (*simpliciter*) бытию: ибо в силу первого акта нечто есть просто сущее, а в силу последнего акта — просто благое. И вместе с тем в силу первого акта оно есть некоторым образом благое, а в силу последнего акта — некоторым образом сущее.

На второй довод следует сказать: утверждение, что [нечто] есть благое, поскольку ему сообщается некоторая форма, объясняется тем, что просто благо — результат последнего акта.

Подобным образом **на третий довод** следует сказать, что благо бывает больше или меньше в силу акта добавочного, допустим, в силу знания или добродетели.

2. Предшествует ли благо сущему согласно понятию?

Представляется, что благо по понятию предшествует сущему.

1. Ведь порядок имен соответствует порядку вещей, обозначаемых именами. А Дионисий (*О Божественных именах*, гл. 3) из всех имен Бога ставит на первое место благо, а не сущее. Следовательно, благо по понятию предшествует сущему.

2. Кроме того, согласно понятию прежде то, что распространяется на большее. Но благо распространяется на большее, чем сущее; ибо, как говорит Дионисий (*О Божественных Именах*, 5, 1), «Благо распространяется и на существующее, и на несуществующее, сущее же — только на существующее»¹⁰³. Следовательно, благо по понятию предшествует сущему.

3. Кроме того, более универсальное предшествует согласно понятию. Благо же, по-видимому, более универсально, чем сущее. Ведь благо имеет смысл желательного, а для кого-нибудь самое небытие желательно. Говорится же об Иуде (Матф. 26, 24): «Лучше было бы этому человеку не родиться». Следовательно, благо, согласно понятию, предшествует сущему.

4. Кроме того, желательным является не только бытие, но и жизнь, и мудрость, и многое такого же рода. Так что бытие, как представляется, является чем-то частным среди желательного, а благо есть желательное в общем смысле. Следовательно, просто (*simpliciter*) благо предшествует по понятию сущему.

Напротив, в *Книге о причинах* говорится, что «первая из всех сотворенных вещей есть бытие»¹⁰⁴.

Отвечаю: Надобно сказать, что **сущее по понятию предшествует благу**. Ведь смысловое содержание (*ratio*), обозначаемое посредством имени, есть то, что интеллект схватывает в вещи; это он обозначает с помощью голоса. И предшествующим по понятию является то, что прежде схватывается интеллектом. Но интеллект первым схватывает сущее: вот почему все познаваемо (*intelligibile*), поскольку актуально (*est actu*), как сказано в девятой книге *Метафизики*¹⁰⁵. Следовательно, сущее есть собственный объект интеллекта; оно есть первое познаваемое, как звук есть первое слышимое. Таким образом, по понятию сущее прежде, чем благо.

На первый довод следует сказать, что Дионисий устанавливает порядок Божественных имен в согласии с тем, какой смысл они выражают относительно Бога как причины. Ведь, по его словам (*О Божественных именах*, гл. 1), мы заимствуем имена Бога из творений, как именование причины – из ее действий (*ex effectibus*). Благо, поскольку оно имеет смысл желательного, имеет характер целевой причины, первой среди причин. Ведь действующее (*agens*) действует всегда ради цели, а материю к форме движет действующее. Поэтому говорят, что цель есть *причина причин*. Таким образом, в смысле причинности благо предшествует сущему, как цель форме. На этом основании среди имен, обозначающих божественную причинность, благо ставится прежде сущего.

С другой стороны, согласно платоникам, которые, не отличая материю от лишенности, называют материю не-сущим, причастность благу распространяется на большее, чем причастность сущему. Ибо первоматерия причастна благу, поскольку стремится к нему (ведь все стремится к подобному себе); однако не причастна сущему, поскольку определяется как не-сущее. Вот почему говорит Дионисий, что «благо распространяется на несуществующее».

Из этого очевидно возражение **на второй довод**. Конечно, следует сказать, что благо распространяется и на существующее, и на несуществующее не согласно предикации, а согласно причинности [не поскольку приписывается им, а поскольку может быть их причиной], если под несуществующим мы понимаем не просто то, чего совершенно нет, но то, что существует потенциально (*in potentia*), но не существует актуально (*in actu*). Ведь благо имеет смысл цели, в которой успокаивается то, что находится в актуальном состоянии, но к ней также движется то, что не находится в актуальном состоянии, но только в потенциальном. Сущее же привносит смысл только

формальной причины, либо внутренне присущей, либо как образца; а такая причинность не распространяется на то, что не находится в состоянии акта.

На третий довод следует сказать, что небытие является желательным не само по себе, но в связи с чем-то привходящим (*per accidens*), а именно, поскольку желательно устранение некоего зла, и устраняется оно посредством небытия. Устранение же зла желательно только потому, что из-за него лишаются какого-то бытия. Значит, желательным само по себе является именно бытие; а небытие лишь привходящим образом, поскольку человек стремится к какому-то бытию, лишиться которого для него невыносимо. Таким образом, в связи с чем-то привходящим небытие также называется благом.

На четвертый довод следует сказать, что жизнь и знание, и прочее тому подобное желательны такими, какими они являются актуально (*in actu*). Поэтому, стремясь к чему бы то ни было, некоторым образом стремятся к бытию. Таким образом, ничто не желательно, помимо сущего; а следовательно, ничто не есть благо, не будучи сущим.

3. Является ли все сущее благом?

Представляется, что не все сущее является благом.

1. Ведь благо добавляется к сущему, как явствует из сказанного (5, 1). Но то, что добавляет еще что-то к сущему, ограничивает его, как, например, субстанция, качество, количество и все прочее такого рода. Поэтому благо ограничивает бытие. И следовательно, не все сущее является благом.

2. Кроме того, никакое зло не является благом: «Горе тем, которые зло называют добром, и добро — злом» (Ис. 5, 20). Однако некое сущее называется злом. Следовательно, не все сущее является благом.

3. Кроме того, благо имеет смысл желаемого [того, к чему стремятся]. Но первоматерия имеет смысл не того, к чему стремятся, но лишь того, что стремится. Поэтому первоматерия не имеет смысла блага. Следовательно, не все сущее является благом.

4. Кроме того, Философ говорит в книге III *Метафизики*¹⁰⁶, что в математических объектах нет блага. Но математические объекты — нечто сущее; в противном случае о них не было бы знания. Следовательно, не все сущее есть благо.

Напротив, все сущее, если это — не Бог, есть Божие творение. Но, как сказано (1 Тим. 4, 4), «всякое творение Божие хорошо». Бог же есть высшее благо. Следовательно, все сущее есть благо.

Отвечаю: Надобно сказать, что **все сущее, поскольку оно сущее, есть благо**. Ведь все сущее, поскольку оно сущее, актуально [в состоянии акта — *in actu*] и является совершенным, поскольку всякий акт есть некоторое совершенство. Но совершенное имеет смысл желаемого и блага, как явствует из сказанного (5, 1). Откуда следует, что все сущее, как таковое, является благом.

На первый довод следует сказать, что субстанция, количество и качество, и все, что под них подводится, ограничивают сущее, прилагая сущее к некоторой чуждости, или природе. Совсем не так добавляется некое благо к сущему: оно добавляет только смысл чего-то желательного и совершенства, которое подобает самому бытию, какова бы ни была природа сущего. Поэтому благо не ограничивает сущего¹⁰⁷.

На второй довод следует сказать, что какое-либо сущее называется злым, не поскольку оно сущее, но поскольку оно не имеет некоего бытия¹⁰⁸; как, например, человек называется злым, поскольку лишен добродетели, и глаз называется дурным, поскольку лишен остроты зрения.

На третий довод следует сказать, что первоматерия как сущим является только потенциально, так и благом только потенциально. Хотя, в согласии с платониками, можно было бы сказать, что первая материя не есть сущее, поскольку к ней присоединена лишенность. Однако она некоторым образом причастна благу, а именно, самим предрасположением или готовностью к благу. И поэтому она не является чем-то желательным, [к чему стремятся], но тем, что желает.

На четвертый довод следует сказать, что математические объекты не выделяются [как имеющие место среди того, что обладает] бытием само по себе (*non subsistunt separata secundum esse*); если бы это было так, в них было бы некое благо, а именно само их бытие. Но математические объекты выделены только в смысловом отношении (*separata secundum rationem tantum*), поскольку абстрагированы от движения и от материи¹⁰⁹; а потому к ним неприменимо понятие (*ratio*) цели, которое имеет смысл [начала], приводящего в движение. И нет ничего несовместного в том, чтобы являющееся сущим лишь согласно понятию (*secundum rationem*) не включало ни блага, ни смысловых аспектов, содержащихся в понятии блага, коль скоро понятие сущего предшествует понятию блага, как выше сказано (5, 2).

4. Имеет ли благо смысл целевой причины?

Представляется, что благо имеет смысл не целевой причины, а, скорее других причин.

1. Ведь, как говорит Дионисий (*О Божественных именах*, 4), «Благо воспевается как Прекрасное»¹¹⁰. Но прекрасное имеет смысл формальной причины. Следовательно, благо имеет смысл формальной причины.

2. Кроме того, благо является само-распространяющимся, как можно понять из слов Дионисия (*О Божественных именах*, 4), где он говорит, что «благо — это то, от чего все и пребывает, и существует (*subsistunt et sunt*)»¹¹¹. Но быть распространяющимся — имеет смысл производящей причины. Следовательно, благо имеет смысл производящей причины.

3. Кроме того, по словам Августина в книге I *О христианском учении*¹¹², «поскольку Бог благ, мы существуем». Но мы получаем существование от Бога как от производящей причины. Следовательно, благо имеет смысл производящей причины.

Напротив, как говорит Философ в книге II *Физики*, «то, ради чего, — это как бы цель и благо для других [вещей]»¹¹³. Следовательно, благо имеет смысл целевой причины.

Отвечаю: Нужно сказать, что, поскольку благо — это то, к чему все стремится, а таковое имеет смысл цели, то ясно, что **благо имеет смысл цели. Однако понятие блага предполагает и смысл производящей или действующей причины, и смысл формальной причины.** Ведь мы видим, что первое в причиняющем (том, что служит причиной), является последним в причиненном (том, что вызвано этой причиной): ибо огонь прежде нагревает, а затем сообщает форму огня, тогда как в самом огне тепло следует за субстанциальной формой. В причиняющем (служащем причиной) первым идет благо и цель, которые приводят в движение производящего (*efficientem*); вторым — действие производящего, движущего к форме; третьей приходит форма. В причиненном должно быть наоборот: первой будет сама форма, благодаря которой оно есть сущее; второй в нем будет действующая сила (*virtus effectiva*), благодаря которой оно совершенно по бытию (*perfectum in esse*) (ибо что бы то ни было тогда является совершенным, когда может произвести себе подобное, как говорит Философ в книге IV *Метеорологии*¹¹⁴); третьим следует понятие блага (*ratio boni*), которое есть основание совершенства в сущем¹¹⁵.

На первый довод следует сказать, что прекрасное и благо по подлежащему суть одно и то же, ибо основываются на одном и том же, а именно на форме. Потому благо и воспевается как прекрасное. Но

они отличаются по понятию. Благо в собственном смысле соответствует желаемому: ведь именно к благу все стремится. А потому оно имеет смысл цели: ибо стремление — это как бы некое движение к вещи. Прекрасное же соотносится с познавательной силой, ибо прекрасным называется то, что приятно зрению. Прекрасное заключается в должной пропорции, поскольку чувство наслаждается вещами, в которых соблюдена должная пропорция, как подобными ему самому: ведь и чувство есть некое отношение, и всякая познавательная способность. Поскольку же познание происходит посредством уподобления, а подобие касается формы, то прекрасное в собственном смысле подпадает под понятие формальной причины.

На второй довод следует сказать: о благе говорят, что оно распространяет себя, так же, как о цели говорят, что она движет.

На третий довод следует сказать, что всякий, кто имеет волю, называется благим, если имеет благу волю: ибо посредством воли мы пользуемся всеми способностями, которые есть у нас. Потому благим называют не человека, имеющего благой [хороший] интеллект, а имеющего благу волю. Воле же соответствует цель как ее собственный объект. Таким образом, сказанное «поскольку Бог благ, мы существуем» относится к целевой причине.

5. *Состоит ли понятие блага в модусе, виде и порядке?*¹¹⁶

Представляется, что понятие блага не состоит в модусе, виде и порядке (*in modo, specie et ordine*).

1. Ведь благо и сущее различаются по понятию, как сказано выше. Однако представляется, что модус, вид и порядок относятся к понятию сущего. Ибо как сказано: «все расположил числом, весом и мерою» (Премудр. 11, 21). Но к этим трем сводятся вид, модус и порядок, потому что, как говорит Августин в книге *IV О бытии буквально*: «мера наделяет всякую вещь модусом, а число доставляет всякой вещи вид, вес же влечет всякую вещь к покою и устойчивости»¹¹⁷. Следовательно, понятие блага не состоит в модусе, виде и порядке.

2. Кроме того, сами модус, вид и порядок являются чем-то благим. Но если понятие блага состоит в модусе, виде и порядке, то модус должен будет иметь модус, вид и порядок; точно так же и вид, и порядок. И так далее до бесконечности.

3. Кроме того, зло — это лишенность модуса, вида и порядка. Но зло не устраняет полностью блага. Следовательно, понятие блага не состоит в модусе, виде и порядке.

4. Далее, то, в чем состоит понятие блага, не может называться дурным. Но говорят: дурной модус, дурной вид, дурной порядок. Следовательно, понятие блага не состоит в модусе, виде и порядке.

5. Кроме того, причинами модуса, вида и порядка служат вес, число и мера, как явствует из приведенной цитаты из Августина. Однако не все благое имеет вес, число и меру. Говорит же Амвросий¹¹⁸ в *Шестодневе*, что «природа света — быть сотворенным, но не числом, не весом и не мерой»¹¹⁹. Следовательно, понятие блага не состоит в модусе, виде и порядке.

Напротив, Августин говорит в книге *О природе блага*: «Эти три — модус, вид и порядок — находятся в вещах, созданных Богом, как некие общие блага. Таким образом, где эти три велики, там великие блага; где малы — малые блага; где их нет, нет и никакого блага»¹²⁰. Этого не было бы, если бы понятие блага не состояло в них. Следовательно, понятие блага состоит в модусе, виде и порядке.

Отвечаю: Надобно сказать, что все называется благом, поскольку оно совершенно. Ведь таково желанное [возбуждающее стремление], как было сказано. Но совершенным называется то, что не имеет никакого недостатка по модусу его совершенства. Коль скоро все является тем, что оно есть, благодаря своей форме, форма же, [с одной стороны], нечто предполагает, [т.е. чего-то требует], а [с другой стороны], нечто из нее с необходимостью следует; тогда, чтобы нечто было совершенным и благом, ему необходимо, [во-первых], иметь форму, [во-вторых,] необходимо то, что требуется для нее, и, [в-третьих], то, что следует из нее. Требуются же для [наличия] формы определение (*determinatio*) или соразмерность начал, как материальных, так и производящих ее¹²¹; это обозначается как *модус*, почему и говорится, что «мера наделяет модусом». Сама же форма обозначается как *вид*; ведь благодаря форме все подразделяется на различные виды. Поэтому говорится, что число доставляет вид, ибо определения, обозначающие вид, суть как бы числа, согласно сказанному Аристотелем в книге VIII *Метафизики*¹²². Как единица, будучи прибавлена или отнята, изменяет вид числа, так и в определениях — приложенные или отнятые видовые отличия. За формой же следует склонность к цели или к действию или к чему-либо тому подобному. Ибо все, поскольку оно существует актуально, действует и стремится к тому, что подходит ему в соответствии с его формой. И это относится к *весу* и *порядку*. **Поэтому понятие блага, поскольку оно состоит в совершенстве, состоит также в модусе, виде и порядке.**

На первый довод следует сказать, что эти три, [т.е. модус, вид и порядок], относятся к сущему, лишь поскольку оно совершенно; но в силу этого оно есть благо.

На второй довод следует сказать, что модус, вид и порядок таким же образом называются благами, как и сущими; не потому что они как бы являются сущими сами по себе, но потому что благодаря им другие вещи являются сущими и благами. Значит, нет нужды им иметь нечто иное, благодаря чему они были бы благами. Ведь они называются благами не так, как будто они чем-то другим формально определены как благие, но так, как будто ими нечто формально определяется как благое. Сходным образом белизна называется сущим не потому, что она благодаря чему-то существует, но потому, что благодаря ей нечто получает бытие сообразно чему-то (*secundum quid*), а именно бытие белым.

На третий довод следует сказать, что всякое бытие связано с некоторой формой, и потому в соответствии со всяким бытием вещи находятся ее модус, вид и порядок. Так, например, человек имеет вид, модус и порядок, поскольку он человек; подобным образом, поскольку он белый, также имеет модус, вид и порядок; и поскольку он добродетельный, и поскольку он знающий, и сообразно всему, что о нем говорится. Зло же лишает какого-то бытия, как, например, слепота лишает человека бытия зрячим. Потому она устраняет не всякий модус, вид и порядок, но лишь модус, вид и порядок, соответствующий бытию зрячим.

На четвертый довод следует сказать: по словам Августина в книге *О природе блага*, «всякий модус как таковой благо» (то же самое можно сказать о виде и о порядке). «Но дурной модус, или дурной вид, или дурной порядок называются так либо потому, что они меньше, чем им следует быть, либо потому, что принадлежат не тем вещам, которым должны принадлежать. Таким образом, они называются дурными, поскольку они неуместны и несообразны»¹²³.

На пятый довод следует сказать, что о природе света говорят как о не имеющей числа, веса и меры не просто (*simpliciter*), но в отношении к телесным вещам. Ибо сила света распространяется на все телесное, поскольку она есть активное качество первого тела, служащего источником изменений, а именно неба.

6. *Подобает ли делить благо на похвальное¹²⁴, полезное и приятное?*

Представляется, что благо не подобает делить на похвальное, полезное и приятное.

1. Ведь благо, как говорит Философ в книге I *Этики*¹²⁵, делится в соответствии с десятью категориями. Но в рамках одной категории можно найти похвальное, полезное и приятное. Следовательно, такой способ деления блага не является надлежащим.

2. Кроме того, деление всегда бывает на противоположное. Эти же три как представляется, отнюдь не противоположны: ведь похвальное приятно, а из непохвального ничто не будет полезным, что непременно было бы в случае деления на противоположности: тогда похвальное противопоставлялось бы полезному, как и Туллий говорит в книге *Об обязанностях*¹²⁶. Следовательно, названное выше деление не является надлежащим.

3. Кроме того, там, где одно имеет место в силу другого, там значимо только одно. Но полезное является благом, лишь поскольку оно приятно или похвально. Следовательно, полезное не должно противопоставляться приятному и похвальному.

Напротив, Амвросий в книге *Об обязанностях* использует такое деление блага¹²⁷.

Отвечаю: Следует сказать, что это деление, как представляется, является подобающим в случае человеческого блага. Однако, если мы рассмотрим понятие блага с более высокой и более общей точки зрения, то оказывается, что это деление подобает и благу, как таковому. Ведь нечто является благом, поскольку оно желанно [и к нему стремятся] и есть конечный пункт (*terminus*) стремления. Каково [будет] окончание этого движения, можно усмотреть, изучая движение природного тела. Движение природного тела, в соответствии с его исходным определением (*simpliciter*), оканчивается последним пунктом (*ad ultimum*); но в некотором смысле (*secundum quid*) — промежуточным пунктом, через который оно движется к последнему пункту, где оканчивается движение; он называется неким концом движения, поскольку им оканчивается некая часть движения. Последний пункт (*ultimus terminus*) движения можно рассматривать двояко: либо как ту самую вещь, к которой устремлено движение, — например, как место или форму; либо как достижение состояния покоя в этой вещи. Так и в движении к желаемому: такое желанное, которое оканчивает движение к желаемому в относительном смысле — т.е. как нечто промежуточное, через которое движение устремляется к чему-то иному, — называется *полезным*. То же, что желаемо как самое последнее, поскольку им полностью заканчивается движение к желаемому, — как некая вещь, к которой самой по себе направлено стремле-

ние, — называется *похвальным*; ибо похвальным (достойным) называется то, что желанно само по себе¹²⁸. То, что является концом движения к желаемому как достижение покоя в желанной вещи, есть *удовольствие*.

На первый довод следует сказать, что, поскольку благо по подлежащему тождественно с сущим, оно делится в соответствии с десятью категориями; но согласно его собственному понятию, ему подобает именно это деление.

На второй довод следует сказать, что это деление не есть деление на противоположные вещи, но деление по противоположным смыслам. Ведь то, собственно говоря, называется приятным, что не имеет никакого иного смысла желательности, кроме его приятности, хотя порой оно будет вредным и недостойным. Полезным же называется то, что не имеет в себе ничего, почему оно могло бы быть желаемо, но желанно оно только как приводящее к чему-то другому, как, например, принятие горького лекарства. Похвальным (достойным) называется то, что само по себе является желанным.

На третий довод следует возразить, что такое подразделение блага не предполагает, что благо одинаково всем трем предидируется однозначно¹²⁹; оно предидируется как аналогичное, в некоторой последовательности¹³⁰. Ведь прежде всего оно предидируется похвальному (достойному), во вторую очередь — приятному, в третью очередь — полезному¹³¹.

Вопрос 6 **О благодати Бога**

Далее разбирается вопрос о благодати Бога. Относительно этого обсуждаются четыре вопроса.

Во-первых, подобает ли Богу быть благим.

Во-вторых, является ли Бог высшим благом.

В-третьих, действительно ли Он один является благим по своей сущности.

В-четвертых, действительно ли все является благим божественной благодатью.

1. Подобает ли Богу быть благим?

Представляется, что быть благим не подобает Богу.

1. Ведь понятие блага состоит в модусе, виде и порядке. А это, по-видимому, не подходит Богу, потому что Бог безмерен и ни к чему не находится ни в каком отношении. Следовательно, быть благим не подобает Богу.

2. Кроме того, благо — это то, к чему все стремится. Но не все стремятся к Богу, потому что не все знают Его, стремятся же только к известному. Следовательно, быть благим не подобает Богу.

Напротив, сказано (Плач 3, 25): «Благ Господь к надеющимся на Него, к душе, ищущей Его».

Отвечаю: Надобно сказать, что быть благим главным образом подобает Богу. Ибо нечто является благим, поскольку оно желаемо. Все, однако, стремится к своему совершенству. Совершенство же и форма произведенного есть некое подобие действующего (*agentis*), так как всякое действующее производит себе подобное. Поэтому сам деятель есть желаемое и имеет смысл (*rationem*) блага: то, что в нем является желаемым, — быть причастным сходству с ним. **Поскольку же Бог есть первая производящая причина всего, ясно, что Ему подобает смысл блага и желаемого.** Оттого и Дионисий в книге *О Божественных именах* (гл. 4) приписывает благо Богу как первой производящей причине, говоря, что Бог называется благим «как Тот, от Кого (*ex quo*) все имеет свое бытие (*omnia subsistunt*)»¹³².

На первый довод следует сказать, что иметь модус, вид и порядок отвечает понятию блага, имеющего причину. Но в Боге благо находится как в причине, так что Ему присуще сообщать всему прочему модус, вид и порядок. Поэтому они находятся в Боге как в своей причине.

На второй довод следует сказать, что все, стремясь к собственному совершенству, стремится к самому Богу, поскольку совершенства всех вещей, как явствует из сказанного (4, 3), суть некие подобию божественного бытия. Из тех, что стремятся к Богу, некоторые знают Его как такового, и это свойственно разумным тварям. Другие знают что-то причастное Его благодати; это относится также и к чувственному познанию. Иные же имеют естественное стремление без знания, как бы направляемые к их целям другим высшим познающим умом¹³³.

2. *Является ли Бог высшим благом?*

Представляется, что Бог не является высшим благом.

1. Ибо высшее благо добавляет нечто к благу; иначе оно принадлежало бы всякому благу. Но все, что может быть результатом добавления к чему-то другому, является составным. Следовательно, высшее благо — нечто составное. Бог, однако, в высшей степени прост, как было показано выше (3, 7). Следовательно, Бог не есть высшее благо.

2. Кроме того, «благо — это то, к чему все стремятся», как говорит Философ¹³⁴. Но тем, к чему все стремятся, может быть только Бог, который есть цель всего [сущего]. Поэтому ничто, кроме Бога, не является благим. Это видно и из сказанного: «Никто не благ, как только один Бог» (Матф. 19, 17). Но высшим называется нечто в сравнении с другим, как, например, наиболее горячее в сравнении со всяким горячим. Следовательно, Бога нельзя назвать высшим благом.

3. Кроме того, [слово] «высшее» предполагает сопоставление. Но не относящееся к одному роду не может быть сравниваемо; так, бессмысленно говорить, что сладость больше или меньше, чем линия. Поскольку же Бог не относится к одному роду ни с каким другим благом, как явствует из сказанного выше (3, 5; 4, 3, ad 3), то представляется, что Бога нельзя назвать высшим благом по отношению к ним.

Напротив, Августин говорит в книге *О Троице*¹³⁵, что Троица Божественных Лиц «есть высшее благо, видимое только самыми чистыми душами».

Отвечаю: Надобно сказать, что Бог есть высшее благо само по себе (*simpliciter*), а не только по отношению к какому-либо роду или порядку вещей. Ведь, как сказано (6, 1), благо приписывается Богу, поскольку все совершенства, которые можно пожелать, проистекают от Него, как от первой причины. Но проистекают от Него не как от деятеля однозначного (*ab agente univoce*), что видно из вышесказанного (4, 3), но как от деятеля, который ни по виду, ни по роду не согласуется со своими произведениями. В однозначной причине (*in causa univoca*) находится подобие произведенного, и оно однородно [с произведенным]; в причине же одноименной (*in causa aequivoca*) оно находится как превосходящее [само произведение], подобно тому как тепло находится в солнце превосходящим образом по сравнению с огнем. **Итак, поскольку благо есть в Боге как в первой причине всего, которая не является однозначной, то надлежит, чтобы оно было в нем наиболее превосходящим образом. Потому Он именуется высшим благом.**

На первый довод следует сказать, что высшее благо добавляет к благу не какую-то особую, самостоятельную (*absolutam*) вещь, но только отношение. Но когда нечто говорится о Боге в отношении к творениям, то это отношение реально находится не в Боге, а в творениях; в Боге же — согласно понятию (*secundum rationem*)¹³⁶, подобно тому, как «познаваемое» говорится о чем-то соотносительно со знанием, не потому, что в познаваемой [вещи] есть отношение к нему, но потому что в знании есть отношение к познаваемому. Таким образом, нет нужды, чтобы в высшем благе была какая-то составленность; но лишь то, чего лишены другие вещи в сравнении с ним.

На второй довод следует сказать: когда говорят: «благо — это то, к чему все стремятся», то это надо понимать не так, будто какое-то одно благо для всех желанно; просто все, к чему бы ни стремились, имеет смысл блага.

Слова же «никто не благ, как только один Бог» следует мыслить применительно к благу по сущности (*de bono per essentiam*), как будет далее сказано (6, 3).

На третий довод следует сказать, что вещи, не относящиеся к одному роду, никоим образом не могут быть сравнимаемы, если они относятся к разным родам. О Боге же говорится, что Он не относится ни к одному и тому же роду с другими благами, ни к какому-либо иному роду, но что Он вне всякого рода и есть начало всякого рода. Таким образом, Он сравнивается с другими по превосходству. В этом смысле высшее благо предполагает сравнение.

3. Действительно ли только Богу присуще быть благим по своей сущности?

Представляется, что быть благим по своей сущности присуще не только Богу.

1. Ибо как единое обратимо с сущим, так и благо, что было рассмотрено выше (5, 1). Но всякое сущее является единым по своей сущности, как явствует из сказанного Философом в книге IV *Метафизики*¹³⁷. Следовательно, всякое сущее является благим по своей сущности.

2. Кроме того, если благо — это то, к чему все стремятся, тогда, поскольку само бытие желанно для всех, то само бытие какой-либо вещи и есть ее благо. Но всякая вещь является сущей по своей сущности. Следовательно, всякая вещь является благой по своей сущности.

3. Кроме того, всякая вещь является благой благодаря своей благодати. Если есть какая-нибудь вещь, которая не является благой по своей сущности, то следовало бы, чтобы ее благодать не была ее сущностью. И надлежит, чтобы эта благодать была благой, поскольку она

есть нечто сущее; и если она является благой благодаря другой благодати, то рассуждение можно повторить применительно к той другой благодати. Итак, либо это будет продолжаться до бесконечности, либо мы придем к некой благодати, которая не будет благой благодаря другой благодати. Поэтому следует отнести это к первой вещи. Следовательно, всякая вещь является благой по своей сущности.

Напротив, Боэций говорит в *Гекломадах*, что все прочее, кроме Бога, является благом по причастности. Следовательно, не по сущности.

Отвечаю: Надобно сказать, что **только Бог является благом по своей сущности.** Ибо всякая вещь называется благой, поскольку она совершенна. Совершенство же какой-либо вещи трояко. Первое — поскольку она устанавливается в своем бытии. Второе — поскольку она наделяется сверх того акциденциями, необходимыми для ее совершенной деятельности. Третье же совершенство вещи состоит в том, что она достигает чего-то иного как своей цели. Например, первое совершенство огня состоит в бытии, которое он имеет через свою субстанциальную форму; второе его совершенство состоит в теплоте, легкости, сухости и т.п.; третье же его совершенство — достижение покоя в своем собственном месте.

Это троякое совершенство не принадлежит в силу ее сущности никакой сотворенной вещи, но одному только Богу. Ведь только Его сущность есть Его бытие; Он не имеет никаких акциденций, но все, что о прочем сказывается акцидентально, присуще ему сущностно, — например, быть могущественным, мудрым и т.п., — как явствует из сказанного (3, 6). Он не подчинен также ничему иному, как своей цели; но Он сам есть конечная цель всех вещей. Итак, ясно, что один только Бог имеет всевозможное совершенство по своей сущности. Поэтому только Он один является благом по своей сущности¹³⁸.

На первый довод следует сказать, что единое не имеет смысла совершенства, но только смысл неделимости, которая принадлежит всякой вещи по ее сущности¹³⁹. Сущности простых вещей неделимы и актуально и потенциально; сущности же составных вещей неделимы только актуально. Потому надлежит, чтобы всякая вещь по своей сущности была единой, но не благой, как показано.

На второй довод следует возразить: хотя все является благом, поскольку имеет бытие, однако сущность сотворенной вещи не есть само бытие. Так что нельзя сделать вывод, что сотворенная вещь является благой по своей сущности.

На третий довод следует сказать, что благодать сотворенной вещи не есть сама ее сущность, но нечто добавленное: либо само ее существование, либо некое добавочное совершенство, либо направленность к цели. Сама благодать, добавленная таким образом, считается благой, так же, как и сущей; но считается сущей на том основании, что благодаря ей существует нечто, а не потому что она существует благодаря чему-то иному. Следовательно, на том основании считается благой, что благодаря ей нечто является благом, а не потому, что она имеет некую иную благодать, благодаря которой является благой.

4. Действительно ли все является благом божественной благодатью?

Представляется, что все является благом божественной благодатью.

1. Говорит ведь Августин в книге VIII *О Троице*: «То благо и это благо; устрани то и это и взглядишь, если можешь, в само благо; так ты увидишь Бога, благо, которое не от иного блага, но благо всякого блага»¹⁴⁰. Но все является благом благодаря присущему ему благу. Следовательно, все является благом благодаря самому благу, которое есть Бог.

2. Кроме того, как говорит Боэций в *Гекломадах*, все вещи называются благими, поскольку направлены к Богу [как своей цели], и это благодаря божественной благодати. Следовательно, все вещи благи божественной благодатью.

Напротив, все вещи благи, поскольку существуют. Но не говорят, что все существует божественным бытием, но своим собственным бытием. Следовательно, все вещи благи не божественной благодатью, но своей собственной благодатью.

Отвечаю: Следует сказать, что в вещах, находящихся в [некотором] отношении [к другим вещам], допустимо, чтобы что-то именовалось через внешнее ему¹⁴¹; так, нечто называется помещенным — от места, [в котором оно находится], и измеренным — от меры, [которую имеет]. Что же касается вещей, именуемых безотносительно [к другому] (*absolute*), об этом имеется иное мнение. Ведь Платон утверждал, что существуют обособленные виды всех вещей и что от них получают наименование индивиды, будучи как бы причастными обособленным видам; скажем, Сократ называется человеком согласно обособленной идее человека. И подобно тому, как он полагал обособленные идеи человека и лошади, которые он называл *человеком самим по себе* и *лошадью самой по себе*, так же он полагал обособленные идеи сущего и единого, которые называл сущим самим по

себе и единым самим по себе; в силу причастности им все называется сущим или единым. Однако, как он полагал, то, что является сущим самим по себе и единым самим по себе, есть высшее благо. Поскольку же благо обратимо с сущим, как и единое, то он говорил, что Бог есть само по себе благо, от которого все называется благим по причастности.

И хотя это мнение представляется неразумным в том отношении, что полагает обособленные виды природных вещей существующими самостоятельно, — что много раз показывал Аристотель, — однако это совершенно верно, что существует нечто первое, что по своей сущности есть сущее и благое, которое мы называем Богом, как показано выше (2, 3); с этим соглашается и Аристотель.

Следовательно, от первого по самой своей сущности сущего и благого все может быть названо благим и сущим, поскольку причастно ему путем уподобления, хотя и отдаленного и ушербного, как явствует из вышесказанного (4, 3). Таким образом, все именуется **благим от божественной благодати, как от первого начала-образца, действующего и целевого начала (*primo principio exemplari, effective et finali*)** всей благодати. И, тем не менее, все называется благим от присутствия ему подобия божественной благодати, которое формально является его собственной благодатью, благодаря которой оно именуется **благим**¹⁴². Итак, есть благодать одна для всего, а также многие благодати.

Отсюда очевиден ответ на приведенные выше доводы.

Вопрос 12 Каким образом Бог познается нами

Так как выше мы рассмотрели, каким образом Бог есть сам по себе, то нам остается рассмотреть, каким образом он есть в нашем познании, т.е. каким образом познается творениями.

Относительно этого ставятся тринадцать вопросов.

Во-первых: может ли какой-либо сотворенный интеллект видеть сущность Бога.

Во-вторых: усматривается ли сущность Бога интеллектом посредством какого-либо сотворенного вида.

В-третьих: может ли сущность Бога быть видима телесными очами.

В-четвертых: способна ли какая-либо сотворенная интеллектуальная субстанция видеть сущность Бога только с помощью того, что присуще ей по природе.

В-пятых. нуждается ли сотворенный интеллект в некоем сотворенном свете для того, чтобы видеть Бога.

В-шестых. действительно ли один из видящих сущность Бога видит ее совершеннее другого.

В-седьмых. может ли какой-либо сотворенный интеллект постичь сущность Бога.

В-восьмых. действительно ли какой-либо сотворенный интеллект, видящий сущность Бога, познает в ней все.

В-девятых. действительно ли то, что он там познает, он познает посредством некоего подобия.

В-десятых. одновременно ли познает он все, что видит в Боге.

В-одиннадцатых. может ли какой-либо человек в этой жизни видеть сущность Бога.

В-двенадцатых. можем ли мы в этой жизни познавать Бога посредством естественного разума.

В-тринадцатых. имеется ли в этой жизни, кроме познания посредством естественного разума, еще какое-либо познание Бога с помощью благодати.

1. Может ли какой-либо сотворенный интеллект видеть Бога в его сущности?

Представляется, что никакой сотворенный интеллект не может видеть Бога в его сущности (*per essentiam*).

1. Ведь Златоуст в своих *ТБеседах на Евангелие от Иоанна*, объясняя слова (Иоан 1, 18), говорит: «Что́ есть Бог сам в себе, того не видели не только пророки, но и ангелы, и архангелы; ибо как возможно тому, что само тварной природы, видеть нетварное?»¹⁴³ Также и Дионисий в *О Божественных именах* (гл. 1), рассуждая о Боге, говорит: «ни чувству недоступен Он, ни воображению, ни мнения нет о Нем, ни слова (*ratio*), ни знания (*scientia*)»¹⁴⁴.

2. Кроме того, все бесконечное, как таковое, непознаваемо. Но Бог бесконечен, как было показано выше (7, 1). Следовательно, Бог, как Он есть сам в себе, непознаваем.

3. Кроме того, сотворенный интеллект способен познавать только существующее: ведь первым, что подпадает схватыванию интеллектом, является сущее. Однако Бог не является существующим, но Он выше существования, как говорит Дионисий¹⁴⁵. Следовательно, Он не является познаваемым, но превышает возможности всякого интеллекта.

4. Кроме того, познающему надлежит быть в некоторой пропорции к познаваемому, так как познаваемое — это совершенство познающего. Но нет никакой пропорции между сотворенным интел-

лектом и Богом; ибо они отстоят друг от друга на бесконечность. Следовательно, сотворенный интеллект не может видеть сущность Бога.

Напротив, сказано: «Увидим Его как Он есть» (1 Иоан. 3, 2).

Отвечаю: Так как все познаваемо в силу того, что оно находится в актуальном состоянии (*in actu*), то Бог, который, поскольку Он есть в себе, есть чистый акт без всякой примеси потенциальности (*potentiae*), является познаваемым в наивысшей степени. Но то, что в себе является в наивысшей степени познаваемым, не является познаваемым для какого-либо интеллекта в силу превышения познаваемого над интеллектом; наподобие того, как солнце, в высшей степени видимое, невидимо для летучей мыши в силу превышающего [ее зрение] света. Если принять это во внимание, понятно, что никакой сотворенный интеллект не может видеть сущности Бога.

Однако это сказано неподобающим образом. Ведь если окончательное блаженство человека состоит в высшей его операции, а именно в операции интеллекта, в таком случае, коль скоро сотворенный интеллект никогда не может видеть сущность Бога, он либо никогда не смог бы достичь блаженства, либо его блаженство заключается не в Боге, а в чем-то ином. Но это несовместимо с верой. Ибо в том и есть окончательное совершенство разумной твари, что является началом ее бытия: ведь все в такой мере совершенно, в какой достигает осуществления своего начала (ср. I, 6, 1 с).

Это мнение противоречит также и доводам разума. Ведь человеку свойственно по природе желание познать причину, когда он наблюдает ее действие (*effectum*); потому и возникает в людях удивление. Если же интеллект разумной твари не может достичь первой причины вещей, это природное желание остается тщетным. **Потому следует просто признать, что блаженные видят сущность Бога.**

На первый довод следует сказать, что оба авторитета говорят о постигающем видении (*de visione comprehensionis*). Дионисий приведенный отрывок предваряет словами: «Для всех Он вообще непостижим (*universaliter incomprehensibilis*), и ни чувства ... и т.д.» И Златоуст вслед за приведенными словами добавляет: «он называет это видение истиннейшим созерцанием и постижением (*considerationem et comprehensionem*) Отца, какое только Отец имеет о Сыне»¹⁴⁶.

На второй довод следует сказать, что бесконечность, происходящая от материи, которая не завершена формой, сама по себе непознаваема: ибо всякое познание происходит через форму. Но бесконечность, которой обладает форма, не ограниченная материей, сама по себе в высшей степени познаваема (notum).

Бог бесконечен именно вторым, а не первым способом, как явствует из вышесказанного (7, 1).

На третий довод следует сказать, что Бог не в том смысле называется не существующим, как если бы Он вовсе не существовал; но в том смысле, что Он превосходит все существующее, поскольку Он есть свое бытие. Отсюда не следует, что Бог никоим образом не познаваем, но лишь что Он превосходит всякое познание; это и означает, что Он непостижим.

На четвертый довод следует сказать, что о пропорции говорят в двух смыслах. В одном смысле это — правильное отношение одной величины к другой; в этом смысле двойное, тройное и равное — виды пропорций. В другом смысле всякое отношение одного к другому называется пропорцией. В этом смысле может быть пропорция между творением и Богом, поскольку творение относится к Богу как действие к причине и как потенция к акту¹⁴⁷. Тогда сотворенный интеллект может быть соразмерен (proportionatus) для познания Бога.

2. Может ли сущность Бога усматриваться тварным интеллектом через какое-либо подобие?

Представляется, что сущность Бога может быть усмотрена тварным интеллектом через некое подобие.

1. Ибо сказано: «знаем только, что когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Иоан. 3, 2).

2. Кроме того, Августин говорит в сочинении *О Троице* (IX): «когда мы узнали Бога, появляется в нас некое подобие Богу»¹⁴⁸.

3. Кроме того, интеллект в актуальном состоянии есть актуализированное умопостигаемое, так же, как чувство в актуальном состоянии есть актуализированное ощущаемое (ср. I, 14, 2 с). Но это невозможно, если форма не сообщается чувству через некое подобие чувственно воспринимаемой вещи, а интеллекту — через подобие умопостигаемой вещи. Следовательно, если Бог в акте [созерцания] (in actu) может быть видим тварным интеллектом, то надлежит, чтобы Он был видим через некое подобие.

Напротив, Августин говорит в книге XV *О Троице*¹⁴⁹, что когда апостол говорит «видим теперь как в [тусклом] зеркале и гадательно»¹⁵⁰, «можно подумать, что именами «зеркала» и «гадания» обозначены им некоторые подобия Богу, приспособленные для Его постижения». Но видеть Бога через Его сущность — это видение не гадательное или как в зеркале, но противоположное этому. Следовательно, божественная сущность не усматривается через подобия.

Отвечаю: Следует сказать, что для созерцания — как чувственно-го видения, так и умозрения — требуются: во-первых, способность созерцания, во-вторых, соединение видимой вещи со взором [видящего]. Ибо видение актуализируется только благодаря тому, что видимая вещь некоторым образом есть в видящем. Относительно телесных вещей очевидно, что видимая вещь не может находиться в видящем посредством самой своей сущности, но только через некое подобие; так, например, в глазу есть подобие камня, посредством которого видение актуализируется, но не сама субстанция камня. Если бы одна и та же вещь была и началом способности созерцания, и видимой вещью, то от этой вещи созерцающий должен был бы получить и способность видеть, и форму, посредством которой он видит.

Очевидно, что [это приложимо к Богу, ибо] Бог, с одной стороны, является виновником способности умосозерцания, а с другой — может быть созерцаем интеллектом. Поскольку же имеющаяся у твари способность умосозерцания не есть сущность Бога, остается только, чтобы было некое приобщенное (*participata*) подобие Его, которое есть первый интеллект. Поэтому постигающая способность твари также называется умопостигаемым светом, как бы происходящим от первого света: либо она мыслится как естественная способность, либо как некое добавочное совершенство, привносимое благодатью или славой. Для видения Бога требуется, таким образом, некое подобие в отношении способности созерцания, и именно через него интеллект оказывается действенным для созерцания Бога.

Что же касается [божественной сущности как некой] видимой вещи, которая должна каким-то образом соединиться с видящим, то [в этом плане] божественная сущность не может быть видима ни через какое тварное подобие. Во-первых, потому что высшее, как говорит Дионисий в сочинении *О Божественных именах* (гл. 1), никоим образом не может быть познаваемо через подобия низшего порядка: так, через телесный вид (*per speciem corporis*) нельзя познать сущность бестелесной вещи. Тем более невозможно через какой бы то ни было тварный вид (*per speciem creatam*) видеть сущность Бога¹⁵¹.

Во-вторых, потому что сущность Бога есть само Его бытие, как было показано выше (3, 4); но это не свойственно никакой тварной форме. Следовательно, никакая тварная форма не может быть подобием, репрезентирующим для видящего божественную сущность.

В-третьих, потому что божественная сущность есть нечто необъятное, превосходящим способом содержащее в себе все, что может представить себе или постичь тварный интеллект. Но это никоим образом не может быть репрезентировано посредством какого-либо тварного вида; ибо всякая тварная форма является ограниченной в отношении либо разума, либо силы (*virtutis*), либо самого бытия, либо еще чего-либо в этом роде. Потому сказать, что Бог видим через подобие, — значит сказать, что божественную сущность видеть невозможно. Но это ошибочно.

Итак, следует сказать следующее: **чтобы видеть сущность Бога, требуется некое подобие в отношении способности видеть, а именно, свет славы**, приспособляющий интеллект к тому, чтобы видеть Бога; об этом свете говорится в *Псалме* (35, 10): «в свете Твоем узрим свет». **Но божественную сущность невозможно видеть через некое тварное подобие**, которое репрезентировало бы саму божественную сущность, как она есть в себе.

На первый довод следует заметить, что этот текст Писания говорит о подобии, которое [возникает] через приобщение свету славы.

На второй довод надобно сказать, что Августин говорит тут о познании Бога, которое имеется в этой жизни.

На третий довод следует сказать [следующее]. Божественная сущность есть само бытие. Поэтому, как другие умопостигаемые формы, которые не суть их собственное бытие, объединяются с интеллектом как бытие чем-либо [определенным], посредством чего они и придают форму самому интеллекту, и переводят его в актуальное состояние; подобно тому и божественная сущность объединяется с тварным интеллектом, как актуальное постижение, делая его через самое себя актуальным постижением.

3. Может ли божественная сущность быть видима телесными очами?

Представляется, что божественная сущность может быть видима телесными очами.

1. Сказано ведь: «я во плоти моей узрю Бога» и т.д. (Иов 19, 26); и «я слышал Тебя слухом уха, а теперь око мое видит Тебя» (Иов 42, 5)¹⁵².

2. Кроме того, Августин говорит в *О граде Божием*, в последней книге, глава 29: «Итак, сила тех глаз»¹⁵³, а именно, прославленных, «будет превосходнее, не в том смысле, что зрение их станет острее, каково, как некоторые утверждают, зрение змей и орлов (ибо и с такою острою зрения животные эти не могут видеть ничего, кроме телесного), но в том, что они будут видеть и бестелесное»¹⁵⁴. Но тот, кто может видеть бестелесное, может подняться и до видения Бога. Следовательно, глаза [святых] в славе могут видеть Бога.

3. Кроме того, человек может видеть Бога очами воображения; говорит ведь Исайя: «Видел я Господа, сидящего на престоле» (Ис. 6, 1). Но воображаемое видение берет начало в ощущении: ведь фантазия — это «движение, производимое ощущением, как актом», как сказано в III книге *О душе*¹⁵⁵. Следовательно, Бог может быть видим чувственным зрением.

Напротив, Августин говорит в книге *О созерцании Бога к Паулину*: «Бога не видел никто никогда, ни в этой жизни, как Он есть, ни в ангельской жизни, как то, что можно видеть телесным зрением»¹⁵⁶.

Отвечаю: Следует сказать, что **Бога невозможно видеть чувством зрения, или каким-либо иным чувством или чувственной способностью.** Ведь всякая способность такого рода есть акт телесного органа, как будет показано ниже (см. 12, 4). Акт же соразмерен тому, чего он есть акт. Поэтому никакая такого рода способность не может выйти за пределы телесного. Но Бог бестелесен, как было показано выше (3, 1), и потому Он не может быть видим ни чувством, ни воображением, но только интеллектом.

На первый довод следует сказать, что, когда говорится «во плоти моей узрю Бога, Спасителя моего», это не означает, что Бог будет видим плотскими очами, но что [тот человек], будучи во плоти, после Воскресения, увидит Бога.

Подобным образом, когда говорится: «теперь око мое видит Тебя», мыслится око ума; как и Апостол говорит: «Чтобы дал вам Духа мудрости к познанию Его, да просветятся очи сердца вашего» (Ефес. 1, 17-18)¹⁵⁷.

На второй довод следует сказать, что Августин в приведенном отрывке говорит предположительно и в форме условного высказывания. Это явствует из того, что было сказано им прежде [цитированного отрывка]: «Таким образом, совсем иными будут способности», а именно глаза [святых] в славе, «если ими увидят они ту бесте-

лесную природу»¹⁵⁸. А в дальнейшем объясняет это, говоря: «Весьма заслуживает веры, что мы увидим тогда мировые тела нового неба и новой земли, чтобы с яснейшей очевидностью видеть Бога вездесущим и управителем также и телесной вселенной; не так, как теперь «невидимое Его через рассматривание творений видимо» (Римл. 1, 20); но так, как относительно окружающих людей, живых и явно выказывающих жизненные движения, мы не только верим, что они живы, но и видим это»¹⁵⁹. Из этого явствует, что таким же образом, по его мысли, глаза [святого] в славе узрят Бога, как теперь наши глаза видят чью-либо жизнь. Но жизнь видима телесными очами не как нечто зримое само по себе, но как воспринимаемое чувством лишь по совпадению¹⁶⁰: таковое же познается не чувством, но, сразу же вместе с чувством, другой какой-то познавательной способностью. Если же, когда зрению предстоят тела, божественное присутствие тотчас же познается из них посредством интеллекта, то для этого имеются две причины: а именно, пронизательность [того] интеллекта и сияние божественной славы в обновленных телах.

На третий довод следует сказать, что в воображаемом видении не усматривается сущность Бога; но в воображении формируется некая форма, представляющая Бога согласно подобию в каком-то отношении; так, в Божественных Писаниях божественное иносказательно описывается через чувственно воспринимаемые вещи.

4. Может ли какой-либо тварный интеллект видеть божественную сущность посредством того, что присуще ему по природе (per sua naturalia)?

Представляется, что какой-либо тварный интеллект может видеть божественную сущность посредством того, что присуще ему по природе.

1. Говорит ведь Дионисий в сочинении *О Божественных именах* (гл. 4), что ангел есть «зеркало (speculum) чистое, светлейшее, воспринимающее всю, если позволительно сказать, красоту Бога»¹⁶¹. Но всякая [отображенная] вещь видима, если видимо ее отображение (speculum). Следовательно, если ангел посредством присущего ему по природе постигает самого себя, то представляется, что посредством присущего ему по природе он постигает также божественную сущность.

2. Кроме того, в наибольшей степени видимое оказывается наименее видимым для нас в силу недостаточности, [ущербности] нашего видения, телесного ли зрения, или умосозерцания. Но ангельский интеллект не испытывает никакого недостатка. Таким образом, по-

скольку Бог сам по себе (*secundum se*) является наиболее умопостигаемым, то представляется, что Он наиболее постижим для ангела. Если же другие умопостигаемые вещи ангел может постичь посредством того, что присуще ему по природе, то тем более Бога.

3. Кроме того, телесное чувство неспособно подняться к постижению бестелесной сущности, поскольку она превосходит его природу. Стало быть, если видеть Бога через Его сущность – выше природы всякого тварного интеллекта, то, по-видимому, ни для какого тварного интеллекта недостижимо видение сущности Бога. Но это ошибочно, как явствует из вышесказанного (12, 1). Следовательно, тварному интеллекту, как представляется, по природе присуще видение божественной сущности.

Напротив, сказано: «Дар Божий – жизнь вечная» (Рим. 6, 23). Но вечная жизнь состоит в видении божественной сущности, согласно словам: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога» (Иоан. 17, 3) и т.д. Следовательно, видеть сущность Бога возможно для тварного интеллекта по благодати, а не по природе.

Отвечаю: Следует сказать, что невозможно, чтобы какой-то тварный интеллект видел сущность Бога посредством того, что присуще ему по природе. Ведь познание происходит в силу того, что познаваемое находится в познающем. Но познаваемое находится в познающем сообразно модусу познающего. Поэтому познание во всяком познающем отвечает модусу его природы. Если же модус бытия какой-то познаваемой вещи превосходит модус природы познающего, тогда познание такой вещи будет превышать природу этого познающего.

Модусы бытия вещей многообразны. Существуют вещи, природа которых может иметь место только в этой индивидуальной материи; такого рода все телесное. Существуют другие вещи, природы которых являются существующими сами по себе, а не в какой-либо материи; они, однако, не являются своим собственным бытием, но являются имеющими бытие. Таковы бестелесные субстанции; мы называем их ангелами. Одному только Богу свойствен [особый] модус бытия: быть самому своим самосущим бытием.

Итак, познавать то, что имеет бытие только в индивидуальной материи, сопринородно нам; потому что наша душа, посредством которой мы познаем, является формой некоторой материи. Она обладает двумя познавательными способностями. Одна есть акт некоего телесного органа, и ей сопринородно познавать вещи, поскольку они

суть в индивидуальной материи; вот почему чувство познает только единичное. Другая же познавательная способность — это интеллект, который не является актом никакого телесного органа. Поэтому посредством интеллекта нам соприродно познавать природы, которые имеют бытие только в индивидуальной материи, однако не поскольку они существуют в индивидуальной материи, но поскольку абстрагированы от нее через рассмотрение интеллекта¹⁶². Поэтому с помощью интеллекта мы можем познавать общее в такого рода вещах; а это превышает способность чувства.

Ангельскому же интеллекту соприродно познавать природы, существующие не в материи¹⁶³. Это выше естественной способности человеческого интеллекта, пока душа человека, в его теперешней жизни, соединена с телом¹⁶⁴.

Итак, познавать самосущее бытие (*ipsum esse subsistens*) соприродно только божественному интеллекту¹⁶⁵ и это превышает естественную способность всякого тварного интеллекта: ибо никакая тварь не есть ее собственное бытие, но имеет бытие приобщенное. **Итак, тварный интеллект может видеть Бога через Его сущность (*per essentiam*), только если Бог по своей благодати присоединится к тварному интеллекту, как доступный его постижению.**

На первый довод следует сказать, что ангелу соприроден этот способ познания Бога, а именно, чтобы он познавал Бога через подобие Ему, сияющее в самом ангеле¹⁶⁶. Но познавать Бога через какое-либо тварное подобие — не значит познавать сущность Бога, как показано выше (12, 2). Так что отсюда не следует, что ангел может познавать сущность Бога посредством присущего ему по природе.

На второй довод следует сказать, что интеллект ангела не имеет никакого недостатка, если недостаток взять в смысле лишения (*privative*), а именно, что ему недостает того, что он должен иметь. Если же взять его в отрицательном смысле (*negative*), то всякая тварь оказывается недостаточной в сравнении с Богом, так как не имеет того высочайшего совершенства, которое находится в Боге.

На третий довод следует сказать, что чувство зрения, поскольку оно всецело материально, никоим образом не может быть поднято до [видения] чего-либо имматериального¹⁶⁷. Но интеллект, наш или ангельский, поскольку он по природе некоторым образом отделен от материи и поднят над ней, благодатью может быть возведен за пределы своей природы к чему-то более высокому. Знаком этого является следующее. Тогда как зрение никоим образом не может познавать абстрактно [отдельно — *in abstractione*]) то, что познает конкретно [как

данное в соединении — in concretion], ибо воспринимать природу оно может единственным образом, только как *эту* [природу]¹⁶⁸, наш интеллект может абстрактно рассматривать то, что познает как соединенное¹⁶⁹. Ведь даже если он познает вещь, имеющую форму в материи, однако разлагает составное, расторгая то и другое, и рассматривает самое форму как таковую. Подобным образом интеллект ангела, хотя ему соприродно познавать конкретное бытие в некоторой природе, [т.е. бытие, соединенное с некоторой природой,] может, однако, выделить само бытие посредством интеллекта, в то время как познает, что он сам — одно, а его бытие — другое. А поэтому, поскольку тварный интеллект по своей природе создан был, чтобы схватывать конкретную форму [форму, соединенную с бытием] и конкретное бытие [бытие, соединенное с формой] абстрактно, по способу некоего расторжения [разложения; resolutionis], то он может быть поднят благодатью к тому, чтобы познавать обособленную самосушную субстанцию (substantiam separatam subsistentem) и обособленное пребывающее бытие (esse separatam subsistens)¹⁷⁰.

5. Нуждается ли тварный интеллект в каком-либо сотворенном свете для того, чтобы видеть сущность Бога?

Представляется, что тварный интеллект для того, чтобы видеть сущность Бога, не нуждается ни в каком сотворенном свете.

1. Ведь среди чувственно воспринимаемых вещей то, что само по себе светится, не нуждается в ином свете, чтобы быть видимым; то же самое приложимо и к умопостигаемым вещам. Но Бог есть умопостигаемый свет. Следовательно, Он видим не посредством какого-либо сотворенного света.

2. Кроме того, если Бог видим через [нечто] посредствующее, то видим не через сущность. Но если Он видим посредством некоего тварного света, стало быть, видим через посредствующее. Следовательно, Бог видим не через сущность.

3. Кроме того, ничто не препятствует тому, чтобы нечто тварное для какой-то природы было естественным. Если же сущность Бога видима посредством некоего тварного света, то этот свет может быть естественным для какой-то природы. Тогда эта природа не нуждается ни в каком другом свете для того, чтобы видеть Бога. Но это невозможно. Следовательно, не является необходимым, чтобы всякой твари для видения сущности Бога требовался дополнительный свет.

Напротив, сказано: «В свете Твоем узрим свет» (Псал. 35, 10)¹⁷¹.

Отвечаю: Следует сказать [так]: Все, что возводится к чему-то превышающему его природу, должно быть упорядочено неким расположением, которое сверх его природы; так, например, чтобы воздух принял форму огня, надо, чтобы он был упорядочен неким расположением к такой форме. Но когда некий тварный интеллект видит Бога через Его сущность, сама сущность Бога становится умопостигаемой формой интеллекта. Поэтому ему должно быть придано некое дополнительное сверхъестественное расположение для того, чтобы ему подняться на такую высоту¹⁷². Таким образом, поскольку естественной способности (*virtus*) интеллекта недостаточно для видения сущности Бога, как было показано (12, 4), необходимо, чтобы по божественной благодати прибавилась ему все превышающая сила умопостижения (*superaccrescat ei virtus intelligendi*). Это приращение постигающей силы мы называем просветлением интеллекта; как и само умопостигаемое называется светом (*lumen vel lux*). Это — свет, о котором говорится [как о славе Божией в словах] (Откр. 21, 23): «слава Божия осветила его»¹⁷³, т.е. осветила град блаженных, видящих Бога. И благодаря этому свету делаются обоженными (*deiformes*), т.е. подобными Богу, согласно сказанному: «Когда откроется, будем подобны Ему, и увидим Его, как Он есть» (1 Иоан. 3, 2)¹⁷⁴.

На первый довод следует сказать, что сотворенный свет необходим для видения сущности Бога не потому, что посредством этого света становится умопостигаемой сущность Бога, которая сама по себе является умопостигаемой; он необходим для того, чтобы интеллект стал способным к постижению, таким же образом, как способность становится способнее к действию благодаря навыку¹⁷⁵. Подобным же образом и телесный свет необходим, чтобы видеть внешние [объекты], поскольку он делает среду прозрачной актуально, так что она может быть движима цветом.

На второй довод следует сказать, что этот свет требуется для созерцания сущности Бога не так, как если бы это было подобие, в котором усматривается Бог; но поскольку он есть как бы некое совершенство интеллекта, дающее ему большую силу, чтобы видеть Бога. Потому можно сказать что этот свет есть не такой посредник, в котором (*in quo*) можно созерцать Бога, но такой, при котором (*sub quo*) Бог может быть созерцаем. Так что этим не отменяется непосредственность созерцания Бога.

На третий довод следует сказать, что расположение к форме огня может быть естественным только для того, что имеет форму огня. Поэтому свет славы мог бы быть естественным для творения, только

если бы творение имело божественную природу, что невозможно. Действием этого света разумная тварь становится обоженной, как было сказано.

6. Действительно ли один из видящих сущность Бога видит ее совершеннее, чем другой?

Представляется, что нет того, чтобы один из видящих сущность Бога видел ее совершеннее, чем другой.

1. Говорится ведь: «увидим Его, как Он есть» (1 Иоан. 3, 2). Но сам Он одинаков. Значит, всеми видим одинаково. А следовательно, ни более, ни менее совершенно.

2. Кроме того, Августин говорит в книге *О 83 различных вопросах*¹⁷⁶, что одну и ту же вещь один не может постигать в большей степени, чем другой. Но все созерцающие Бога через Его сущность, постигают Его сущность: Бог ведь созерцается интеллектом, а не чувством, как было рассмотрено выше (12, 3). Поэтому нет того, чтобы один из созерцающих божественную сущность видел ее яснее, чем другой.

3. Кроме того, если что-то одно усматривается совершеннее, чем другое, это может быть обусловлено либо видимым объектом, либо способностью созерцания, которой обладает созерцающий. Если видимым объектом, – то благодаря тому, что объект более совершенно воспринимается созерцающим, а именно, благодаря более совершенному подобию. В данном случае это не имеет места: ведь Бог не посредством некоего подобия, а посредством своей сущности присутствует в интеллекте того, кто созерцает Его сущность. Итак, остается одна возможность: если один видит Его совершеннее, чем другой, то это происходит в силу различной способности умосозерцания. Из этого вытекает, что тот, чья способность умосозерцания от природы выше, видит Бога более ясно. Но это несовместимо с тем, что людям обещано равенство с ангелами в блаженстве.

Напротив, вечная жизнь состоит в созерцании Бога, согласно словам (Иоан. 17, 3): «сия же есть жизнь вечная» и т.д. Следовательно, если все в равной мере увидят сущность Бога, то в вечной жизни все будут равны. Но противоположное этому говорит Апостол: «и звезда от звезды разнится в славе» (1 Кор. 15, 41).

Отвечаю: Следует сказать, что среди созерцающих Бога через Его сущность один увидит ее совершеннее, чем другой. И не оттого, что один будет видеть через более совершенное подобие Бога, чем другой; ибо то видение, как было показано (12, 2), вообще будет не через посредство какого-то подобия. Но так произойдет оттого, что интеллект

одного будет иметь большую силу (virtus) или способность (facultas) к созерцанию Бога, чем интеллект другого. Способность же видеть Бога принадлежит тварному интеллекту не в силу его природы, но благодаря свету славы, который приводит интеллект в состояние некоей обожженности (in quadam deiformitate), как явствует из вышесказанного. Поэтому **чем больше интеллект приобщается к свету славы, тем совершеннее видит Бога. Но больше приобщен к свету славы тот, в ком больше любви**¹⁷⁷: ибо где сильнее любовь, там сильнее желание [любимого], а желание каким-то образом делает желающего способным и находящимся в готовности к принятию желанного. Поэтому в ком будет больше любви, тот совершеннее будет видеть Бога и будет блаженнее.

На первый довод, таким образом, следует сказать, что, когда говорится «увидим Его, как Он есть», то наречие «как» характеризует способ (modus) видения со стороны видимой вещи; т.е. смысл этого таков: мы «увидим, что Он есть так, как есть», потому что увидим самое Его бытие, которое есть Его сущность. Но это слово не характеризует способ видения со стороны видящего; [если бы это было так], это означало бы, что совершенный способ видения будет таким, каков в Боге совершенный способ бытия¹⁷⁸.

Отсюда очевидно также и возражение **на второй довод**. Ведь когда говорится, что одну и ту же вещь один не постигает лучше, чем другой, то это верно, если относится к модусу постигаемой вещи; ибо если кто-нибудь мыслит, что вещь существует иначе, чем она существует, то он мыслит не истинно. Но это не верно, если относится к модусу постижения: ибо постижение одного совершеннее, чем постижение другого.

На третий довод следует сказать, что различие видения не будет обусловлено объектом, потому что всем будет предстоять один и тот же объект, а именно, сущность Бога; не будет обусловлено и различной приобщенностью к объекту посредством различных подобиий. Но оно будет обусловлено различной способностью [каждого] интеллекта, и не естественной способностью, но просветленной способностью интеллекта [святых в славе], как было сказано¹⁷⁹.

7. Постигают ли Бога созерцающие Его через Его сущность?

Представляется, что созерцающие Бога через Его сущность постигают Бога.

1. Ведь Апостол говорит: «но стремлюсь, не постигну ли каким-то образом и я» (Филип. 3, 12)¹⁸⁰. И не напрасно он стремился, ибо сам он говорит: «я бегу не так, как на неверное¹⁸¹» (1 Кор. 9, 26). Стало быть, сам он постигает; а также и другие, кого он приглашает, говоря: «так бегите, чтобы постичь» (1 Кор. 9, 24)¹⁸².

2. Кроме того, как говорит Августин в книге *О созерцании Бога к Паулину*, «постигается то, что созерцается все как целое, так что ничто из него не укрывается от созерцающего»¹⁸³. Но если Бог созерцается через свою сущность, он созерцается весь, и ничто в Нем не укрывается от созерцающего, поскольку Бог прост. Таким образом, кто бы ни созерцал Его через Его сущность, постигает его.

3. Если сказать, что Он созерцаем весь, как целое (totum), но не вполне (totaliter), то против этого [можно возразить так]. «Вполне» относится и модусу созерцающего, [т.е. способу, каким созерцающий созерцает], и к модусу созерцаемой вещи, [т.е. способу бытия созерцаемой вещи]. Но тот, кто видит Бога через Его сущность, видит его вполне, если [это слово] означает модус созерцаемой вещи: ибо он видит Бога, как Он есть, что уже было сказано (12, 6, ad 1). Подобным образом, он видит Его вполне, если [это слово] означает модус созерцающего: ибо его интеллект всей силой будет созерцать сущность Бога. Так что, кто бы ни созерцал Бога через Его сущность, будет созерцать Его всецело. Следовательно, он постигнет Его.

Напротив, сказано: «Сильнейший, великий, могущественный, Господь воинств имя Тебе; великий в совете и непостижимый мыслью» (Иерем. 32, 18-19)¹⁸⁴. Следовательно, Его нельзя постичь.

Отвечаю: Следует сказать, что невозможно никакому тварному интеллекту постичь Бога. «Коснуться же как-нибудь умом Бога – великое блаженство», как говорит Августин¹⁸⁵.

Чтобы это стало очевидно, надобно знать, что постигается [становится понятным] то, что познается совершенным образом. Но познается совершенным образом то, что познается настолько, насколько оно познаваемо. Поэтому, если то, что познаваемо посредством доказательного знания¹⁸⁶, приобретает мнение, полученным из некоего вероятного основания¹⁸⁷, то оно не понято. Скажем, если утверждение, что треугольник имеет три угла, равных в сумме двум прямым, кто-то знает из доказательства, то он понимает его; если же кто-нибудь принимает это как вероятное мнение, ввиду того, что его придерживаются мудрые люди или многие люди, то он не понимает этого утверждения, потому что достигает его не тем совершенным способом познания, каким ему подобает быть познанным.

Однако никакой тварный интеллект не может достичь такого совершенного способа познания божественной сущности, каким ей подобает быть познанной. Что это так, очевидно. Ведь все познаваемо таким образом, каким оно есть актуально сущее (ens actu). Стало

быть, Бог, чье бытие бесконечно, как было показано выше (7, 1), познаваем бесконечным образом. Но никакой тварный интеллект не может познавать Бога бесконечным образом. Ведь тварный интеллект постольку познает божественную сущность более или менее совершенно, поскольку исполнен [озарен] больше или меньше светом славы. **Поскольку же сотворенный свет славы, воспринятый в какой бы то ни было тварный интеллект, не может быть бесконечным, то невозможно, чтобы какой-либо тварный интеллект познавал Бога бесконечным образом. Следовательно, невозможно, чтобы он постигал Бога.**

На первый довод следует, таким образом, сказать, что слово «постижение» (comprehensio) сказывается в двух смыслах. Во-первых, в строгом и собственном смысле, когда нечто содержится в постигающем. Таким постижением Бог никоим образом не постигается, ни интеллектом, ни чем-либо еще; ведь, поскольку он бесконечен, то ни в чем конечном не может содержаться, так чтобы конечное охватывало Его бесконечным образом, как и Он сам существует бесконечным образом. В этом смысле мы говорим о постижении в данном параграфе.

Во-вторых, «постижение» [или «схватывание»] берется в более широком смысле, когда постижение противоположно «преследованию». Ведь о том, кто настигает кого-либо, когда уже держит его, говорят, что он схватывает того. Вот таким образом Бог схватывается [постигается] блаженными, согласно словам: «ухватила за него, и не отпустила его» (Песн. 3, 4). В этом смысле надо понимать и те выдержки, где Апостол говорит о постижении.

В таком смысле постижение [схватывание] — это одно из трех дарований души, которое соответствует надежде; так же как созерцание — вере, а наслаждение — любви. Ведь не все, что созерцаемо нами, удерживается нами и имеется у нас; ибо видимы бывают порой вещи на расстоянии, или те, что находятся вне пределов досягаемости для нас. И среди тех, которыми обладаем, не всеми наслаждаемся: либо потому, что не находим в них удовольствия; либо потому, что они не являются последней целью нашего желания, так, чтобы исполнить и успокоить наше желание. Но эти три вещи блаженные находят в Боге: потому что и созерцают Его; и, созерцая, обладают Им как присутствующим; и обладая, наслаждаются Им как последней целью, насыщающей их желание.

На второй довод надо сказать, что Бог называется непостижимым не потому, что в Нем есть нечто, что не видимо; но потому, что Он не столь совершенно видим, как способен быть видимым. Так,

когда какое-то доказуемое утверждение познается посредством некоего вероятного умозаключения, это не означает, что в нем есть нечто, что не познается: либо субъект, либо предикат, либо соединение (compositio)¹⁸⁸; но все в целом познается не столь совершенно, как способно быть познанным. Поэтому Августин, определяя постижение, говорит, что «целое постигается созерцанием, когда созерцается так, что ничто из него не укрывается от созерцающего; или чьи границы обозримы»¹⁸⁹; ведь границы какой-либо вещи обозреваются, когда доходят до конца на пути познания этой вещи.

На третий довод следует сказать, что слово «*вполне*» относится к модусу объекта [т.е. способ бытия объекта]; причем [возражение на этот довод, состоящее в том, что Бог созерцаем весь как целое, но не вполне, следует понимать] не в том смысле, что не весь способ бытия объекта (totus modus obiecti) подпадал бы под познание, но так, что модус объекта не является модусом познающего. Таким образом, созерцающий Бога через Его сущность, усматривает в Нем то, что Он существует бесконечно и [должен быть] познаваем бесконечно. Но этот бесконечный модус не окажется у созерцающего, а именно, чтобы он сам познавал бесконечно. Подобным образом, кто-нибудь может иметь вероятное знание, что некое утверждение доказуемо, хотя он и не знает его доказательства.

8. Действительно ли те, кто созерцает Бога через Его сущность, созерцают в Боге все?

Представляется, что те, кто созерцает Бога через Его сущность, созерцают в Боге все.

1. Говорит ведь Григорий в IV книге *Собеседований*: «Чего же не видят те, кто видит всевидящего?»¹⁹⁰. Но Бог является всевидящим. Следовательно, те, кто видит Бога, видят все.

2. И еще. Всякий, кто видит зеркало, видит то, что отражается в зеркале. Но все, что происходит или может произойти, сияет в Боге, как в некоем зеркале: ведь Он все познает в себе самом (ср. I, 14, 5). Следовательно, всякий, кто видит Бога, видит все, что существует и что может произойти.

3. Кроме того, тот, кто мыслит нечто большее, может мыслить и меньшее, как говорится в III книге *О душе*¹⁹¹. Но все, что Бог делает или может сделать, меньше, чем Его сущность. Следовательно, всякий, кто созерцает умом (intelligit) Бога, может созерцать умом все, что Бог делает или может сделать.

4. Кроме того, разумное творение по своей природе желает все знать. Если же, созерцая Бога, не все знает, его естественное желание не успокаивается; и тогда, созерцая Бога, он не будет блаженным. Но это ни с чем несообразно. Таким образом, созерцая Бога, созерцающий знает все.

Напротив, ангелы видят Бога через Его сущность, и однако не знают все. Ведь низшие ангелы очищаются высшими от незнания, как говорит Дионисий в сочинении *О небесной иерархии* (гл. 7)¹⁹². Они также не знают будущих случайных событий и помышлений [человеческих] сердец; это принадлежит одному только Богу. Следовательно, созерцающие сущность Бога, не видят все.

Отвечаю: Следует сказать, что тварный интеллект, созерцая божественную сущность, не видит в ней все, что делает или может сделать Бог. Ясно, что если нечто созерцаемо в Боге, то оно созерцаемо так, как оно есть в Нем. Но все прочие вещи находятся в Боге так, как следствие виртуально (*virtute*) находится в своей причине. Таким образом, все прочие вещи созерцаемы в Боге, как следствие в своей причине. Очевидно, однако, что чем совершеннее созерцание какой-либо причины, тем больше ее следствий можно усмотреть в ней. Тот, у кого интеллект более высокий, [т.е. в большей степени отделенный от материального, поднятый более высоко — *elevatum*], коль скоро выставлено одно начало [или посылка] доказательства, сразу же получает из него знание многих заключений; тому, чей интеллект более слаб, это не удастся, и ему следует объяснять их по отдельности. Поэтому познавать в причине все следствия этой причины и все обоснования (*rationes*) этих следствий может только тот интеллект, который постигает (*comprehendit*) причину вполне, [т.е. во всей полноте]. Однако никакой тварный интеллект не может вполне постигать Бога, как было показано (12, 7). Следовательно, никакой сотворенный интеллект, созерцая Бога, не может познавать все, что Бог делает или может сделать: ведь это означало бы — постичь Его силу (*virtutem*). Но какой-либо интеллект может познать настолько больше из того, что Бог делает или может сделать, насколько совершеннее он созерцает.

На первый довод следует, таким образом, сказать: Григорий имеет в виду полноту¹⁹³ объекта, т.е. Бога, когда он говорит, что Бог, как Он есть в себе, исчерпывающим образом (*sufficienter*) содержит в себе все и показывает. Но из этого вовсе не следует, что всякий созерцающий Бога познает все; ибо он созерцает Его несовершенно.

На второй довод следует сказать, что если кто видит зеркало, то не обязательно, чтобы он видел все в зеркале, разве что он своим созерцанием постигал бы зеркало.

На третий довод следует сказать, что, хотя созерцать Бога — это больше, чем созерцать все прочее, однако так видеть Бога, чтобы познавать в Нем все, — это больше, чем видеть Его так, чтобы познавать в Нем не все, но большее или меньшее [количество вещей]. Ведь уже показано, что многочисленность познаваемого в Боге соответствует способу созерцания Бога, будет ли он более или менее совершенным.

На четвертый довод следует сказать, что естественное желание разумной твари состоит в том, чтобы знать все то, что относится к совершенству интеллекта; а это виды и роды и их умпостигаемые причины (rationes), которые усмотрит в Боге всякий, созерцающий божественную сущность. Но познавать прочие единичные [вещи], их мысли и поступки, не относится к совершенству тварного интеллекта, и стремиться к этому — не будет его естественным желанием; равно как и желать познавать то, что еще не существует, но может быть создано Богом. А если бы был созерцаем только Бог, Кто есть источник и начало всего бытия и истины, то Он столь полно осуществил бы естественное желание знать, что созерцающий ничего иного не искал бы и был блажен. Потому и говорит Августин в книге V *Исповеди*: «Несчастен человек, который, зная все», а именно, творения, «не знает Тебя; блажен, кто знает Тебя, даже если он не знает ничего другого. Ученого же, познавшего Тебя, сделает блаженнее не его наука, но через Тебя одного он блажен»¹⁹⁴.

9. Усматривается ли посредством некоего подобия то, что видит в Боге созерцающий божественную сущность?

Представляется, что видимое в Боге тем, кто созерцает божественную сущность, усматривается им посредством некоего подобия.

1. Ведь всякое познание происходит через уподобление познающего познаваемому: так, интеллект, поскольку он в актуальном состоянии (intellectus in actu), оказывается [чем-то] умпостигаемым, каково оно в актуальном состоянии (intellectum in actu), а чувство, поскольку оно в актуальном состоянии, — чувственно воспринимаемым, каково оно в актуальном состоянии; ибо интеллект получает форму (informatur) от подобия этого умпостигаемого, как зрачок — от подобия цвета. Таким образом, если интеллект того, кто созерцает Бога через Его сущность, постигает в Боге какие-то творения, то он должен получать форму от их подобий.

2. Кроме того, то, что мы видели прежде, мы удерживаем памятью. Но Павел, видевший, будучи восхищен, сущность Бога, как говорит Августин в сочинении *О Книге Бытия буквально* (XII)¹⁹⁵, впоследствии, уже не созерцая сущность Бога, вспоминал многое, что видел в том восхищенном состоянии. Так, он говорит, что «слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор. 12, 4). Следовательно, некие подобия того, что он вспоминал, надо полагать, сохранились в его интеллекте. Таким же образом, когда он в прямом предстоянии видел Божию сущность, в нем были некие подобия или виды того, что он видел в ней.

Напротив, [одним взором] в одном виде [или зримом образе] созерцается и зеркало, и то, что видно в зеркале. В Боге же все созерцается так, как в некоем умопостигаемом зеркале. Следовательно, если сам Бог не созерцается ни через какое подобие, но через свою сущность, тогда и то, что созерцается в Нем, не созерцается ни через какие подобия или виды.

Отвечаю: Следует сказать, что созерцающие Бога в Его сущности, видят созерцаемое ими в самой Божией сущности не посредством каких-либо видов, но посредством самой божественной сущности, объединившейся с их интеллектом. Ведь все познается в силу того, что его подобие¹⁹⁶ есть в познающем. А это происходит двояко. Поскольку любые вещи, подобные одному и тому же, подобны и друг другу, то познавательная сила может уподобляться чему-либо познаваемому двояко. Во-первых, она сама (secundum se) [уподобляется познаваемому], когда прямо получает форму от подобия познаваемому; и тогда познаваемое познается само по себе. Другим же способом — поскольку получает форму от вида чего-то подобного познаваемому; тогда говорят, что вещь познается не в себе самой, но в своем подобии. Одно дело — когда некий человек познается в себе самом, а другое — когда он познается в своем изображении. Итак, познавать вещи через их подобия, существующие в познающем, — значит познавать их в них самих или в их собственных природах; но познавать их по их подобиям, предсуществующим в Боге, — значит созерцать их в Боге. Эти два [способа] познания различны. Поэтому в такого рода познании, каким вещи познаются в самом Боге теми, кто созерцает Бога через Его сущность, они созерцаются не через иные какие-то подобия, но исключительно через божественную сущность, предстоящую интеллекту, через которую созерцается и Бог.

На первый довод следует сказать, что интеллект того, кто созерцает Бога, уподобляется вещам, которые усматриваются в Боге, поскольку он объединяется с божественной сущностью, в которой существуют подобия всех вещей.

На второй довод следует сказать, что имеются некие познавательные способности (*potentiae*), которые из видов, схватываемых первыми, могут образовывать другие. Так, например, воображение из прежде схваченных видов горы и золота образует вид «золотая гора»; так и интеллект из прежде схваченных видов рода и видового различия формирует понятие вида. И так же, мы можем из подобия образа сформировать в себе подобие того, чего он является образом, [т.е. оригинала]. Таким образом Павел, или кто другой видящий Бога, из самого видения божественной сущности может образовать в себе подобие тех вещей, которые созерцаются в божественной сущности. Оно и сохранилось в Павле впоследствии, когда он уже не видел Божию сущность. Но все же это созерцание, которым созерцаются вещи, схваченные посредством такого рода видов, отлично от созерцания, которым зрятся вещи в Боге.

10. Одновременно ли созерцающие Бога через Его сущность видят все, что они видят в Боге?

Представляется, что созерцающие Бога через Его сущность видят все, что они видят в Боге, не одновременно.

1. Ибо, согласно Философу¹⁹⁷, знать можно многое, но мыслить можно одно¹⁹⁸. Но то, что созерцается в Боге, мыслится: ведь созерцает Бога интеллект. Следовательно, не бывает, чтобы созерцающий Бога видел в Боге многое одновременно.

2. Кроме того, Августин говорит в сочинении *О Книге Бытия буквально* (VIII), что «Бог движет духовное творение во времени»¹⁹⁹, т.е. посредством умопостижений и эмоционально-волевых движений [или переживаний]. Но духовное творение — это ангел, созерцающий Бога. Таким образом, те, кто созерцает Бога, и постигают [все], и переживают в некоей последовательности, ибо время вносит последовательность.

Напротив, Августин говорит в *О Троице*: «Мысли (*cogitationes*) наши не будут мимолетными, перескакивающими с одного на другое; но все, что знаем, мы увидим единым взором одновременно»²⁰⁰.

Отвечаю: Следует сказать, что созерцаемое в Слове, созерцается не в последовательности, но одновременно. Это явствует из следующего рассмотрения. Мы не можем одновременно мыслить многое, потому что мыслим многое посредством различных видов. Но интеллект не может единым актом одновременно получать форму от различных видов, чтобы постигать посредством них, так же, как одно тело не может одновременно получать очертания различных фигур. Оттого и происходит, что, коль скоро какие-то многие [вещи] могут постигаться при помощи одного вида, они постигаются одновременно; подобно тому, как различные части некоторого целого, если постигаются по одной посредством их собственных видов, то постигаются последовательно, а не одновременно; если же все они постигаются при помощи одного вида — вида этого целого, то постигаются одновременно. Но показано (12, 9), что все созерцаемое в Боге созерцается не по отдельности посредством своих подобий, а посредством одной сущности Божией. Поэтому оно созерцается одновременно, а не в последовательности.

На первый довод, таким образом, следует сказать, что мы постигаем только одно, поскольку постигаем посредством одного вида. Но многое, постигаемое посредством одного вида, постигается одновременно; так, в одном виде «человек» мы постигаем «животное» и «разумное», а в виде «дом» [постигается] «стена» и «кровля».

На второй довод надлежит сказать, что ангелы, — если говорить об их естественном познании, когда они познают вещи посредством различных [умопостигаемых] видов, влитых в них [Богом]²⁰¹, — познают все не одновременно; потому умопостижением они и движимы во времени. Но поскольку они созерцают вещи в Боге, они созерцают их одновременно.

11. Может ли кто-нибудь в этой жизни видеть Бога через Его сущность?

Представляется, что кто-нибудь может в этой жизни видеть Бога через Его сущность.

1. Говорит ведь Иаков: «я видел Бога лицом к лицу» (Быт. 32, 30). Но видеть лицом к лицу — значит видеть через Его сущность, как явствует из слов: «теперь мы видим как бы через зеркало и гадательно²⁰², тогда же лицом к лицу» (1 Кор. 13, 12). Следовательно, [какому-либо человеку уже] в этой жизни можно видеть Бога через сущность.

2. Кроме того, Господь говорит о Моисее (Чис. 12, 8): «Устами к устам говорю Я с ним, и явно, а не в гаданиях и образах, Бога он видит»²⁰³. Но это значит – видеть Бога через Его сущность. Стало быть, кто-то может видеть Бога через сущность еще в этой жизни.

3. Кроме того, то, в чем мы познаем все остальное и посредством чего обо всем остальном судим, самоочевидно (*per se notum*) для нас. Но даже и теперь мы все познаем в Боге. Говорит ведь Августин в XII книге *Исповеди*: «Если мы оба видим, что то, что ты говоришь, истинно, и оба видим, что то, что я говорю, – истинно, то где, скажи, пожалуйста, мы это видим? Ни я в тебе, ни ты во мне, но оба в той неизменной Истине, которая выше нашего разума»²⁰⁴. Также и в книге *Об истинной религии* он говорит, что мы судим обо всем согласно божественной истине²⁰⁵. И в XII книге сочинения *О Троице* он говорит, что «разуму (*rationis*) подобает судить об этом телесном по бестелесным и вечным причинам (*rationes*), которые, не будь они выше ума (*mentem*), конечно, не были бы неизменными»²⁰⁶. Следовательно, и в этой жизни мы видим самого Бога.

4. Кроме того, согласно Августину (*О Книге Бытия буквально*, XII)²⁰⁷, в умосозерцании²⁰⁸ созерцается то, что находится в душе посредством своей сущности. Умосозерцание же – это созерцание вещей умопостигаемых, и притом не через какие-либо подобия, а через их сущности, как он сам говорит там же. Следовательно, если Бог находится в человеческой душе посредством своей сущности, то Он и созерцаем нами через свою сущность.

Напротив, в книге *Исход* (33, 20) сказано: «Человек не может увидеть Меня и остаться в живых». Глосса: «Пока человек живет здесь как смертный, он может видеть Бога в каких-то образах, непосредственно же в виде Его природы не может»²⁰⁹.

Отвечаю: Следует сказать, что **просто человеком**²¹⁰, **пока он не оставил эту смертную жизнь, Бог не может быть созерцаем через Его сущность**. Причина этого в том, что, как выше было сказано (12, 4), способ познания соответствует характеру природы познающего. Наша же душа, пока мы обретаемся в этой жизни, имеет свое бытие в телесной материи, а потому естественным образом познает только то, что имеет форму в материи²¹¹, или то, что может быть познано с помощью чего-то в этом роде²¹². Ясно, однако, что божественная сущность не может быть познана через посредство природ материальных вещей; выше было показано (12, 2), что познание Бога по

каким бы то ни было тварным подобиям не есть созерцание Его сущности. Поэтому невозможно душе человека в этой жизни видеть сущность Бога²¹³.

А знаком этого служит то, что чем больше наша душа обособляется от телесного, тем восприимчивее становится к абстрактным умопостигаемым вещам. Оттого в снах и в бесчувственных состояниях божественные откровения и прозрения будущего воспринимаются лучше²¹⁴. Невозможно, следовательно, чтобы душа, пока она живет этой смертной жизнью, поднималась до верхнего предела всего умопостигаемого, т.е. до божественной сущности.

На первый довод надо сказать, что, согласно Дионисию (*О небесной иерархии*, гл. 4), в Св. Писании говорится так, как будто кто-то видел Бога, оттого, что созданы были, либо в чувствах, либо в воображении, некие видения (*figurae*), представляющие что-то божественное с помощью некоторого подобия²¹⁵. Так что слова Иакова: «я видел Бога лицом к лицу» — следует относить не к самой божественной сущности, а к образу, в котором представлялся Бог. И то же самое относится к высшему совершенству пророчества, когда сам Бог лично (*persona Dei*) представляется говорящим, хотя и в воображаемом видении. Это будет показано ниже (II-II, 174, 3), когда мы будем говорить о степенях пророчества.

Или, [возможно], Иаков говорит это, чтобы указать на некую высоту умосозерцания, которая превосходит общедоступную.

На второй довод следует сказать: подобно тому, как чудесным образом Бог сверхъестественно делает что-то в вещах телесных, так же сверхъестественно, и против общего порядка, Он поднимает до видения своей сущности умы некоторых людей, живущих во плоти, но не пользующихся [в это время] телесными чувствами; так говорит Августин в сочинениях *О Книге Бытия буквально*²¹⁶ и *О созерцании Бога к Паулину*²¹⁷ о Моисее, учителе евреев, и о Павле, учителе язычников. Это будет рассмотрено более полно в вопросе о Восхищении (*de Raptu*)²¹⁸.

На третий довод следует сказать: видеть все в Боге и судить обо всем согласно Богу — так говорится нами потому, что мы познаем все и судим обо всем благодаря приобщению Его свету; ведь и сам естественный свет разума есть некое приобщение божественному свету (ср. 12, 2); точно так же, как мы говорим, что видим все чувственно воспринимаемое и судим о нем при солнце (*in sole*), т.е. в свете солнца. Потому Августин говорит в *Монологах* (книга I): «Научные положения не могли бы быть усмотрены, если бы они не были освещены как бы неким своим солнцем»²¹⁹, т.е. Богом. Стало быть, как для того,

чтобы видеть что-либо чувственным зрением, нет необходимости в созерцании субстанции солнца, так и для того, чтобы видеть что-либо умным зрением, нет необходимости в созерцании сущности Бога.

На четвертый довод следует сказать, что умосозерцание — это созерцание того, что находится в душе посредством самой своей сущности, как умопостигаемое — в интеллекте. Но Бог находится таким образом в душах блаженных, в наших же душах не так, но через присутствие, сущность и могущество.

*12. Можем ли мы в этой жизни познавать Бога посредством естественного разума?*²²⁰

Представляется, что в этой жизни мы не можем познавать Бога посредством естественного разума.

1. Утверждает ведь Боэций в книге *Об утешении философией*, что «разум (ratio) не схватывает простую форму»²²¹. Но Бог есть в высшей степени простая форма, как было показано выше (3, 7). Следовательно, естественный разум не может достичь познания Бога.

2. Кроме того, душа ничего не мыслит с помощью естественного разума без представлений, как говорится в III книге *О душе*²²². Но в нас не может быть представления о Боге, так как Он бестелесен. Следовательно, мы не можем познать Бога средствами естественного познания.

3. Кроме того, познание посредством естественного разума является общим и для добрых, и для злых, так как они имеют общую природу. Но познание Бога подобает только добрым; говорит ведь Августин в I книге *О Троице*, что «человеческий ум не способен возвести око свое к этому превысшему свету, если не будет очищен праведностью веры»²²³. Следовательно, Бог непознаваем с помощью естественного разума.

Напротив, сказано: «что можно знать о Боге, явно для них» (Рим. 1, 19), а именно то, что можно знать о Боге посредством естественного разума.

Отвечаю: Следует сказать, что наше естественное познание берет начало от чувства; поэтому наше естественное познание простирается в тех пределах, где оно ведомо чувственно воспринимаемым. Но от чувственно воспринимаемого наш интеллект не может продвинуться до того, чтобы видеть божественную сущность: ведь чувственно воспринимаемые творения — это результаты действия (effectus) Божия, не равные силе Бога как причины (ср. 13, 8, ad 2).

Поэтому познанием, исходящим из чувственно воспринимаемого, невозможно познать всю силу Божию; и вследствие этого невозможно видеть Его сущность²²⁴. Но поскольку наличествуют результаты Его действия, зависящие от [Него как от] причины, то, исходя из них, мы можем продвинуться до того, чтобы познать о Боге, *существует ли Он*; а также чтобы познать о Нем то, что с необходимостью пододобает Ему, поскольку Он есть первая причина всего, превосходящая все, чему она служит причиной. Таким образом, мы познаем Его отношение к творениям, а именно, что Он есть причина всего²²⁵; познаем и отличие от Него творений, а именно, что Он не есть ничто из того, чему Он служит причиной²²⁶; и познаем притом, что все это отвергается в Нем²²⁷ не в силу Его недостатка, а в силу сверхпревосходства²²⁸.

На первый довод следует сказать, что разум (*ratio*) не может так схватывать простую форму, чтобы знать, *что она есть (quid est)*²²⁹; однако может познавать ее таким образом, чтобы знать, *существует ли (an est)* она.

На второй довод следует сказать, что Бог познается средствами естественного познания через представления вещей, являющихся результатами Его действия.

На третий довод следует сказать, что познание Бога через Его сущность, которое бывает действием благодати, подобает только добрым; но познание Его посредством естественного разума может быть и у добрых, и у злых. Оттого Августин говорит в книге *Пересмотры*: «Не могу согласиться с тем, что сказал в молитве: «Боже, который не восхотел, чтобы истину знал кто-либо, кроме чистых»²³⁰; ведь можно возразить, что многие, и не чистые, знают много истинного»²³¹, знают именно посредством естественного разума.

13. Является ли познание Бога с помощью благодати превышающим то познание Его, которое достигается посредством естественного разума?

Представляется, что познание Бога с помощью благодати не превышает того, которое достигается посредством естественного разума.

1. Ибо Дионисий говорит в книге *О мистическом богословии*, что тот, кто в большей мере соединяется с Богом в этой жизни, соединяется с ним как с абсолютно неведомым; и притом он говорит это о Моисее, который получил нечто выдающееся в познании, обретенном по благодати²³². Но прилепиться к Богу, не ведая о том, *что Он есть*, случается и посредством естественного разума. Следовательно, с помощью благодати Бог познается нами не полнее, чем посредством естественного разума.

2. Кроме того, посредством естественного разума мы не можем перейти к познанию божественного иначе, чем опираясь на представления в воображении; но точно так же не можем и при познании с помощью благодати. Говорит ведь Дионисий в книге *О небесной иерархии* (гл. 1), что «невозможно, чтобы божественный луч просиял нам иначе, чем сокрытым многообразием священных покровов»²³³. Следовательно, с помощью благодати мы познаем Бога не полнее, чем посредством естественного разума.

3. Кроме того, наш интеллект удерживается возле Бога благодатью веры. Но кажется, что вера не есть познание. Утверждает ведь Григорий в *Гомилии*, что о невидимом «имеют веру, а не познание»²³⁴. Следовательно, по благодати не добавляется нам некое превосходнейшее знание о Боге.

Напротив, апостол говорит: «Нам Бог открыл *это* Духом Своим» (1 Кор. 2, 10), а именно то, чего «не познал никто из князей века сего» (1 Кор. 2, 8)²³⁵, т.е. «из философов», как разъясняет *Глосса*²³⁶.

Отвечаю: Следует сказать, что **по благодати мы получаем более совершенное знание о Боге, чем посредством естественного разума.** Это очевидно, ибо для познания посредством естественного разума, требуются две вещи: представления, полученные из чувственно воспринимаемого, и естественный умопостигаемый свет, силой (*virtute*) которого мы абстрагируем от них умопостигаемые понятия. В обоих отношениях человеческому познанию содействует откровение благодати. И естественный свет интеллекта усиливается, когда в него вливается благодатный свет (ср. 12, 5). Иногда также и представления в воображении человека создаются чудесным образом, скорее отпечатки вещей божественных, а не те представления, которые мы получаем естественным образом из чувственно воспринимаемых вещей; об этом свидетельствуют пророческие видения. А иногда также создаются чудесным образом чувственно воспринимаемые вещи, и даже голоса, для того, чтобы выразить нечто божественное; как, например, при крещении было видение Святого Духа в виде голубя и слышен был голос Отца: «Сей есть Сын Мой Возлюбленный» (Матф. 3, 17).

На первый довод следует возразить: хотя с помощью благодатного откровения мы не узнаем в этой жизни о Боге, *что* Он есть, и таким образом прилепляемся к Нему как бы к неведомому, однако познаем Его полнее, поскольку нам бывают показаны многие и превосход-

нейшие результаты Его действий и поскольку, черпая из божественного откровения, приписываем Ему нечто, недостижимое для естественного разума, например, что Бог троичен и един.

На второй довод следует сказать, что интеллектуальное познание, исходящее из представлений, — будь то представления, полученные от чувства естественным путем, или чудесным образом сформированные в воображении, — будет настолько превосходнее, насколько сильнее будет в человеке умопостижимый свет. Потому через откровение, поскольку [при этом на ум] проливается божественный свет, познание из представлений получается более полным.

На третий довод надо сказать, что вера есть некое познание, поскольку интеллект определяется верой к чему-то познаваемому. Но это определение к чему-то одному проистекает не из созерцания, которое принадлежит верующему человеку, но из созерцания, которое принадлежит Тому, в кого веруют. Таким образом, коль скоро отсутствует созерцание, нет и разумного познания, которое относится к научному знанию (*scientia*)²³⁷: ибо научное знание определяет интеллект к чему-то одному посредством созерцания и постижения первых начал.

Вопрос 13 Об именах Бога

После рассмотрения того, что относится к божественному познанию, следует перейти к рассмотрению божественных имен: ведь все именуется нами в соответствии с тем, как мы познаем это.

Относительно этого рассматриваются двенадцать вопросов.

Во-первых: действительно ли Богу могут быть даны нами имена.

Во-вторых: действительно ли какие-то имена, сказанные о Боге, сказываются о Нем субстанциально.

В-третьих: действительно ли какие-то имена, сказанные о Боге, сказываются о Нем в собственном смысле; или все они приписываются Ему метафорически.

В-четвертых: действительно ли многие имена, сказываемые о Боге, являются синонимами.

В-пятых: сказываются ли какие-то имена о Боге и о творениях однозначно (*univoco*) или в качестве одноименных (*aequivoco*).

В-шестых: в предположении, что они сказываются по аналогии (*analogice*), сказываются ли они первично о Боге или о творениях.

В-седьмых: сказываются ли о Боге какие-то имена во временном смысле (ex tempore).

В-восьмых: является ли имя *Бог* наименованием природы или действия (operationis).

В-девятых: является ли имя *Бог* именем сообщаемым.

В-десятых: понимается ли оно однозначно или как одноименное (aequivoce), поскольку обозначает Бога по природе, по причастности или согласно мнению.

В-одиннадцатых: действительно ли имя *Тот, Кто есть*, более всего подобает Богу.

В-двенадцатых: могут ли быть образованы утвердительные предложения о Боге.

1. Является ли какое-то имя подобающим Богу?

Представляется, что Богу не подобает никакое имя.

1. Ведь Дионисий говорит (*О Божественных именах*, гл. 1), что «ни имени нет для Него, ни мнения о Нем» (см. 12, 1). Также сказано (Притч. 30, 4): «какое имя ему? и какое имя сыну его? знаешь ли?»

2. Кроме того, всякое имя есть либо абстрактное, либо конкретное²³⁸. Но конкретные имена не подходят Богу, ибо Он прост. Не подходят Ему, однако, и абстрактные имена, так как они не обозначают некоего сущего совершенства (perfectum subsistens). Следовательно, никакое имя не может сказываться о Боге.

3. Кроме того, имена обозначают субстанцию с качеством; глаголы и причастия — субстанцию с временной характеристикой; местоимения же — с указанием или отнесением. Ничто из этого не подобает Богу, ибо в Нем нет никакого качества и никакой вообще акциденции, и Он вне времени; и не может восприниматься чувством, чтобы можно было указать на Него; и не может быть обозначен относительно, так как относительное — это напоминающее о каких-то других прежних речениях: либо об именах, либо о причастиях, либо об указательных местоимениях. Следовательно, Бог никак не может быть наименован нами.

Напротив, сказано (Исх. 15, 3): «Господь, муж брани, Всемогуший имя Его»²³⁹.

Отвечаю: Следует сказать, что, согласно Философу, слова (звукосочетания — voces) — знаки мыслимого (intellectuum), а мысли — это подобия вещей²⁴⁰. Таким образом, ясно, что слова относятся к обозначаемым вещам через посредство понятия интеллекта. Следо-

вательно, в силу того, что нечто нами познается посредством интеллекта, оно может нами именоваться. Однако выше было показано (12, 11-12), что мы не можем в этой жизни видеть сущность Бога; но Он познается нами через творения как их начало (*secundum habitudinem principii*) и по способу превышения и отрицания (*et per modum excellentiae et remotionis*). **Итак, Бог может именоваться нами через творения; однако не так, что имя, обозначающее Его, представляет божественную сущность согласно тому, что есть** (*secundum quod est*), подобно тому как имя *человек* представляет своим значением сущность человека согласно тому, что есть: ведь значение имени совпадает с определением, выражающим сущность человека; ибо постигаемый смысл (*ratio*) обозначаемого именем выражается определением²⁴¹.

На первый довод следует ответить: о Боге говорится, что Он не имеет имени или выше всякого имени, так как Его сущность превышает все мыслимое нами о Боге, что мы можем обозначить словом.

На второй довод следует ответить: поскольку мы приходим к познанию Бога от творений, и от них же заимствуем его именование, то имена, которые мы прилагаем к Богу, имеют, таким образом, значения, подобающие материальным творениям, познание которых нам соприсродно, как было сказано выше (12, 4). Среди такого рода творений совершенные и существующие (*subsistentia*) являются составными, форма же в них не есть какое-то совершенное сущее (*completum subsistens*), но скорее то, посредством чего нечто есть (*quo aliquid est*); поэтому все имена, прилагаемые нами для обозначения какого-либо совершенного сущего, имеют конкретное значение, что соответствует составным вещам; те же имена, которые прилагаются для обозначения простых форм, обозначают нечто не как существующее, но как то, посредством чего нечто есть, как, например, белизна обозначает то, благодаря чему нечто есть белое. Но так как Бог и прост, и существует, мы приписываем Ему и имена абстрактные — для обозначения Его простоты, — и имена конкретные — для обозначения Его существования и совершенства; хотя и те и другие недостаточны, чтобы выразить Его модус [бытия], поскольку наш интеллект в этой жизни не познает Бога, как Он есть.

На третий довод следует сказать, что обозначать субстанцию с качеством — значит обозначать лежащее в основе (*suppositum*) вместе с природой или определенной формой (*forma determinata*), которой она обладает²⁴².

Поэтому, как о Боге что-то сказывается в конкретном значении — для обозначения Его существования и совершенства, что уже было говорено, так же сказываются о Боге имена, обозначающие субстанцию с качеством. Глаголы же и причастия, обозначающие время, сказываются о Нем в силу того, что вечность включает в себя все время (ср. 3, 3, ad 1): ведь простые сущие (субсистенции) мы можем постичь и обозначить только таким же образом, как постигаем и обозначаем составное; так и простую вечность мы можем помыслить и выразить словом (звукосочетанием) только таким же образом, как временные вещи. Ибо наш интеллект соприроден вещам составным и временным. Указательные местоимения сказываются о Боге, поскольку указывают на то, что мыслится, а не на то, что воспринимается чувством; и насколько Бог нами постигается, в такой мере можно указать на Него. Так вот, в соответствии с тем способом, как сказываются о Боге имена, и причастия, и указательные местоимения, Он может быть также обозначен и относительными местоимениями.

2. Сказывается ли какое-нибудь имя о Боге субстанциально?

Представляется, что никакое имя не сказывается о Боге субстанциально.

1. Дамаскин говорит: «следует рассматривать все, что сказывается о Боге, не как обозначающее то, что Он есть по субстанции, но как показывающее, что Он не есть, или некое отношение, или что-то, сопровождающее Его природу или Его действие»²⁴³.

2. Кроме того, Дионисий говорит (*О Божественных именах*, гл. 1): «Ты найдешь, что всякий гимн святых богословов благим исхождением (processus) Богоначалия, являя и восхваляя, выделяет божественные имена»²⁴⁴. Смысл этого в том, что имена, которые, прославляя Бога, вводят святые учителя, различаются в соответствии с исхождениями самого Бога. Но то [имя, которое] обозначает исхождение какой-либо вещи, не обозначает ничего относящегося к ее сущности (essentia). Следовательно, имена, сказываемые о Боге, не говорят о Нем субстанциально.

3. Кроме того, нечто именуется нами в соответствии с нашим его пониманием. Но Бог не постигается нами в этой жизни согласно Его субстанции. Следовательно, никакое имя, прилагаемое нами, не сказывается о Боге согласно его субстанции.

Напротив, Августин говорит в сочинении *О Троице*: «Богу при-суще быть этим, как, например, быть могущественным или быть мудрым, и что бы ни сказал ты о той простоте, которая означает Его субстанцию»²⁴⁵. Следовательно, все такого рода имена обозначают божественную субстанцию.

Отвечаю: Следует сказать, что имена, которые сказываются о Боге отрицательно, или обозначают Его отношение к творению, очевидно, никоим образом не обозначают Его субстанцию, но обозначают устранение чего-либо от Него, или его отношение к иному, или скорее отношение чего-либо к Нему. Касательно же имен, которые сами по себе утвердительно сказываются о Боге, таких, как *благой*, *мудрый* и т.п., то о них существуют различные мнения.

Одни говорили, что все такие имена, хотя и сказываются о Боге утвердительно, однако были найдены скорее для того, чтобы устранить что-либо от Бога, а не для того, чтобы утверждать наличие в Нем чего-либо. Когда мы говорим, что Бог живой, заявляли они, мы имеем в виду, что Бог не таков, как одушевленные вещи; и такой подход применим ко всем прочим именам. Такова была позиция раба Моисея²⁴⁶.

Другие говорили, что эти имена приложены для обозначения отношения Бога к сотворенному; так что, когда мы говорим: *Бог благ*, смысл этого — *Бог есть причина благости в вещах*. То же самое и относительно прочих имен.

Но каждое из этих мнений, как представляется, является несообразным, и именно в трех отношениях. Во-первых, так как ни одно из них не способно указать основание, почему какое-то имя более применимо к Богу, чем другое²⁴⁸. Ведь Он есть причина тел точно так же, как причина благ. Поэтому, если словами *Бог благ* обозначается только, что *Бог есть причина благ*, то подобным образом уместно сказать, что *Бог есть тело*, поскольку Он причина тел. Опять-таки, когда говорится, что Бог есть тело, тем самым устраняется, что Он не есть сущий только в потенции, как первая материя.

Во-вторых, так как отсюда следовало бы, чтобы все имена, сказанные о Боге, сказывались о Нем во вторичном смысле (*per posterius*), как *здоровый* во вторичном смысле говорится о лекарстве, потому что обозначает только то, что является причиной здоровья в животном, которое первично (*per prius*) называется здоровым.

В-третьих, потому что это против намерения тех, кто говорит о Боге. Ведь называя Бога живым, они имеют в виду иное, чем только то, что Он причина нашей жизни или что Он отличается от одушевленных тел.

Потому надо утверждать иное, а именно, что **такого рода имена обозначают божественную субстанцию и сказываются о Боге субстанциально, но недостаточны для того, чтобы дать о Нем представление.** Это доказывается так. Эти имена обозначают Бога в соответствии с тем, как наш интеллект знает Его. Однако наш интеллект, который

познает Бога через творения, познает Бога так, как его представляют творения. Выше было показано (4, 2), что Бог пред-содержит в себе все совершенства творений, как просто и универсально совершенный. Поэтому всякое творение постольку представляет Его и подобно Ему, поскольку имеет какое-то совершенство; однако оно представляет Бога не как нечто того же вида или рода, а как высшее, [все превосходящее] (excellens) начало, проявления (effectus) которого лишены его формы, но в чем-то ему подобны, — как формы низших тел представляют силу солнца. И это показано выше (4, 3), когда шла речь о Божественном совершенстве. Итак, имена, о которых было говорено, обозначают божественную субстанцию, но несовершенным образом, как и творения несовершенным образом представляют ее.

Следовательно, когда говорится *Бог благ*, то говорится это не в том смысле, что *Бог есть причина блага* или что *Бог не зол*, но смысл этого таков: *то, что мы называем благостью в творениях, предсуществует в Боге*, и притом в высочайшей степени (secundum modum altiore). Отсюда не следует, что Богу подобает быть благим, поскольку Он служит причиной блага; скорее наоборот, именно потому, что Бог благ, Он распространяет на вещи благо. Так и у Августина в сочинении *О христианском учении* сказано: «поскольку Он благ, мы существуем»²⁴⁸.

На первый довод следует сказать, что Дамаскин тем самым говорит, что эти имена не обозначают того, что есть Бог, потому что никаким из тех имен не выражается совершенным образом, что есть Бог; но каждое обозначает Его несовершенным образом, так же, как и творения представляют Его несовершенным образом.

На второй довод следует сказать, что в значениях имен надо различать, во-первых, почему и от чего берется имя для обозначения, во-вторых, для обозначения чего оно употребляется. Так, имя *камень* (lapis) происходит от того, что повреждает ногу (laedit pedem), однако употребляется не для обозначения чего-то, имеющего значение «повреждающий ногу» (laedens pedem), но для обозначения некоторого вида тел; иначе что бы ни было повреждающим ногу, оно было бы камнем. Итак, надобно сказать, что такого рода божественные имена берутся от исхождений божества (a processibus deitatis). Подобно тому, как сообразно различным исхождениям совершенств, представляют Бога творения, хотя и несовершенно, так и наш интеллект, сообразно всякому исхождению, познает и именует Бога. Но все же эти имена не употребляются для обозначения самих исхождений, — как если бы речение «*Бог жи-*

вой» имело смысл: «от него исходит жизнь», — но для обозначения самого начала вещей, поскольку в нем предсуществует жизнь, хотя таким способом, который превосходит наше постижение или обозначение.

На третий довод следует сказать, что мы не можем в этой жизни познать сущность Бога, как Он есть в себе; но мы познаем Его сообразно тому, как Он представлен в совершенствах творений. Таким образом, имена, употребляемые нами, обозначают Бога.

3. *Сказывается ли какое-нибудь имя о Боге в собственном смысле [или буквально] (proprie)*

Представляется, что никакое имя не сказывается о Боге в собственном смысле²⁴⁹.

1. Ибо все имена, сказываемые нами о Боге, взяты от творений, как было сказано (13, 1). Но имена творений сказываются о Боге метафорически, как, например, когда говорят, что *Бог есть камень*, или *лев* и т.п. Следовательно, имена, приписываемые Богу, сказываются метафорически.

2. Кроме того, никакое имя не может сказываться в собственном смысле о чем-то, от чего правильнее его удалить, чем приписывать ему. Но все такие имена, как *благой*, *мудрый* и т.п., правильнее удалить от Бога, чем приписывать ему, как показал Дионисий в сочинении *О небесных иерархиях*, гл. 2²⁵⁰. Следовательно, никакое из этих имен не сказывается о Боге в собственном смысле.

3. Кроме того, имена, [заимствованные от] тел, сказываются о Боге только метафорически, поскольку Он бестелесен. Но все такого рода имена относятся к каким-либо телесным характеристикам (conditiones): ведь их значения связаны с временем, с составленностью и с прочим тому подобным, а это — характеристики тел. Следовательно, все такого рода имена сказываются о Боге метафорически.

Напротив, Амвросий говорит в сочинении *О вере*: «Есть имена, которые явно показывают то, что присуще божеству (proprietas divinitatis); и есть имена, которые выражают очевидную истину божественного величия; есть и другие, которые в переносном смысле, по подобию сказываются о Боге»²⁵¹. Стало быть, не все имена сказываются о Боге метафорически, но некоторые в собственном смысле.

Отвечаю: Как было показано (13, 2), мы познаем Бога по совершенствам, исходящим от Него в творения, и эти совершенства в Боге присутствуют превышающим способом, [как превышающие то, что есть] в творениях. Наш же интеллект постигает их так, как они

присутствуют в творениях; и в соответствии с тем, как постигает, обозначает их именами. Таким образом, в именах, которые мы приписываем Богу, следует учитывать два аспекта, а именно совершенства, которые они обозначают, — например, благо, жизнь и т.п., — и способ обозначения. **Что касается того, что обозначают такого рода имена, то они в собственном смысле приложимы к Богу, и Ему они принадлежат в большей степени, чем самим творениям, и в первую очередь сказываются о Нем. Что же касается способа обозначения, то они не в собственном смысле сказываются о Боге:** ведь способ обозначения у них такой, какой подобает творениям.

На первый довод следует сказать, что некоторые имена обозначают эти совершенства, исходящие от Бога, таким образом, что тот несовершенный способ, каким творения причастны божественному совершенству, входит в само значение (*significatio*) имени; так, «камень» обозначает некое материальное сущее. Такого рода имена могут быть приписаны Богу только метафорически. Некоторые же имена обозначают сами совершенства как таковые, без того, чтобы какой-либо способ причастности включался в их значение, как, например, *сущий, благой, живой* и т.п. Такие имена сказываются о Боге в собственном смысле.

На второй довод следует сказать, что такого рода имена, как говорит Дионисий, следует отрицать в отношении Бога, ибо то, что обозначается именем, не соответствует ему при том модусе, который подразумевается в значении имени, но неким превышающим способом. Потому и говорит Дионисий там же, что Бог «выше всякой субстанции и жизни».

На третий довод следует сказать, что у тех имен, которые сказываются о Боге в собственном смысле, телесные характеристики входят не в само значение имени, но в связи со способом обозначения. У тех же, которые сказываются о Боге метафорически, телесные характеристики входят в само значение имени.

4. Являются ли синонимами имена, приписываемые Богу?

Представляется, что эти имена, приписываемые Богу, являются синонимами.

1. Синонимами ведь называются имена, которые обозначают совершенно одно и то же. Но эти имена, приписанные Богу, обозначают в Боге точно то же самое: ибо благость Бога — это Его сущность, а также и мудрость. Следовательно, эти имена — точные синонимы.

2. Если сказать, что эти имена обозначают одну и ту же вещь (*idem secundum rem*), но различны по смысловому содержанию (*secundum rationem*), на это можно выдвинуть такое возражение. Понятие (смысловое содержание – *ratio*), которому ничто не соответствует в вещи, пусто; если таких понятий (*rationes*) много, а вещь одна, то представляется, что эти понятия пусты.

3. Кроме того, единым скорее является то, что едино и как вещь (*re*), и по смысловому содержанию (*ratione*), чем то, что едино как вещь и множественно в отношении смыслового содержания. Но Бог в высшей степени един. Следовательно, как кажется, Он не может быть единым как вещь и множественным по смысловому содержанию. Таким образом, имена, сказываемые о Боге, не обозначают различных смысловых содержаний; стало быть, они синонимы.

Напротив, все синонимы, в сочетании друг с другом, порождают бессмыслицу, как если сказать: «*одежда одеяние*». Если же все имена, приписанные Богу, – синонимы, несообразно было бы высказывание «*благой Бог*» или что-либо подобное. Однако было написано: «Сильнейший, великий, могущественный, Господь воинств – имя Тебе» (Иерем. 32, 18)²⁵².

Отвечаю: Надобно сказать, что такого рода имена, сказываемые о Боге, – не синонимы. Что легко было бы видеть, если бы мы сказали, что такие имена введены ради отрицания [чего-либо в Боге] или для обозначения его положения как причины в отношении к творениям. Тогда различные смысловые содержания этих имен соответствовали бы различию отрицаемого или различным обозначаемым действиям [Первопричины] (*effectus*). Но, согласно сказанному выше (13, 1), эти имена обозначают божественную субстанцию, хотя и несовершенную, и все же совершенно очевидно из предшествующего рассмотрения (13, 1-2), что у них различный смысл (*rationes diversas*). Ведь смысловое содержание (*ratio*), которое обозначается именем, – это понятие интеллекта (*conceptio intellectus*) о вещи, обозначенной именем. Наш интеллект, когда он познает Бога из творений, образует для постижения Бога понятия (*conceptiones*), пропорциональные совершенствам, исходящим от Бога в творения. И эти совершенства предшествуют в Боге в единстве и просто (*unite et simpliciter*); в творениях же воспринимаются разделенно и множественно. Стало быть, как различным совершенствам творений соответствует одно простое начало, представленное посредством различных совершенств творений разнообразно и множественно, так и мно-

гим разнообразным понятиям (*conceptibus*) нашего интеллекта соответствует одно совершенно простое, понимаемое, на основании такого рода понятий, несовершенным образом. Поэтому **имена, приписанные Богу, хотя и обозначают одну вещь, однако, поскольку они обозначают ее под многими и различными смыслами (*sub rationibus multis et diversis*), они не являются синонимами.**

Отсюда очевиден ответ **на первый довод**. Ведь имена называются синонимами, если обозначают что-то одно как одно смысловое содержание (*secundum unam rationem*). Те же, которые обозначают различные смысловые содержания одной вещи, не обозначают что-то одно первично и как таковое (*primo et per se*), так как имя обозначает вещь только посредством понятия интеллекта (*mediante conceptione intellectus*), как было сказано (13, 1).

На второй довод следует сказать, что смысловые содержания (*rationes*) этих имен, хотя множественны, но не пусты и бесполезны. Ибо всем им соответствует нечто одно простое, представленное посредством всех такого рода имен множественно и несовершенно.

На третий довод следует ответить, что совершенному единству Бога как раз отвечает, чтобы то, что в других множественно и раздельно, в Нем самом было просто и едино. Оттого происходит, что Он один как вещь (*re*), и множествен по смысловому содержанию; ибо наш интеллект столь же множественно постигает Его, сколь множественно вещи представляют Его.

5. То, что сказывается о Боге и творениях, сказывается ли о них однозначно?

Как представляется, то, что сказывается о Боге и творениях, сказывается о них однозначно²⁵³.

1. Ведь все одноименное (*aequivocum*) сводится к однозначному (*univocum*), как многое к одному. Ведь если имя «собака» (*canis*) одноименно²⁵⁴ сказывается о лающей собаке и о морской собаке (тюлене — *canis marinus*), то надлежит, чтобы о чем-то оно сказывалось однозначно, а именно обо всех лающих собаках; в противном случае [процедура установления точного смысла имени] продолжалась бы до бесконечности. Какие-то субъекты действия (*agentia*) являются однозначными [или производят однозначное себе]: они совпадают с результатом своего действия по имени и определению, как, например, когда человек рождает человека. Некоторые же субъекты действия (*agentia*) одноименны (являются производящими лишь одноименное), например, солнце, которое служит причиной тепла; само

же оно является теплым лишь по имени (одноименно). Представляется, что первый агент (первое производящее), к которому возводятся все производящие (агенты), является агентом однозначным (производит однозначное). Таким образом, то, что сказывается и о Боге, и о творениях, предицируется однозначно.

2. Кроме того, между одноименными нет никакого подобия. Но творения имеют некое подобие Богу, согласно сказанному в книге Бытия: «Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему» (Быт. 1, 26); поэтому представляется, что нечто сказывается однозначно о Боге и творениях.

3. Кроме того, мера однородна с измеряемым, как говорится в *Метафизике*²⁵⁵. Но Бог есть первая мера всего сущего, как сказано там же. Следовательно, Бог однороден с творениями. Таким образом, нечто может быть сказано однозначно о Боге и творениях.

Напротив, все, что предицируется каким-то вещам под одним и тем же именем, но не в одном и том же смысле предицируется им одноименно. Однако никакое имя не подходит Богу по своему смыслу, тому, в котором оно сказывается о творении; ведь мудрость есть качество в творениях, но не в Боге: с изменением рода меняется смысловое содержание, так как род — это часть определения²⁵⁶. То же самое относится и к другим [именам]. Итак, все, что сказывается и о Боге, и о творениях, сказывается одноименно.

Кроме того, Бог отдален от творений больше, чем любые творения друг от друга. Но ввиду дистанции между некоторыми творениями оказывается невозможным предицировать им что-либо однозначно, так же, как и тем творениям, которые не относятся к одному роду. Но в гораздо меньшей степени что-либо может предицироваться однозначно Богу и творениям.

Отвечаю: Следует сказать, что **невозможно, чтобы что-либо сказывалось о Боге и творениях однозначно**. Ибо всякое произведение (effectus), не адекватное причинной способности (virtutem causae) производящего, воспринимает сходство с производящим не так, чтобы получить то же самое смысловое содержание, но в недостаточной мере: то, что делимо и множественно в произведениях, в причине просто и одинаково; так, солнце действием одной способности производит многообразные различные формы в нижележащих вещах. Таким же образом, как было сказано выше (13, 4), все совершенства вещей, присутствующие в сотворенных вещах как делимые и множественные, в Боге предсуществуют в единстве. Итак, когда какое-

то имя, относящееся к совершенству, сказывается о творении, оно обозначает это совершенство как отличное от других [совершенств] по смысловому содержанию, выражаемому определением; скажем, когда имя «*мудрый*» сказывается о человеке, мы обозначаем некоторое совершенство, отличное от сущности человека, и от его способности, и от его бытия, и от всего подобного. Но когда это имя мы приписываем Богу, мы не намереваемся обозначить нечто отличное от Его сущности, или могущества, или бытия. Таким образом, когда имя «*мудрый*» сказывается о человеке, оно некоторым образом описывает и схватывает обозначенную вещь; этого нет, когда оно сказывается о Боге, но в этом случае обозначенная вещь остается не схваченной и выходит за пределы значения имени. Поэтому очевидно, что не в одном и том же смысле имя «*мудрый*» сказывается о Боге и о человеке. Так же обстоит дело и с другими именами. Следовательно, никакое имя не предцируется Богу и творениям однозначно.

Но и не только одноименно (*pure aequivoce*)^{257, 240} как утверждали некоторые. В таком случае из творений ничего нельзя было бы ни познать о Боге, ни доказать, но всегда возникает ошибка одноименности (*fallacia Aequivocationis*). Это в той же мере было бы против философов, которые многое доказывают о Боге, как и против слов Апостола: «Невидимое Его через рассматривание творений видимо» (Рим. 1, 20).

Итак, надобно сказать, что **такого рода имена сказываются о Боге и творениях согласно аналогии, т.е. пропорции**²⁵⁸.

Бывает же это двояким способом в именах: либо потому, что многое находится в соотношении с одним, как, например, «здоровое» сказывается о лекарстве и моче, так как они находятся в определенном отношении к здоровью животного, причем одно есть признак здоровья, а другое — его причина; либо оттого, что одно находится в отношении к другому, как, например, «здоровое» сказывается о лекарстве и о животном, ибо лекарство — причина здоровья, которое есть в животном. Таким способом нечто сказывается о Боге и творениях аналогично (*analogice*), но не исключительно одноименно и не однозначно. Ведь мы можем именовать Бога только через творения, как было сказано выше (13, 1). Таким образом, все, что сказывается о Боге и творениях, сказывается ввиду того, что творения находятся в определенном порядке в отношении к Богу, как к началу и причине, в которой совершенства всех вещей предсуществуют превосходящим образом.

И этот модус общности является промежуточным между исключительной одноименностью и простой однозначностью. Ведь в том, что сказывается по аналогии, смысловое содержание не одно и то же, как в однозначном, но и не совершенно разное, как в одноименном;

но имя, которое сказывается так многообразно, обозначает различные соотношения (proportiones) с чем-то одним. Так «здоровое», будучи сказано о моче, обозначает признак здоровья животного, а будучи сказано о лекарстве, обозначает причину его здоровья.

На первый довод, таким образом, следует сказать: хотя при предикации надлежит одноименную предикацию сводить к однозначной, однако в деятельности не однозначно действующее [то, что производит не однозначное себе] с необходимостью предшествует однозначно действующему [тому, что производит однозначное себе] (ср. 4, 3 с). Ведь не однозначный агент является общей причиной целого вида, как солнце – причина порождения всех людей. Однозначный же агент не является общей производящей причиной целого вида (в противном случае он был бы причиной самого себя, так как он относится к этому виду), но является частной причиной по отношению к данному индивиду, которая включает его в вид посредством причастности. Итак, общая причина целого вида не есть однозначно действующее. Но общая причина предшествует частной.

Общая производящая причина, хотя не является однозначной, не является, однако, и только одноименной, ибо она не производила бы тогда себе подобного. Но это производящее можно назвать аналогическим; так же, как все однозначные предикаты сводятся к одному первому, не однозначному, но аналогическому предикату, который есть «сушее».

На второй довод следует сказать, что подобие творения Богу не совершенно, ибо оно не представляет собой одно и то же даже по роду, как было сказано выше (4, 3).

На третий довод надо сказать, что Бог не есть мера, пропорциональная измеряемому. Поэтому не следует, чтобы Бог и творения относились к одному и тому же роду.

Аргументы, приведенные против первоначально высказанного предположения, доказывают, что такого рода имена предикаются Богу и творениям не однозначно; но не доказывают, что одноименно.

6. Сказываются ли имена первично о творениях, а не о Боге?

Представляется, что имена первично сказываются о творениях, а не о Боге.

1. Ведь мы именуем что-либо в соответствии с тем, как мы познаем его; ибо имена, согласно Философу, суть знаки умопостижений (intellectuum)²⁵⁹. Но мы познаем творения прежде, чем Бога. Следовательно, имена, которые мы даем, в первую очередь соответствуют творениям, а не Богу.

2. Кроме того, согласно Дионисию в книге *О Божественных именах*, мы называем Бога именами, принадлежащими творениям. Но имена, перенесенные от творений на Бога, первично сказываются о творениях, а не о Боге, — такие имена, как «лев», «камень» и т.п. Следовательно, все имена, которые сказываются о Боге и о творениях, прежде сказываются о творениях, чем о Боге.

3. Кроме того, все имена, которые общи Богу и творениям, сказываются о Боге как о причине всего, как говорит Дионисий²⁶⁰. Но если имя [одной вещи] предидируется другой, поскольку она является причиной [первой вещи], то оно предидируется [этой другой вещи] вторично; ведь первично именуется здоровым животное, а не лекарство, которое является причиной здоровья. Следовательно, такого рода имена первично сказываются о творениях, а не о Боге.

Напротив, сказано (Ефес. 3, 14-15): «Преклоняю колена мои пред Отцем Господа нашего Иисуса Христа, от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле». То же самое верно и применительно к другим именам, которые сказываются о Боге. Следовательно, такого рода имена первично сказываются о Боге, а не о творениях.

Отвечаю: Следует сказать, что, когда имена сказываются о многом по аналогии, необходимо, чтобы все они сказывались через отношение к одному: а потому это одно должно входить в определение их всех. Так как смысловое содержание (*ratio*), которое обозначается именем, — это определение, как говорится в книге *IV Метафизики*²⁶¹, то необходимо, чтобы это имя первично сказывалось о том, что включено в определение других такого рода вещей, а о других вещах — вторично, в порядке их близости, большей или меньшей, к той первой. Так, «здоровое», которое сказывается о животном, входит в определение «здорового», которое сказывается о лекарстве, — оно именуется здоровым, поскольку служит причиной здоровья в животном; а также в определение «здорового», которое сказывается о моче, — она именуется здоровой, поскольку является признаком здоровья животного.

Итак, **все имена, которые сказываются о Боге метафорически, первично сказываются о творениях, а не о Боге;** ибо сказанное [таким образом] о Боге обозначает не что иное, как сходство с такими творениями. Как слово «веселый», сказанное о луге, означает только то, что луг, когда он цветет, своей милой оживленностью подобен человеку, когда тот весел, т.е. оно сказывается согласно подобию отношения (*secundum similitudinem proportionis*); так и имя «лев», сказан-

ное о Боге, означает только то, что Бог столь же силен в своих действиях, как лев в своих. Итак, очевидно, что значение таких имен, когда они сказываются о Боге, может быть определено не иначе, как через то, что говорится о творениях.

Но и к другим именам, которые сказываются о Боге не метафорически, было бы приложимо то же самое, если бы они сказывались о Боге только как о причине, как полагают некоторые. В таком случае высказывание «*Бог благ*» означало бы не что иное, как «*Бог — причина благости творения*»; таким образом, имя «*благой*» замыкалось бы в своем понятии на благости творения. Тогда «*благой*» первично сказывалось бы о творении, а не о Боге. Но выше (13, 2) было показано, что такого рода имена сказываются о Боге не только в смысле причины (causaliter), но и сущностным образом (essentialiter). Ведь когда говорится «*Бог благ*» или «*Бог мудр*», этим обозначается не только то, что Он причина мудрости или благости, но и что эти [свойства] превосходящим образом предсуществуют в Нем. В соответствии с этим следует сказать, что, **если иметь в виду вещь, обозначенную именем, то [эти имена] первично сказываются о Боге, а не о творениях**, поскольку такого рода совершенства изливаются в творения от Бога. **Но если иметь в виду приложение имени, то первично они прилагаются нами к творениям**, ибо прежде мы познаем творения. Поэтому и способ обозначения у них такой, какой подобает творению, как было сказано выше (13, 3).

На первый довод следует сказать, что этот довод является оправданным, поскольку он имеет в виду приложение имени.

На второй довод следует возразить, что, согласно вышесказанному, одно и то же суждение не приложимо в равной степени как к именам, которые сказываются о Боге метафорически, так и к другим.

На третий довод следует сказать, что этот довод является оправданным, если подобные имена сказываются о Боге не сущностным образом, а только в смысле причины, как «*здоровое*» о лекарстве.

7. Сказываются ли о Боге во временном смысле (ex tempore) имена, в которых подразумевается отношение к творениям?

Представляется, что имена, в которых подразумевается отношение к творениям, не сказываются о Боге во временном смысле.

1. Ведь все такие имена, по общему мнению, обозначают божественную субстанцию. Потому Амвросий говорит²⁶², что имя *Господь* — это имя могущества, которое есть божественная субстанция; и [имя] *Творец* означает действие Бога, которое есть Его

сущность. Божественная же субстанция не временна, но вечна. Следовательно, такие имена сказываются о Боге не сообразно времени, а от вечности.

2. Кроме того, то, чему свойственно что-то временное, [имеющее место во времени], можно назвать становящимся; ведь то, что во времени есть белое, становится белым. Но Богу не подобает быть становящимся. Следовательно, Богу ничто не предидируется во временном смысле.

3. Кроме того, если какие-то имена сказываются о Боге во временном смысле, поскольку в них подразумевается отношение к творениям, то это же приложимо и ко всему, в чем подразумевается отношение к творениям. Но некоторые имена, в которых подразумевается отношение к творениям, сказываются о Боге от вечности: ибо от вечности Бог узнал и полюбил творение, согласно сказанному (Иер. 31, 3): «Любовью вечною Я возлюбил тебя». Следовательно, и другие имена, в которых подразумевается отношение к творениям, такие, как *Господь* и *Творец*, сказываются о Боге от вечности.

4. Кроме того, подобные имена обозначают отношение (relationem). Стало быть, это отношение либо должно быть чем-то и в Боге, либо только в творении. Но невозможно, чтобы оно было только в творении. Ведь в таком случае Бог именовался бы *Господом* от противоположного отношения, которое имеет место в творениях, но ничто не именуется от противоположного себе. Остается, следовательно, чтобы отношение было чем-то также и в Боге. Но в Боге не может быть ничего временного, ибо Он превыше времени. Итак, представляется, что такого рода имена не сказываются о Боге сообразно времени.

5. Кроме того, нечто получает соотносительное имя в силу отношения: скажем, согласно [отношению] господства — [имя] *Господь*, как согласно белизне — белый. Если же отношения господства нет в Боге реально (secundum rem), но оно имеется только по понятию (secundum rationem), то отсюда следует, что Бог реально (realiter) не есть Господь; но очевидно, что это ложно.

6. Кроме того, что касается соотносенных [вещей], которые не являются одновременно существующими по природе, то в этом случае одна из них может существовать, хотя другая не существует. Так познаваемое существует, даже если нет знания о нем, как сказано в *Категориях*²⁶³. Но соотносенные [вещи], которые сказываются о Боге и творениях, не являются одновременно существующими по природе. Следовательно, что-то может быть сказано о Боге в Его отношении к творениям, даже если творения не существуют. Таким образом, имена *Господь* и *Творец* сказываются о Боге от вечности, а не сообразно времени.

Напротив, Августин говорит (*О Троице*, V)²⁶⁴, что относительное имя *Господь* прилагается к Богу сообразно времени, [имеет временное значение].

Отвечаю: Следует сказать, что **некие имена, в которых подразумевается отношение к творениям, сказываются о Боге сообразно времени, а не от вечности.**

Чтобы показать это с очевидностью, надо отметить следующее. Некоторые полагали, что отношение — это вещь не природная, но имеющая место только в разуме. Что это ложно, явствует из того, что сами вещи по природе взаимоупорядочены и соотнесены друг с другом²⁶⁵. Однако надобно знать, что так как отношение (*relatio*) предполагает, что имеются две [противоположных] стороны (*extrema*), то оно трояким образом может быть вещью природной или находящейся в разуме (*res naturae et rationis*). Иногда и с той и с другой стороны имеется вещь, находящаяся только в разуме; а именно, когда порядок или отношение²⁶⁶ между чем-либо может иметь место только благодаря схватыванию разумом, как например, когда мы говорим «*нечто тождественно ему самому*» (*idem eidem idem*)²⁶⁷. Ведь в силу того, что разум схватывает дважды нечто одно, он представляет его как два; и таким образом схватывает какое-то отношение его самого к самому себе. Сходным образом дело обстоит со всеми отношениями (*relationes*) между сущим и не-сущим; их формирует разум, поскольку схватывает не-сущее как сторону, противоположную [сущему]. Это верно и для всех отношений, которые проистекают из актов разума, например, для [отношения] рода и вида, и тому подобного²⁶⁸.

Имеются другие отношения, которые представляют собой природные вещи, применительно к обоим [противоположным] сторонам²⁶⁹; а именно, когда существует отношение между какими-то двумя [сторонами], в соответствии с чем-то, что реально присуще им обоим. Это очевидно для всех количественных отношений²⁷⁰, таких как большое и малое, двойное и половинное и т.п.; ибо количество имеется в обоих противоположных [членах]. То же самое приложимо к отношениям, в основе которых лежат действие и претерпевание²⁷¹, как движущееся (*motivum*) и движимое (*mobile*), отец и сын и т.п.

Порою же отношение, рассматриваемое как [характеристика] одной из [противоположных] сторон, — реальная вещь, а рассматриваемое как [характеристика] другой — вещь, находящаяся только в разуме²⁷². И так случается всегда, когда две [противоположные] сто-

роны бывают не одного порядка. Так, например, ощущение и знание соотносятся с чем-то ощущаемым и познаваемым, которые, будучи некими вещами, существующими в природном бытии, [сами по себе] находятся вне порядка бытия, свойственного ощущаемому и познаваемому как таковым²⁷³. Поэтому в знании и ощущении есть реальное отношение, поскольку они предназначены для знания или ощущения вещи. Но вещи, взятые сами по себе, находятся вне порядка знания или ощущения; так что в них нет никакого реального отношения к знанию и ощущению, но лишь отношение по понятию (*secundum rationem*), поскольку интеллект схватывает их как [противоположную] сторону отношений, которые характеризуют знание и ощущение. Поэтому Философ говорит в книге V *Метафизики*²⁷⁴, что они называются относительными не потому, что они относятся к другим вещам, но потому, что другие относятся к ним. Подобным образом о колонне говорят, что она «справа», только потому, что она расположена справа от животного; так что такого рода отношение находится реально не в колонне, но в животном.

Следовательно, так как Бог находится вне всего порядка творения, а все творения упорядочены [согласно их отношению] к Богу, обратное же не имеет места, то ясно, что творениям присуще реальное отношение к самому Богу, но в Боге нет никакого реального отношения к творениям, но только по понятию, поскольку творениям присуще отношение к Нему. Таким образом, ничто не мешает, чтобы имена, подразумевающие отношение к творениям, предсказывались Богу во времени; не по причине изменения в Нем самом, но по причине изменения, имеющего место в творении. Так же, как и колонна оказывается справа от животного не потому, что в ней происходит изменение, но потому, что перемещается животное.

На первый довод следует сказать, что некие относительные [имена] (*relativa*) употребляются для обозначения самих относительных характеристик [в вещах], такие имена, как *господин, раб, отец и сын* и т.п.; они называются относительными *согласно бытию* (*secundum esse*)²⁷⁵. Другие же имена употребляются для обозначения вещей, из [сущности] которых проистекают некие отношения, например, *движущее и движимое, голова и оглавленное* (*caput et capitatum*) и прочее в таком роде; они называются относительными *согласно именованию* (*secundum dici*)²⁷⁶. Таким же образом это различие следует рассмотреть и применительно к божественным именам. Ведь некоторые имена обозначают само отношение к творению, как, например, *Господь*. Такие имена обозначают божественную субстанцию не прямо,

но косвенно, поскольку предполагают ее [в качестве основы]; так господство предполагает [в качестве своей основы] могущество, которое есть божественная субстанция. Другие имена обозначают непосредственно божественную сущность, и вследствие того подразумевают отношение. Так, например, имена *Спаситель*, *Творец* и т.п. обозначают действие Бога, которое есть Его сущность. Однако оба имени сказываются о Боге во времени, в силу того, что они подразумевают отношение, либо изначально, либо как следствие [чего-то], а не в силу того, что они обозначают сущность, прямо ли, или косвенно.

На второй довод следует ответить: как отношения, которые сказываются о Боге сообразно времени, находятся в Боге только согласно понятию, так и «становиться» или «сделаться» сказываются о Боге только согласно понятию, и при этом никакого изменения в Нем нет; так следует понимать, например, сказанное: «Господи, Ты сделался нам прибежищем» (Пс. 89, 1)²⁷⁷.

На третий довод следует сказать, что действие интеллекта или воли находится в действующем. Поэтому имена, которые обозначают отношение, проистекающие из действий интеллекта или воли, сказываются о Боге от вечности. Но те имена, которые проистекают из действий, приводящих, согласно [нашему] способу понимания, к внешним результатам (*effectus*), сказываются о Боге сообразно времени, такие, как *Спаситель*, *Творец* и т.п.

На четвертый довод следует сказать, что отношения, обозначенные такими именами, которые сказываются о Боге сообразно времени, находятся в Боге только согласно понятию; но противоположные им отношения, имеющие место в творениях, находятся в них реально. Вполне уместно, чтобы Бог именовался через отношения, реально существующие в вещи; правда, благодаря тому, что наш интеллект примысливает противоположные отношения в Боге. Таким образом, Бог именовался бы соотносительно с творением, поскольку творение находится в отношении к Нему. И Философ говорит в книге *V Метафизики*²⁷⁸, что познаваемое именуется соотносительно, потому что наука находится в отношении к нему²⁷⁹.

На пятый довод следует сказать: поскольку [можно говорить, что] Бог находится в отношении к творениям, на том основании, что творения находятся в отношении к Нему, то если отношение подчинения реально есть в творении, из этого вытекает, что Бог не только согласно понятию, но реально есть Господь. Тем же способом Он называется Господом в силу того же отношения [подчинения], в силу которого творение подчинено Ему.

На шестой довод следует сказать: чтобы узнать, являются ли соотнесенные (*relativa*) одновременными по природе или нет, не обязательно рассматривать порядок вещей, о которых сказываются соотнесенные, но лишь значения этих соотнесенных. Если одно в своем понятии содержит другое и наоборот, тогда они являются одновременными по природе, как, например, двойное и половинное, отец и сын и т.п. Если же одно содержит в своем понятии другое, но обратное не имеет места, тогда они не являются одновременными по природе. Так соотносятся знание и познаваемое. Ибо познаваемым именуется нечто, поскольку оно является потенциальным (*secundum potentiam*), знание же означает некий навык (*habitus*) или акт. Поэтому познаваемое, согласно способу обозначения, предшествует знанию. Но если взять познаваемое как актуальное, тогда оно является одновременным с актуальным знанием: ведь познанное существует как таковое, только если есть его знание. Следовательно, хотя Бог предшествует творениям, однако, поскольку в значении [слова] «Господь» содержится [тот смысл], что он имеет раба, и наоборот, то эти два соотносительные (*relativa*), «Господь» и «раб», являются одновременными по природе. Поэтому Бог не был бы Господом, если бы не имел подчиненного Ему творения.

8. Является ли имя «Бог» наименованием природы?

Представляется, что имя *Бог* не является наименованием природы.

1. Ибо Дамаскин говорит в книге I, что «имя 'Бог' происходит от *theein*», т.е. течь «и омыwać все [обдавая теплом и лаской]; или от *aethin*, т.е. гореть (ибо Бог наш есть огонь, посядающий всякое зло); или от *theasthai*, т.е. созерцать все»²⁸⁰. Но все это относится к действию. Следовательно, имя *Бог* обозначает действие, а не природу.

2. Кроме того, нечто именуется нами в соответствии с тем, что [о ней] познается. Но божественная природа нам неведома. Следовательно, имя *Бог* не обозначает божественную природу.

Напротив, Амвросий говорит в книге I трактата *О вере*²⁸¹, что [имя] *Бог* — это наименование природы.

Отвечаю: Следует сказать, что не всегда является одним и тем же то, от чего берется имя для обозначения, и то, для обозначения чего оно дается. Как познаем мы субстанцию вещи из ее свойств и действий, так и именуем порой субстанцию вещи [именем, взятым] от какого-нибудь ее действия или свойства. Так, субстанцию камня

(lapidis) мы именуем от некоторого его действия, которым он повреждает ногу (laedit pedem) (ср. 2, ad 2); однако имя это дается не для обозначения этого действия, но для обозначения субстанции камня. Однако в том случае, если какие-то вещи познаются нами сами по себе, как, например, тепло, холод, белизна и т.п., они не именуются нами от чего-то другого. Оттого для таких вещей и то, что обозначает имя, и то, от чего берется имя для обозначения, — это одно и то же.

Поскольку же Бог неизвестен нам по своей природе, но становится известным нам из своих действий или проявлений, то [именами, взятыми] от них, мы можем именовать Его, как сказано выше (13, 1). Поэтому **имя Бог — это имя действия, если усматривать в нем то, от чего берется имя для обозначения.** Это имя берется от Его промысла обо всех вещах: ведь все, говоря о Боге, стремятся именовать этим именем Бога, потому что Он имеет всеобъемлющий промысел о вещах. Потому и Дионисий говорит в сочинении *О Божественных именах* (гл. 12), что «Божественность есть всевидящий Промысел, все окружающий совершенной благостью и содержащий»²⁸⁸. **Но имя Бог, взятое от этого действия, прилагается для обозначения божественной природы.**

На первый довод, таким образом, следует сказать, что все, о чем говорит Дамаскин, относится к промыслу, от которого берется для обозначения имя *Бог*.

На второй довод, следует сказать, что мы можем познавать природу какой-либо вещи из ее свойств и действий. Так как из свойства камня мы можем познать его субстанцию как она есть, познавая, что такое камень, то имя *камень* обозначает саму природу камня, в соответствии с тем, что она есть сама по себе; ибо оно обозначает определение камня, через которое мы знаем, что есть камень. Ведь смысловое содержание (ratio), которое обозначает имя, — это определение, как сказано в книге IV *Метафизики*²⁸³. Однако по результатам божественных действий (ex effectibus divinis) мы не можем познавать божественную природу, как она есть в себе, так, чтобы нам знать, *что* она есть (quid est), но можем познавать ее по способу (per modum) превосходства, причинности и отрицания, как было сказано выше (12, 12). Таким образом, имя *Бог* обозначает божественную природу. Ибо это имя прилагается для обозначения чего-то, существующего превыше всего, что является началом всего и [в высшей степени] удалено от всего. Ведь именно это намереваются обозначить именем *Бог*.

9. *Является ли имя «Бог» именем сообщимым*²⁸⁴?

Представляется, что имя *Бог* является сообщимым [другим].

1. Ибо если возможно приобщение к вещи, обозначенной именем, то и само имя может быть перенесено на других. Но имя *Бог*, как было сказано (13, 8), обозначает божественную природу, которая может быть [посредством приобщения] передана другим, согласно **сказанному** (2 Петр. 1, 4): «Дарованы нам великие и драгоценные обещания, дабы вы через них соделались причастниками Божеского естества». Следовательно, имя *Бог* может быть перенесено на других.

2. Кроме того, только имена собственные не могут быть переданы другим. Но имя *Бог* – имя не собственное, но нарицательное; это явствует из того, что оно имеет множественное число; ведь сказано в *Псалме* (81, 6): «Я сказал: вы – боги». Следовательно, имя *Бог* является сообщимым.

3. Кроме того, имя *Бог* берется от действий, как было сказано (13, 8). Но другие имена, которые берутся от действий или от проявлений²⁸⁵, как например, *благий*, *мудрый* и т.п., могут быть отнесены к другим. Следовательно, имя *Бог* есть имя сообщимое.

Напротив, сказано: «несообщимое Имя прилагали к камням и деревьям» (Прем. 14, 21); и говорится это об имени божества. Следовательно, имя *Бог* есть имя несообщимое [другим].

Отвечаю: Следует сказать, что какое-либо имя может быть отнесено к другому двояко: во-первых, в собственном смысле; во-вторых, посредством уподобления. Сообщимым в собственном смысле является такое имя, которое во всей полноте его значения может быть отнесено к многому. Сообщимым же посредством уподобления является такое имя, у которого только какая-то часть того, что входит в его значение, может быть отнесена к другому. Так, имя *лев* в собственном смысле является общим для всех тех, в ком находится природа, обозначаемая этим именем; посредством же уподобления оно может быть перенесено на всех тех, кто причастен чему-то из львиного, скажем, неустрашимости или силе, и кто называется *львом* метафорически.

Чтобы понять, какие имена сообщимы в собственном смысле, надо принять в соображение, что всякая форма, существующая в отдельной основе (*suppositum*), посредством которой эта форма индивидуализируется (ср. 3, 3), является общей для многого, т.е. может быть сообщена многим либо реально (*secundum rem*), либо, по крайней мере, по понятию (*secundum rationem*). Так, человеческая природа является общей для многих [людей] и реально, и по понятию, а природа солнца является общей для многих не реально, но только по

понятию: ведь можно помыслить, будто природа солнца существует во многих основах. Тем самым, коль скоро интеллект постигает природу какого-либо вида посредством абстрагирования ее от единичного, то будет ли она в одной единичной основе²⁸⁶, или во многих, безразлично для постижения природы вида. Оттого-то, если природа вида есть в интеллекте, он может мыслить ее как существующую во многих [вещах]. Но единичное, тем самым, что оно единичное, отделено от всего остального²⁸⁷. Поэтому всякое имя, прилагаемое для обозначения чего-то единичного, не может быть отнесено к другому ни реально, ни по понятию (*ratione*): ведь множественность этого индивида невозможна и немыслима. Вот почему имя, обозначающее нечто индивидуальное, не может быть отнесено ко многим вещам в собственном смысле, но лишь посредством уподобления. Так, кто-нибудь может быть иносказательно назван Ахиллом, поскольку обладает чем-то из того, что свойственно Ахиллу, а именно, силой.

Формы же, которые индивидуализируются не посредством некой основы (*suppositum*), но сами собою²⁸⁸ (именно потому они — существующие формы²⁸⁹), если они мыслятся так, как они есть в себе, не могут быть общими с чем-то иным ни реально, ни по понятию (*ratione*); но они могут быть отнесены к другому посредством уподобления, как было сказано и об индивидах. Однако, коль скоро простые формы, существующие сами по себе (*per se subsistens*), мы не можем мыслить так, как они суть, но мыслим их таким же способом, как вещи составные, у которых форма имеет место в материи, то, как сказано (13, 1, ad 2), мы прилагаем к ним имена конкретные (*concreta*), обозначающие природу, имеющую место в некоей основе. Следовательно, что касается способа предикации (*ratio*) имен, то один и тот же способ предикации присущ как именам, употребляемым нами для обозначения природ составных вещей, так и именам, используемым нами для обозначения простых самостоятельно существующих (*subsistentes*) природ.

Итак, поскольку имя *Бог* употреблено для обозначения божественной природы, как было сказано (13, 8), а божественная природа не может быть множественной, как показано выше, то из этого вытекает, что **имя *Бог* является реально несообщимым, но может стать общим согласно мнению**, подобно тому, как имя солнце оказалось бы общим в [высказанном кем-либо] мнении, что существует много солнц. Потому сказано: «вы служили тем, кто по природе не боги»²⁹⁰; глосса²⁹¹: «они по природе не боги, но боги в мнении людей».

Но притом имя *Бог* может быть отнесено к другим (сообщено) не во всей полноте его значения, но в какой-то его части, посредством некоего уподобления; так, *богами* называются те, кто посредством уподобления участвует в чем-то божественном, согласно сказанному: «Я сказал: вы – боги» (Псал. 81, 6).

А если бы какое-то имя было приложено для обозначения Бога не применительно к Его природе, но применительно к Его основе²⁹², так, как если бы Он рассматривался как «это нечто», то это имя никоим образом не было бы общим с другими; таково, пожалуй, имя *Тетраграмматону* евреев (ср. 13, 11, ad I). Подобным образом дело обстояло бы, если бы кто употребил имя Солнца, обозначая вот эту индивидуальную вещь.

На первый довод, таким образом, следует сказать, что божественная природа может быть перенесена на других только благодаря приобщению посредством уподобления.

На второй довод следует сказать, что имя *Бог* является именем нарицательным, а не собственным, лишь поскольку оно обозначает божественную природу в обладающем ею, хотя сам Бог реально не является ни универсальным, ни единичным. Ведь имена отвечают не модусу бытия, имеющегося в вещах, а модусу бытия, в согласии с которым что-то есть в нашем познании. И тем не менее согласно истине вещи оно является несообщимым, как выше было сказано об имени *солнце*.

На третий довод следует сказать, что имена *благой, мудрый* и т.п. взяты от совершенств, исходящих от Бога в творения; но они прилагаются не для обозначения божественной природы, но для обозначения самих совершенств как таковых (*absolute*). Поэтому даже согласно истине вещи они являются общими для многого. Но имя *Бог*, взятое от собственного Божьего действия [а именно от Его промысла], по опыту известного нам (ср. 13, 8), прилагается для обозначения божественной природы.

10. Сказывается ли имя «Бог» в одном и том же значении (univoce), когда оно приписывается Богу по приобщению, по природе или согласно мнению?

Представляется, что имя *Бог*казывается о Боге в одном и том же значении (однозначно – *univoce*) и по приобщению, и по природе, и согласно мнению.

1. Ведь там, где значение [слова] различно, утверждение и отрицание не противоречат друг другу: ибо при одноименности (*aequivocatio*) противоречие невозможно. Но католик, говоря, что *идол – это не Бог*, противоречит язычнику, говорящему, что *идол – это Бог*. Следовательно, в обоих случаях [имя] *Бог*казывается однозначно.

2. Кроме того, как идол является Богом согласно мнению, а не по истине, так и наслаждение телесными удовольствиями называется счастьем согласно мнению, а не по истине. Но имя *блаженство* в одном и том же значении сказывается и о том мнимом блаженстве, и об истинном блаженстве. Следовательно, и имя *Бог* однозначно сказывается и о Боге истинном, и о Боге мнимом.

3. Кроме того, однозначными считаются те имена, у которых одно смысловое содержание (ratio). Но католик, говоря, что Бог один, понимает под именем Бога вещь всемогущую, которую следует почитать превыше всего; и то же самое мыслит язычник, говоря, что идол — это Бог. Следовательно, имя *Бог* в обоих случаях сказывается однозначно.

Напротив, то, что есть в интеллекте, является подобием того, что есть в вещи, как говорится в книге I *Об истолковании*²⁹³. Но слово *животное*, когда говорят о настоящем животном и о нарисованном животном, сказывается одноименно (aequivoce), [т.е. в разных значениях]. Следовательно, имя *Бог*, будучи сказано об истинном Боге и о мнимом Боге, сказывается одноименно.

Кроме того, никто не может обозначить то, чего он не знает; но язычник не знает божественной природы, и стало быть, когда он говорит, что *идол — это Бог*, он не обозначает истинную божественность. Обозначает же ее католик, говоря, что Бог один. Следовательно, имя *Бог*, будучи сказано об истинном Боге и о Боге мнимом, сказывается не однозначно, но одноименно.

Отвечаю: Следует сказать, что **имя *Бог* во всех трех приведенных выше способах обозначения, [а именно, по приобщению, по природе и согласно мнению], берется ни однозначно, ни одноименно, но по аналогии.** Это явствует из следующего. В однозначных [именах] смысловое содержание всецело одно и то же, в одноименных — смысловое содержание совершенно разное, а в аналогичных — надлежит, чтобы имя, взятое в одном значении, входило в определение того же самого имени, взятого в другом значении. Так, например, [имя] *сущее*, сказанное о субстанции, входит в определение сущего, как оно сказывается об акциденции; а [слово] *здоровое*, сказанное о животном, вводится в определение *здорового*, как оно сказывается о моче и о лекарстве: ведь моча — признак именно того, что животное здорово, а лекарство — причина его здоровья (ср. 13, 6 с).

Это же имеет место в рассматриваемом случае. Ведь имя *Бог*, как оно берется для обозначения истинного Бога, присутствует в понятии (in ratione) Бога, когда Он именуется согласно мнению или в

силу приобщения. Ибо, когда мы называем кого-либо Богом в силу приобщения, мы под именем *Бога* понимаем то, что имеет некое сходство с истинным Богом. Подобным образом, когда мы идола называем Богом, мы понимаем, что именем *Бог* обозначается нечто, являющееся в людском мнении Богом. Итак, ясно, что значения имени различны, но одно из этих значений содержится в других значениях. Поэтому очевидно, что они сказываются по аналогии.

На первый довод, таким образом, следует сказать, что многозначность [того или иного] имени связана не с предикацией имени, но с его значением; ведь имя *человек*, кому бы оно ни предикировалось, истинно или ложно, сказывается одинаково. Многозначно же сказывается тогда, когда именем *человек* мы намереваемся обозначить различное: если, скажем, один намерен обозначить именем *человек* того, кто на самом деле человек, другой же думает обозначить этим именем камень или еще что-нибудь. Очевидно, стало быть, что католик, говоря, что идол не есть Бог, противоречит язычнику, утверждающему, что он Бог, так как они оба используют это имя для обозначения истинного Бога. Ведь когда язычник говорит, что идол есть Бог, он не использует это имя как обозначающее мнимого Бога, ибо тогда он сказал бы истину. Иногда и католики используют это имя в таком значении, например, когда говорится: «все боги народов — демоны» (Пс. 95, 5)²⁹⁴.

Сходным образом надо ответить на **второй** и **третий доводы**. Ибо смысловые моменты (*rationes*), [о которых там идет речь], происходят от различных способов предикации имени, а не от различных значений.

На четвертый довод [т.е. на первый контрдовод] следует сказать, что имя *животное*, в применении к настоящему животному или к нарисованному животному, сказывается не исключительно одноименно [т.е. в совершенно разных значениях]. Философ берет одноименное слишком широко²⁹⁵, включая туда же аналогические имена. Потому и об имени *сущее*, которое сказывается аналогически [по аналогии], иногда говорят, что оно одноименно сказывается о различных категориях.

На пятый довод [т.е. на второй контрдовод] следует сказать, что ни католик, ни язычник не познают саму природу Бога, как она есть в себе. Но каждый из них познает ее в смысле причинности или превосходства, или удаления [отрицания], как было сказано выше (12, 12). А потому язычник, говоря, что Бог есть идол, может взять имя Бог в том же значении, в каком его берет католик, говоря, что идол —

не Бог. А если бы был кто-то, кто ни в каком смысле не знал бы Бога, он и не именовал бы Его, разве что таким образом, как мы произносим имена, значения которых не знаем.

11. Действительно ли имя «[Тот,] Кто есть»²⁹⁶ является наиболее подходящим именем Бога?

Представляется, что имя [Тот,] *Кто есть* не является именем, наиболее подходящим Богу.

1. Ибо имя *Бог* есть имя несообщимое [чему-либо другому], как было сказано (13, 9). Но имя [Тот,] *Кто есть*, не является несообщимым именем. Следовательно, имя [Тот,] *Кто есть*, не есть имя, наиболее подходящее Богу.

2. Кроме того, Дионисий говорит в сочинении *О Божественных именах* (гл. 3), что «именование Благом в наибольшей степени открывает все Божьи исхождения»²⁹⁷. Именно это имя более всего подходит Богу, потому что Он есть всеобщее начало вещей. Следовательно, наиболее подходящим Богу является имя *Благо*, а не имя [Тот,] *Кто есть*.

3. Кроме того, всякое божественное имя, по-видимому, подразумевает отношение к творениям, так как Бог познается нами только через творения. Но имя [Тот,] *Кто есть*, не подразумевает никакого отношения к творениям. Следовательно, имя [Тот,] *Кто есть*, не является именем, наиболее подходящим Богу.

Напротив, сказано (Исх. 3, 13-14), что, когда Моисей спросил: «Если спросят меня «как Ему имя?» Что сказать им?» – ответил ему Господь: «Так скажи им: [Тот,] *Кто есть*, послал меня к вам»²⁹⁸. Следовательно, имя [Тот,] *Кто есть*, – это имя, наиболее подходящее Богу.

Отвечаю: Следует сказать, что имя [Тот,] *Кто есть*, является именем, наиболее подходящим Богу, на трех основаниях. Во-первых, в силу его значения. Ведь оно обозначает не какую-либо форму, но само бытие. Поэтому, коль скоро бытие Бога есть сама Его сущность, что не свойственно ничему другому, как показано выше (3, 4), то ясно, что среди прочих имен это имя наиболее подходящим образом, в собственном смысле именует Бога: ведь все получает имя согласно своей форме.

Во-вторых, в силу его всеобщности. Ведь все другие имена либо являются менее общими, либо, будь они обратимы с ним [в смысле общности], они все же добавляли бы какое-то смысловое содержа-

ние сверх него, а потому некоторым образом придавали бы ему форму и определяли его (ср. 5, 1). Наш интеллект, пока мы находимся в этой жизни, не может познавать саму Божью сущность, как она есть в себе (ср. 12, 11); но каким бы модусом он ни был определен в том, что он мыслит о Боге, ему недостает модуса, каким Бог есть в Себе. А потому, чем менее определены какие-либо имена и чем они более общи и отрешенны (*absoluta*), тем более подобающим образом мы приписываем их Богу. Оттого и Дамаскин говорит, что «из всех имен, приписываемых Богу, более главное — *Сый* (*Qui est* — [*Том,*] *Кто есть*): ... ибо, все охватывая в себе, Он имеет бытие, как бы некоторое море субстанции (*substantiae*) — беспредельное и неограниченное»²⁹⁹. Ведь каким угодно иным именем определяется некий модус бытия, принадлежащий субстанции вещи; но имя [*Том,*] *Кто есть*, не определяет никакого модуса бытия, но как неопределенное относится ко всему; потому [Дамаскин] и называет Его «беспредельным морем субстанции».

В-третьих, в силу того, что им сообозначается (*ex eius consignificatione*). Ведь оно обозначает бытие в настоящем; и это наиболее подобающим образом сказывается о Боге, бытие которого не знает прошлого и будущего, как говорит Августин в сочинении *О Троице* (V)³⁰⁰.

На первый довод, таким образом, следует сказать, что имя [*Том,*] *Кто есть* является именем, более подобающим Богу, чем имя *Бог*, и в отношении того, от чего оно взято, а именно, от *бытия*, и в отношении модуса обозначения и сообозначения, как сказано. Но в отношении того, для обозначения чего берется имя, более подобающим является имя *Бог*, которое призвано обозначать божественную природу. А еще более подобающим именем является имя *Тетраграмматон*, которое используется для обозначения самой Божией субстанции, несообщимой и, если можно так сказать, единичной.

На второй довод следует сказать, что имя *Благо* является главным именем Бога, поскольку Он есть причина, но не просто (*simpliciter*) главным: ибо бытие в абсолютном смысле (*absolute*) усматривается интеллектом прежде (*praesentelligitur*), чем причина (ср. 5, 2, с; ad 1).

На третий довод следует сказать, что не является необходимым, чтобы во всех божественных именах подразумевалось отношение к творению; достаточно, чтобы их источником были некоторые совершенства, исходящие от Бога в творения. А из этих совершенств первое — само бытие, от которого взято имя [*Том,*] *Кто есть*.

12. Могут ли быть образованы утвердительные предложения о Боге?

Представляется, что о Боге не могут быть образованы утвердительные предложения.

1. Говорит ведь Дионисий в сочинении *О небесной иерархии* (гл. 2), что «отрицания по отношению к Богу истинны, утверждения же — несообразны (*incompratae*)»³⁰¹.

2. Кроме того, Боэций говорит в книге *О Троице*, что «простая форма не может быть подлежащим»³⁰². Но Бог — самая простая форма, как показано выше (3, 7), а следовательно, Он не может быть подлежащим. Но все то, о чем можно образовать утвердительные предложения, будет в них подлежащим. Следовательно, о Боге не могут быть образованы утвердительные предложения.

3. Кроме того, всякий интеллект, постигающий вещь иначе, чем она есть, ложен. Но Бог имеет бытие, в котором нет никакой составленности, как было доказано выше (3, 7). Поскольку же всякий интеллект, утверждая, мыслит нечто как составное³⁰³, то представляется, что о Боге не может быть образовано истинное утвердительное предложение.

Напротив: В вере не содержится ничего ложного. Но некоторые утвердительные положения внушены верой, как, например: что Бог троичен и един, а также, что Он всемогущ. Следовательно, о Боге могут быть образованы истинные утвердительные предложения.

Отвечаю: Следует сказать, что **могут быть правильно образованы утвердительные предложения о Боге**. Чтобы показать это, надо иметь в виду, что во всяком истинном утвердительном предложении предикат и субъект должны некоторым образом обозначать реально одну и ту же вещь, но при этом выражать различные моменты смыслового содержания³⁰⁴. Это видно как в предложениях, содержащих акцидентальный предикат, так и в предложениях, содержащих субстанциальный предикат. Очевидно ведь, что «человек» и «белый» одно и то же со стороны субъекта, но различаются смысловым содержанием: ибо смысловое содержание у [слова] «человек» одно, а у [слова] «белое» — другое. Подобным образом дело обстоит, когда я говорю «человек есть животное»; ведь то же самое, что является человеком, в действительности является и животным: в одной и той же основе (*in eodem supposito*) находится и природа чувственная, из-за которой он называется животным, и природа разумная, из-за которой называется человеком. Поэтому здесь также предикат и субъект суть одно

и то же по своей основе, но различны по смысловому содержанию. Но это же обнаруживается некоторым образом и в предложениях, в которых нечто предикруется себе самому (*idem praedicitur de seipso*), поскольку интеллект то, что он помещает на стороне субъекта, заставляет играть роль основы, а то, что он помещает на стороне предиката, — играть роль природы той формы, которая существует в основе, в силу чего говорится, что «предикаты берутся формально, а субъекты — материально». Этому различию по смысловому содержанию соответствует множественность, состоящая из субъекта и предиката; тождественность же вещи интеллект выражает самим соединением [в предложении].

Бог, сам в себе, является всецело единым и простым. Но наш интеллект познает Его с помощью различных понятий, потому что не может созерцать Его, как Он есть в себе самом. Однако, хотя интеллект постигает Его под разными понятиями, все же он познает, что за всеми его понятиями стоит просто (*simpliciter*) одна и та же вещь. Следовательно, множественность по смысловому содержанию интеллект репрезентирует посредством множественности, состоящей из субъекта и предиката; а единство интеллект репрезентирует посредством соединения [в предложении].

На первый довод, таким образом, следует ответить: Дионисий говорит, что утверждения о Боге несообразны (*incompacta*), или неуместны (*inconveniens*), по другому переводу³⁰⁵, потому что Богу не подобает никакое имя согласно способу обозначения, как было сказано выше (13, 3).

На второй довод следует сказать, что наш интеллект не может постигать простые существующие формы; однако он постигает их тем способом, как он постигает составное (ср. 13, 1, ad 2; 13, 9 с), в котором есть нечто, лежащее в основании [т.е. подлежащее], и нечто, находящееся в подлежащем. Потому он схватывает простую форму [посредством того, что берет ее] в смысле подлежащего, и приписывает ей что-либо.

На третий довод следует сказать, что утверждение «*интеллект, постигающий вещь иначе, чем она есть, ложен*» двусмысленно, в силу того, что наречие *иначе* может определять глагол *постигает* либо со стороны постигнутого (*ex parte intellecti*), либо со стороны постигающего (*ex parte intelligentis*). Если со стороны постигнутого, — то это утверждение истинно, и смысл его таков: всякий интеллект, если он мыслит, что вещь существует иначе, чем она существует, является ложным. Но это не имеет места в нашем случае, так как наш интел-

лект, формируя суждения о Боге, не говорит, что Бог является составным, но что Он является простым. Если же со стороны постигающего, — то это утверждение ложно. Ибо модус интеллекта в постижении иной, чем модус вещи в бытии³⁰⁶. Ясно ведь, что наш интеллект вещи материальные, которые ниже его, постигает имматериально; дело обстоит не так, что он мыслит, что они имматериальны, но сам способ его постижения имматериален. Подобным образом, когда он (постигает) мыслит простые [вещи], которые выше него, он постигает их в соответствии со своим способом постижения, а именно, постигая все как составное; и все же дело не обстоит так, чтобы он мыслил, что они суть составные. Таким образом, наш интеллект не ложен, когда он формирует некие составные суждения применительно к Богу.

Вопрос 16 Об истине

Поскольку знание бывает об истинном, после рассмотрения Божественного знания следует поставить вопрос об истине.

В этой связи обсуждаются восемь вопросов.

Во-первых: находится ли истина в вещах или только в интеллекте.

Во-вторых: находится ли она только в интеллекте составном и делимом.

В-третьих: об отношении истинного к сущему.

В-четвертых: об отношении истинного к благому.

В-пятых: есть ли Бог истина.

В-шестых: является ли все истинным в силу одной истины или многих.

В-седьмых: о вечности истины.

В-восьмых: о ее неизменности.

1. *Находится ли истина только в интеллекте?*

Представляется, что истина находится не только в интеллекте, но скорее в вещах.

1. Ведь Августин в книге «Монологи»³⁰⁷ осуждает следующее определение истины: «Истинно то, что видится». Ибо в согласии с этим, камни, скрытые в глубоких недрах земли, не были бы истинными камнями, потому что невидимы. Осуждает он также и следующее: «Истинно то, что таково, каким видится познающему, если он хочет и может познавать»; ибо из этого вытекает, что ничто не было бы истинным,

если бы никто не мог познать этого. И Августин определяет истинное так: «Истинно то, что есть». Таким образом, представляется, что истина находится в вещах, а не в интеллекте.

2. Кроме того, что бы ни было истинным, оно истинно посредством истины. И если бы истина была только в интеллекте, все [истинное] было бы истинным, лишь поскольку оно мыслится. Но это заблуждение древних философов, которые говорили, что все, что видится, является истинным³⁰⁸. А отсюда следует, что два [представления], находящиеся в противоречии друг с другом, одновременно являются истинными, ибо они одновременно разным людям кажутся истинными.

3. Кроме того, то, в силу чего бывают чем-то, само тем более является этим же, как явствует из книги I *Второй аналитики*³⁰⁹. Но согласно утверждению Философа в *Категориях*, в силу того, что вещь существует или не существует, и мнение или речение является истинным или ложным³¹⁰. Следовательно, истина скорее в вещах, чем в интеллекте.

Напротив: Философ говорит в книге VI *Метафизики*³¹¹, что истинное и ложное не в вещах, но в интеллекте.

Отвечаю: Надобно сказать, что, как благим называется то, что притягивает желание, так и истинным называется то, что притягивает интеллект (Ср. 16, 3, ad 3). Есть, однако, различие между желанием и интеллектом или каким бы то ни было познанием, состоящее в том, что познание имеет место тогда, когда познанное есть в самом познающем, а желание тогда, когда желающий стремится к самой желаемой вещи. Таким образом, конечный пункт желания, т.е. благое, находится в желаемой вещи, а конечный пункт познания, т.е. истинное, находится в самом интеллекте.

Благо есть в вещи, поскольку ей присуще побуждать желание, [она предустановлена к желанию — *habet ordinem ad appetitum*]; и благодаря этому характеристика (*ratio*) благодати от желаемой вещи переходит на желание, ввиду чего желание называется благим, если оно желание благого. Подобным образом, когда истинное есть в интеллекте, благодаря чему оно придается и постигаемой вещи, то необходимо, чтобы характеристика (*ratio*) истинного, переходила от интеллекта на постигаемую вещь, чтобы и постигаемая вещь также называлась истинной, поскольку ей присуще неким образом побуждать интеллект, [она некоторым образом предустановлена к интеллекту — *habet aliquem ordinem ad intellectum*]³¹².

Постигаемая вещь может быть некоторым образом предустановлена к интеллекту, либо сама по себе, либо акцидентально. Сама по себе предустановлена к интеллекту, от которого зависит в своем бытии; акцидентально же — к интеллекту, которым может быть познана. Так, мы говорим, что дом соотносен с интеллектом архитектора сам по себе, акцидентально же соотносен с интеллектом, от которого не зависит. Суждение о вещи высказывается не на основании того, что есть в ней акцидентально, но на основании того, что присуще ей, как таковой. Поэтому всякая вещь называется абсолютно истинной, если предустановлена к интеллекту, от которого зависит. Вот почему вещи рукотворные называются истинными согласно своей предустановленности к нашему интеллекту; ведь истинным называется дом, который вполне подобен форме, имеющейся в уме архитектора; и суждение называется истинным, поскольку является знаком истинного постижения (*intellectus*)³¹³. Подобным образом говорят, что природные вещи являются истинными, коль скоро вполне подобны видам, имеющимся в божественном уме; говорят ведь как о подлинном [или об истинном] о камне, который имеет природу, свойственную камню в соответствии с пред-знанием (*secundum praesceptionem*) божественного интеллекта. Следовательно, **истина первично есть в интеллекте; вторично в вещах, поскольку они относятся к интеллекту как к началу.**

Ввиду этого истина получает различные определения. Августин в книге *Об истинной религии* говорит, что «истина есть то, чем выявляется то, что есть»³¹⁴. И Иларий говорит³¹⁵, что «истинное — это предъявленное или выявленное бытие (*verum est declarativum aut manifestativum esse*)». И это касается истины, поскольку она есть в интеллекте.

А истины вещи, в силу ее предустановленности к интеллекту, касается определение Августина в книге *Об истинной религии*: «Истина есть высшее подобие началу, где нет никакого несходства»³¹⁶. И определение Ансельма: «истина есть правильность, воспринимаемая только умом (*mente*)»³¹⁷; ибо правильно то, что находится в соответствии с началом. И определение Авиценны: «истина всякой вещи есть собственная характеристика (*proprietas*) ее бытия, которая неизменно сопряжена с ней»³¹⁸. — А когда говорится, что «истина есть приравнивание (*adaequatio*) вещи и интеллекта» (ср. 16, 2, arg. 2), это можно отнести и к тому и к другому.

На первый довод следует указать, что Августин говорит об истине вещи; он исключает из понятия такого рода истины отношение к нашему интеллекту. Ведь то, что является акцидентальным, исключается из всякого определения.

На второй довод следует сказать, что древние философы не считали, что виды природных вещей происходят от какого-то интеллекта, но что они случайны. А поскольку они видели, что истинное вносит отношение к интеллекту, они были вынуждены обновлять истину вещей на их предустановленности к нашему интеллекту. Эти допущения несомнестимы, что Философ прослеживает в книге VI *Метафизики*. Этой трудности не возникает, если мы положим, что истина вещей заключается в их отношении к божественному интеллекту.

На третий довод следует сказать, что, хотя причиной истины нашего интеллекта является вещь, однако нет необходимости, чтобы смысл (*ratio*) истины прежде находился в вещи, подобно тому как смысловое содержание здоровья не находится в лекарстве прежде, чем в животном. Ведь это сила лекарства, а не его здоровье, является причиной здоровья, поскольку действующее не является однозначным. Сходным образом не истина вещи, а ее бытие является причиной истины интеллекта. Поэтому Философ говорит, что мнение или речение является истинным в силу того, что вещь существует, а не в силу того, что вещь истинна.

2. *Находится ли истина в составляющем и разделяющем интеллекте?*²¹⁹

Представляется, что истина находится не только в интеллекте составляющем и разделяющем.

1. Ведь Философ говорит в книге III *О душе*³²⁰, что, как ощущения соответствующих [данному чувству] ощущаемых [объектов] всегда истинны, так и постижение [интеллектом соответствующего ему] «*того, что есть*». Но составления и деления нет ни в чувстве, ни в интеллекте, познающем *то, что есть*. Следовательно, истина есть не только в составлении и разделении, [производимом] интеллектом.

2. Кроме того, Исаак³²¹ говорит в книге *Об определениях (De definitionibus)* что истина есть равенство [адекватность] вещи и интеллекта. Но как постижение составного может быть адекватно вещам, так и постижение несоставного, а также чувство, ощущающее вещь, как она есть. Следовательно, истина не находится только в составлении и разделении, [производимом] интеллектом.

Напротив, как говорит Философ в книге VI *Метафизики*, относительно простого и *того, что есть*, нет истины, ни в интеллекте, ни в вещах³²².

Отвечаю: Надобно сказать, что, согласно вышесказанному (16, 1), истинное, в первичном смысле, есть в интеллекте. Но коль скоро всякая вещь является истинной ввиду того, что имеет форму, присущую ее природе, то необходимо, чтобы интеллект, поскольку он является познающим, был истинным в силу подобия (*similitudo*) с познаваемой вещью, которое есть форма интеллекта, поскольку он является познающим. Потому истина определяется через сходство [по форме] (*conformitas*) интеллекта и вещи. И познавать это сходство — значит познавать истину. Чувство же никоим образом не познает истину: хотя в зрении имеется подобие видимого [объекта], однако оно не познает соотношения (*comparationem*), имеющего место между видимой вещью и тем, что зрение воспринимает (*apprehendit*) от нее³²³. Интеллект же может познавать свое сходство с постигаемой вещью, но не схватывает (*non apprehendit*) его, если познает относительно чего-либо *то, что есть*³²⁴; но когда интеллект составляет суждение, что вещь такова же, как и та форма, которую он воспринимает (*apprehendit*) от вещи, тогда он впервые познает и говорит истинное. И это интеллект делает, составляя и разделяя: ведь во всяком предложении некая форма, обозначенная посредством предиката, либо прилагается к некоей вещи, обозначенной посредством субъекта, либо отнимается от нее. Тем самым ясно видно, что ощущение всякой вещи истинно, равно как и интеллект, поскольку он познает *то, что есть*; но не так, что он познает или говорит истинное. И подобным образом обстоит дело с речениями, составными и несоставными. Итак, истина может быть в чувстве или в интеллекте, познающем *то, что есть*, как в некоей истинной вещи; но не как познаваемое в познающем, что подразумевается в слове «истинное»: ведь совершенством интеллекта является истинное как познанное³²⁵. А потому, **в собственном смысле истина находится в интеллекте составляющем и разделяющем**³²⁶, **но не в чувстве и не в интеллекте, познающем *то, что есть*.**

А отсюда очевиден ответ **на возражения.**

3. *Обратимы ли истинное и сущее?*

Представляется, что истинное и сущее не обратимы.

1. Ведь истинное в собственном смысле есть в интеллекте, как сказано (16, 1). Сущее же в собственном смысле есть в вещах. Следовательно, они не обратимы.

2. Кроме того, то что распространяется на сущее и не-сущее, не обратимо с сущим. А истинное распространяется на сущее и не-сущее: ибо истинно, что сущее существует и что не-сущее не существует. Следовательно, истинное и сущее не обратимы.

3. Кроме того, по-видимому, не обратимы те [вещи], которые находятся в отношении предшествующего к последующему. Но кажется, что истинное прежде сущего: ведь сущее постигается как нечто истинное (*in ratione veri*). Следовательно, кажется, что они не обратимы.

Напротив, как говорит Философ во книге II *Метафизики*, в бытии и в истине расположение вещей одинаково³²⁷.

Отвечаю: Надобно сказать, что, как благо имеет смысл желаемого, так истинное имеет предустановленность (*habet ordinem*) к познанию. Ведь все, насколько имеет бытие, настолько и познаваемо. Потому и сказано в книге III *О душе*, что душа некоторым образом есть все³²⁸, но как чувство и интеллект. А потому, **как благое обратимо с сущим** (ср. I, 5, 3), **так и истинное. Однако, как благое добавляет к сущему смысл (*rationem*) желаемого, так и истинное добавляет соотношение с интеллектом.**

На первый довод следует сказать, что истинное, как сказано (16, 1), есть и в вещах, и в интеллекте. Истинное, которое есть в вещах, обратимо с сущим согласно субстанции. А истинное, которое есть в интеллекте, обратимо с сущим, как проявляющее с проявляемым; ибо это относится к понятию истинного, как было сказано. — Однако можно сказать, что сущее тоже есть и в вещах, и в интеллекте, как и истинное, хотя истинное первично есть в интеллекте, бытие же первично есть в вещах. И это происходит из-за того, что истинное и сущее различаются по смыслу (*ratione*).

На второй довод следует сказать, что в не-сущем нет ничего, из чего бы оно познавалось, но оно познается, поскольку интеллект делает его познаваемым³²⁹. Поэтому основанием истинного является сущее, так как не-сущее есть некое сущее, имеющее место в разуме (*ens rationis*), а именно сущее, схватываемое понятием.

На третий довод следует ответить, что когда говорят, что сущее не может схватываться без понятия истинного, это можно понимать двояко. Во-первых, так, что сущее не схватывалось бы, если бы схватывание сущего не сопровождалось понятием истинного. Это высказывание истинно. Во-вторых, можно было бы понять это так, что сущее не может схватываться, если прежде не было схвачено понятие истинного. И это ложно. Истинное же нельзя схватить, если не схватывается понятие сущего: ибо сущее входит в понятие (*ratio*) истинного³³⁰. Сходная ситуация — когда мы соотносим постигаемое с сущим. Ведь нельзя постичь сущее без того, чтобы сущее было постижимым; однако мож-

но постичь сущее, так, чтобы [при этом] не постигалась его постижимость. И подобным образом, постигнутое сущее является истинным, но, тем не менее, истинное постигается не посредством постижения сущего.

4. Является ли благое по понятию предшествующим истинному?

Представляется, что благое по понятию предшествует истинному.

1. Ведь более универсальное предшествует согласно понятию, как явствует из книги I *Физики*³³¹. А благое более универсально, чем истинное: ведь истинное есть некое благо, а именно благо интеллекта. Следовательно, благое по понятию предшествует истинному.

2. Кроме того, как было сказано (16, 2), благое есть в вещах, истинное же — в составляющем и разделяющем интеллекте. Но то, что в вещи, предшествует тому, что есть в интеллекте. Следовательно, благое предшествует истинному.

3. Кроме того, как явствует из книги IV *Этики*³³², истина — один из видов добродетели. Но добродетель относится к благому [как к роду]: ибо, как говорит Августин³³³, она есть благое качество ума (*mentis*). Следовательно, благое предшествует истинному.

Напротив, то, что принадлежит большему числу вещей, предшествует по понятию. Но истина принадлежит также и некоторым вещам, к которым благо никак не относится, а именно математическим объектам. Следовательно, истинное предшествует благому.

Отвечаю: Надобно сказать, что, хотя применительно к тому, чему они приписываются [*suppositum*], благое и истинное обратимы с сущим, однако по понятию они различаются. И потому **истинное, как таковое, предшествует благому**. Это можно показать двояко. Во-первых, это явствует из того, что истинное более родственно сущему, чем благое (ср. I, 5, 3, ad 4). Ведь истинное относится к самому бытию просто и непосредственно; а понятие блага следует за бытием, в силу чего бытие оказывается в некотором роде совершенным: ибо таким образом оно является желаемым.

Во-вторых, это явствует из того, что познание по природе предшествует желанию. Поэтому, коль скоро истинное связано с познанием, а благое — с желанием, то истинное по понятию предшествует благому.

На первый довод следует сказать, что воля и интеллект взаимно включают друг друга. Ведь интеллект понимает волю, а воля желает, чтобы интеллект понимал. Таким образом, среди вещей, являющих-

ся объектами воли, содержатся также и те, которые являются объектами интеллекта (*quae sunt intellectus*); и наоборот. Поэтому в разряде вещей желаемых благо выступает как универсальное, а истинное — как частное; в разряде же вещей понимаемых — наоборот. Итак, из того, что истинное есть некоего рода благое, следует, что благо является предшествующим в разряде желаемого, но не является предшествующим как таковое (*simpliciter*).

На второй довод следует сказать, что согласно этому предшествующим по понятию является то, что прежде подпадает [действию] интеллекта. А интеллект прежде схватывает само сущее; во вторую очередь схватывает, что он постигает сущее; и в третью очередь схватывает, что он желает сущего. Поэтому прежде всего — понятие сущего, во-вторых — понятие истинного, в-третьих — понятие благого, хотя благое и находится в вещах.

На третий довод следует сказать, что добродетель, которая называется «истиной», не есть истина вообще, но некая истина применительно к тому, что человек в своих словах и делах проявляется так, как он есть. А об истине применительно к «жизни» говорится в особом смысле, а именно поскольку человек в своей жизни исполняет то, к чему предназначен божественным интеллектом, подобно тому, — о чем уже шла речь (16, 1), — как истина есть и в остальных вещах. Истина же применительно к «справедливости» имеет тот смысл, что человек исполняет свой долг по отношению к ближнему, согласно установленным законам. От этих частных истин не следует делать заключение об истине вообще.

5. Действительно ли Бог есть истина?

Представляется, что Бог не есть истина.

1. Истина ведь состоит в составлении и разделении постигнутого, [производимых] интеллектом. Но в Боге нет составления и деления. Следовательно, в Нем нет истины.

2. Кроме того, истина, согласно Августину, — это подобие началу³³⁴. Однако в Боге нет подобия началу. Следовательно, в Боге нет истины.

3. Кроме того, что бы ни сказывалось о Боге, оно сказывается о Нем как о первой причине всего; так, бытие Бога есть причина всякого бытия, а Его благость — причина всякого блага. Тогда если бы в Боге была истина, то все истинное было бы от Него. Но истинно, что кто-то грешит; и в таком случае это было бы от Бога. Очевидно, это ложно.

Напротив, Господь говорит (Иоан. 14, 6): «Я есмь путь и истина и жизнь».

Отвечаю: Надобно сказать, что, согласно вышесказанному (16, 1), истина находится в интеллекте, поскольку он схватывает вещь, как она есть, и также в вещи, поскольку она имеет бытие, сообразуемое с интеллектом. Но это в наибольшей мере находится в Боге. Ведь Его бытие не только сообразно Его интеллекту, но даже есть само Его постижение (*ipsum suum intelligere*). А Его постижение есть мера и причина всякого иного бытия и всякого иного интеллекта; и сам Он есть Его бытие и постижение. Отсюда следует, что **не только в Боге есть истина, но что Он сам есть высшая и первая истина.**

На первый довод следует возразить: хотя в божественном интеллекте нет составления и деления, однако в соответствии со своим простым постижением Он судит обо всем и познает все сложное. И, таким образом в Его интеллекте есть истина.

На второй довод следует сказать, что истина нашего интеллекта в том, что он сообразуется со своим началом, а именно с вещами, от которых он получает познание. Истина же вещей в том, что они сообразуются со своим началом, а именно с божественным интеллектом. Но, собственно говоря, нельзя указать начала для божественной истины, разве только сказать, что истина принадлежит Сыну, который имеет начало. Но высказывание о том, что принадлежит истине сущностно (*essentialiter*), невозможно понять, если утвердительное высказывание не перевести в отрицательное, как, например, когда говорят: «Отец есть от Себя, ибо Он не есть от иного». И подобным образом можно сказать, что божественная истина есть подобие начала, поскольку в Его бытии нет ничего несходного с Его интеллектом.

На третий довод следует сказать, что не-сущее и лишности не имеют истины сами по себе, но только поскольку схватываются интеллектом. Но всякое схватывание интеллекта от Бога. Поэтому все, что есть истинного в высказывании «Истинно, что этот человек предается разврату», — всецело от Бога. Но если из этого выводят заключение, что, следовательно, от Бога то, что этот человек предается разврату, это ошибка приводящего (акцидента) (*fallatia accidentis*)³³⁵.

6. Существует ли одна-единственная истина, согласно с которой все является истинным?

Представляется, что существует одна-единственная истина, согласно которой все является истинным.

1. Ибо, согласно Августину³³⁶, ничто не больше ума человеческого, только Бог. Но истина больше человеческого ума; иначе человек судил бы об истине, на самом же деле он судит все, исходя из истины, а не из себя самого. Таким образом, один только Бог есть истина. Следовательно, нет иной истины, чем Бог.

2. Кроме того, Ансельм говорит в книге *Об истине* (14), что, как время относится к находящемуся во времени, так и истина к вещам истинным. Но для всего находящегося во времени время одно. Следовательно, одна и истина, которой все истинно.

Напротив, сказано (Псал. 11, 2): «умалены истины сынами человеческими».

Отвечаю: Надобно сказать, что в одном отношении истина, благодаря которой все истинно, одна, в другом же отношении — не одна. Это уясняется из следующего. Когда нечто однозначно предцируется многуму, то в каждом представителе этого множества оно находится, согласно своему собственному понятию, как, например, *животное* в любом виде животных. Но когда нечто называется о многом аналогически, оно находится согласно своему собственному понятию только в одном из представителей этого множества, от которого все прочие получают наименование (ср. 13, 5). Так *здоровый* говорится и о животном, и о моче, и о лекарстве, но здоровье есть только в животном, но от здоровья животного называется здоровым лекарство, как производящее начало здоровья у животного, и моча, как показатель его здоровья. И хотя здоровья нет ни в лекарстве, ни в моче, тем не менее, в обоих наличествует нечто, благодаря чему лекарство производит, а моча служит показателем здоровья.

Было сказано (16,1), что истина первично есть в интеллекте; вторично — в вещах, поскольку они соотнесены с божественным интеллектом. **Таким образом, если мы говорим об истине, как она существует в интеллекте, согласно ее собственному понятию, тогда во многих тварных интеллектах существуют многие истины, и даже в одном и том же интеллекте, в силу множества познаваемых вещей.** Потому в Глоссе³³⁷ на слова «умалены истины сынами человеческими» (Псал. 11, 2) говорится: как в зеркале получают многие подобия одного человеческого лица, так многие истины получают от одной божественной истины. **Но если мы говорим об истине, как она существует в вещах, тогда все вещи истинны благодаря одной первой истине, которую каждая вещь воспроизводит в соответствии со своей сущностью (*secundum suam***

entitatem). Таким образом, хотя сущности (*essentiae*) или формы вещей множественны, однако истина божественного интеллекта, в согласии с которой все вещи называются истинными, одна.

На первый довод следует сказать, что душа (*anima*) судит обо всех вещах не на основании какой угодно истины, а на основании первой истины, поскольку она отражается в душе, как в зеркале, в соответствии с первыми умопостигаемыми положениями. Отсюда следует, что первая истина больше души. И все же даже сотворенная истина, которая есть в нашем интеллекте, больше нашей души, не просто, но в той мере, в какой она есть совершенство души; так, даже о науке можно сказать, что она больше души. Тем не менее, истинно, что ничто пребывающее, за исключением Бога, не больше разумной души (*mente rationali*).

На второй довод следует заметить, что высказывание Ансельма верно, поскольку вещи называются истинными благодаря их соотношению с божественным интеллектом.

7. Вечна ли сотворенная истина?

Представляется, что сотворенная истина вечна.

1. Говорит ведь Августин в книге *О свободном выборе*³³⁸, что нет ничего более вечного, чем понятие круга или то, что два и три в сумме дают пять. Но истина этого есть истина сотворенная. Следовательно, сотворенная истина вечна.

2. Кроме того, все, что есть всегда, вечно. Но универсалии (общее) есть везде и всегда. Значит, они вечны. Следовательно, такова и истина, которая является чем-то наиболее общим (универсальным).

3. Кроме того, всегда было истинно, что будет то, что истинно в настоящем. Но как истина утверждения о настоящем есть сотворенная истина, так и истина утверждения о будущем. Следовательно, некоторая сотворенная истина вечна.

4. Кроме того, все, что не имеет начала и конца, вечно. Но истина выражений (*enuntiabilium*), не имеет начала и конца. Ибо если истина имеет начало, так как прежде ее не было, то было истинно, что истины нет, и, во всяком случае, это было истинно в силу некоторой истины; таким образом, истина была прежде, чем она начала существовать. Подобным образом, если положить, что истина имеет конец, то следует вывод, что она будет после того, как прекратит существование; ведь будет истинно, что истины нет. Следовательно, истина вечна.

Напротив, вечен один только Бог, как уже было установлено (10, 3).

Отвечаю: Следует сказать, что истина выражения не есть нечто иное, чем истина интеллекта. Ведь выражение есть и в интеллекте, есть и в речи. Поскольку оно есть в интеллекте, оно имеет истину само по себе³³⁹. Поскольку же оно в речи³⁴⁰, оно называется истинным выражением, если выражает некую истину интеллекта, а не потому, что в выражении, как в субъекте, существует некая истина. Как моча называется здоровой не от здоровья, которое есть в ней самой, а от здоровья животного, показателем которого она служит, подобно тому, как было сказано (16, 1), вещь называется истинной от истины интеллекта. Если никакой интеллект не вечен, то и истина не вечна. **Но так как божественный интеллект один только вечен, то и истина только в нем обладает вечностью.** Из этого не следует, что нечто иное, чем Бог, является вечным: ибо истина божественного интеллекта — это сам Бог, как было показано (16, 5).

На первый довод следует сказать, что понятие круга или то, что два и три в сумме дают пять, обладают вечностью в божественном уме.

На второй довод следует сказать: утверждение, что нечто есть всегда и везде, можно понимать двояко. В одном смысле, как наличие в нем основания, почему оно простирается на все время и на все место; так Богу подобает быть везде и всегда. В другом смысле, как отсутствие в нем нет чего-либо, что определяло бы для него некое место или время. Так, говорят, что первоматерия едина не потому, что она имеет одну форму, — как человек един благодаря единству одной формы, — но ввиду отсутствия всех вносящих различия форм. В этом смысле говорится, что всякая универсалия есть везде и всегда, поскольку универсалии абстрагированы от здесь и теперь. Но из этого не следует, что они существуют вечно, разве только в интеллекте, если кто-либо существует вечно.

На третий довод следует сказать: то, что теперь есть, было будущим, прежде чем быть; ибо оно было в своей причине, чтобы оно могло возникнуть. Поэтому, если бы была устранена причина, то не было бы будущим возникновение этого нечто³⁴¹.

Но только первая причина вечна. Поэтому отсюда не следует, что всегда было истинно, что то, что теперь есть, будет, разве только в вечной (*semperiterna*) причине было его будущее существование. Но такой причиной является только Бог.

На четвертый довод следует сказать: так как наш интеллект не вечен, то и истина выражений, которые образуются нами, не вечна, но некогда получила начало. И прежде чем быть этой истине, ска-

зять, что таковой истины нет, было истинным только в божественном интеллекте, в котором одном только истина вечна. Но теперь будет истинно — сказать, что истины тогда не было. И это истинно только в силу истины, которая теперь есть в нашем интеллекте, а не на основании некоей истины, наличной в вещах. Потому что эта истина есть истина о не-существующем; не-существующее же не способно само из себя иметь свою истинность, но только от постигающего его интеллекта (ср. 3, 2). И поэтому истинно сказать, что истины не было, поскольку мы постигаем ее небытие, как предшествующее ее бытию.

8. *Неизменна ли истина?*

Представляется, что истина неизменна.

1. Говорит ведь Августин в сочинении *О свободном выборе*³⁴², что истина не равна уму (*menti*), потому что тогда она была бы изменчивой, как и ум.

2. Кроме того, неизменно то, что пребывает при всяком изменении; например, первоматерия является нерожденной и негибнущей, ибо пребывает при любом возникновении и уничтожении. Истина же остается после всякого изменения: ведь после всякого изменения истинно будет сказать, что нечто существует или не существует. Следовательно, истина неизменна.

3. Кроме того, если истина высказывания изменяется, то скорее всего вследствие изменения вещи. Однако она не изменяется таким образом. Ведь истина, согласно Ансельму³⁴³, — это некая правильность, поскольку нечто осуществляет то, что относительно него содержится в божественном уме. Но такое предложение, как «*Сократ сидит*», получает от божественного ума свое значение, чтобы обозначать, что Сократ сидит; оно обозначает это, даже если Сократ не сидит. Следовательно, истина предложения никак не изменяется.

4. Кроме того, там, где одна и та же причина, и действие одно и то же. Но одна и та же вещь является причиной истины следующих трех предложений: «*Сократ сидит; будет сидеть; и сидел*». Следовательно, у них истина одна и та же. Но одно из них [обязательно] должно быть истинно. Значит, истина этих предложений сохраняется неизменной; как и других подобных предложений на том же основании. (Ср. I, q. 14, a. 15, ad 3).

Напротив, сказано (Псал. 11, 2): «умалены истины сынами человеческими».

Отвечаю: Следует сказать, что в собственном смысле истина есть только в интеллекте, как выше было сказано (16, 1), вещи же называются истинными в силу истины, которая есть в некоем интеллекте. Так что изменчивость истины следует рассматривать относительно с интеллектом; истина же последнего состоит в том, чтобы он находился в согласии с постигаемой вещью. Эта согласованность может изменяться двояко, как и всякое другое подобие, посредством изменения одного из двух согласовывающихся. Один способ, когда истина изменяется со стороны интеллекта, благодаря тому, что он приобретает иное мнение о вещи, которая остается той же самой; другой способ, когда изменяется вещь, притом что мнение интеллекта остается тем же. В обоих случаях происходит изменение от истинного к ложному.

Стало быть, если есть некий интеллект, в котором не может быть перемены мнения и от чьего восприятия не может ускользнуть никакая вещь, в таком интеллекте есть неизменная истина. Но таков только божественный интеллект, как явствует из вышесказанного (14, 15). Значит, **истина божественного интеллекта неизменна. Истина же нашего интеллекта изменчива.** Не потому, что она сама подвержена изменению, но поскольку наш интеллект меняется от истины ко лжи; ведь такие формы могут быть названы изменчивыми. Истина же божественного интеллекта — это та, в соответствии с которой природные вещи называются истинными, и она совершенно неизменна.

На первый довод следует сказать, что Августин говорит о божественной истине.

На второй довод следует сказать, что истинное и сущее обратимы. И как не возникает и не уничтожается сущее как таковое, но лишь акцидентально, поскольку возникает или уничтожается то или иное [конкретное] сущее, как сказано в *Физике*³⁴⁴; так и истина изменяется не потому, что никакой истины не остается, но потому, что не остается той истины, которая была прежде.

На третий довод следует сказать, что предложение имеет истину не только в том смысле, как о прочих вещах говорят, что они имеют истину, а именно, поскольку они осуществляют то, что предугазано относительно них божественным умом; но говорят, что предложение имеет истину в некотором особом смысле, поскольку обозначает истину интеллекта. Эта истина состоит в согласии интеллекта и вещи. Коль скоро она удалена, изменяется истина мнения, а следовательно, и истина предложения. Таким образом, предложение «*Сократ сидит*», когда тот сидит, истинно и истиной вещи, поскольку оно есть некая

обозначающая речь, и истиной обозначения, поскольку обозначает истинное мнение. Если же Сократ поднялся, сохраняется первая истина, но изменяется вторая.

На четвертый довод следует сказать, что сидение Сократа, которое служит причиной истины предложения «*Сократ сидит*», рассматривается не в одном и том же смысле, когда Сократ сидит и после того, как он сидел, и прежде, чем он стал сидеть. Поэтому и истина, которой это сидение служит причиной, оказывается различной [в этих случаях] и по-разному обозначается предложениями о настоящем, прошедшем и будущем. Таким образом, хотя бы какое-то из трех предложений и было истинным, нельзя сделать вывод, что та же самая истина остается неизменной.