

## МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ РАССУЖДЕНИЯ\*

### Рассуждение VI:

### О ФОРМАЛЬНОМ И УНИВЕРСАЛЬНОМ ЕДИНСТВЕ

#### РАЗДЕЛ IV

#### ЧТО ПРЕДСТАВЛЯЕТ СОБОЙ В УНИВЕРСАЛЬНОЙ ПРИРОДЕ СПОСОБНОСТЬ ПРЕБЫВАТЬ ВО МНОГОМ

1. Основание затруднения достаточно ясно из двух предыдущих разделов, и главным образом из доводов, приведенных в разделе 2; именно для их более ясного разрешения представлено это затруднение.

2. *Способность пребывать во многом есть ничто в природе, как существующей реально.* — Итак, первое утверждение: способность [aptitudo] общей природы пребывать во многом не есть нечто свойственное самой природе, как она существует реально. Это широчайшим образом признанное заключение представляется очевидным, особенно если предположить, как это многократно утверждалось, что универсальное не отличается *из природы вещи* от единичных вещей, или нижестоящих ступеней сущего. Итак, это утверждение, [во-первых], доказывается тем, что в реальности нет ничего, кроме единичного и индивидуального, а в самих единичных вещах нет ничего, что отличалось бы от них *из природы вещи*. Следовательно, в природе, как она существует в реальности, не может быть никакой способности к пребыванию во многом. Вывод ясен, ибо в индивидуальной вещи как таковой нет такой способности, или отсутствия противоречия [non repugnancia] этому, но скорее имеется противоположная этому противоречивость; природа же, как она существует в реальности, индивидуальна и вполне неотличима в реальности от самих индивидов. Некоторые говорят: хотя в существующей природе нет ближайшей потенции к пребыванию во многом, поскольку природа, взятая таким образом, стянута и определена к одному, однако в ней имеется отдаленная способность, поскольку природа сама из себя, по удалении стяжения, может сообщаться многому. Это подобно тому, как первоматерия, существуя в соединении с одной формой и сообразными ей расположениями, ближайшим образом не способна принимать другие формы, но сохраняет в себе отдаленную способность к ним. Но этот пример не относится к делу, потому что материя и ее субстанциальная способность к принятию формы есть численно одна и единичная существенность, реально отличная от этой формы вместе с присутствиями ей в данный момент расположениями, которую она может утратить и

\* Перевод выполнен Вдовиной Г.В. при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 15-03-00211а.

принять другую. Поэтому не удивительно, что материя, существующая в соединении с одной формой, сохраняет радикальную способность к принятию других. Напротив, общая природа, как стяженная до вот этого индивида, не есть нечто из природы вещи отличное от него или от стягивающего ее отличия; поэтому невозможно, чтобы одна и та же реальная человеческая природа, существующая, например, в Петре, утратила индивидуацию, коей обладает в Петре, и приняла другую. А значит, она, как существующая в реальности, не имеет ни ближайшей, ни отдаленной склонности [*habitudinem*] к существованию во многом: ни одновременно, ни последовательно.

3. Во-вторых, отсюда я привожу тот довод, что любая общая природа, как она реально существует в каком бы то ни было индивиде, определена к нему таким образом, что не может, будучи реально той же самой, быть определенной к другому индивиду. Следовательно, ни в одном индивиде она не пребывает неопределенной по отношению ко множеству индивидов: в самом деле, быть определенной к вот этому и быть неопределенной ко многим противостоят друг другу контрадикторно, то есть привативно. Следовательно, ни в одном индивиде общая природа не обладает реальной способностью пребывать во многом, ибо такая способность невозможна, если нет безразличия; следовательно, природа, как она существует в реальности, в абсолютном смысле не имеет такой способности, потому что существует, лишь будучи указанным выше образом определенной в индивидах.

Ты скажешь: нет противоречия в том, чтобы быть самой от себя безразличной, однако определенной посредством индивидуального отличия; стало быть, природа, существующая в индивидах, могла бы обладать тем и другим. Отвечаю: каков бы ни был истинный смысл этого допущения: *природа сама от себя безразлична* [*indifferens*], о чем я вскоре скажу, из него следует только то, что без индивидуального отличия природа не имеет определенности [*determinationem*]. Но хотя это и так, однако после того, как такое индивидуальное отличие будет к ней добавлено, стянутая таким образом природа оставаться актуально безразличной не может. В лучшем случае можно сказать, что если бы она не обладала такой стяженностью [*contractionem*], она была бы безразличной; но так как фактически она никогда не бывает без такой стяженности, то по факту никогда не существует ни в качестве безразличной, ни со способностью к такому безразличию.

4. В-третьих, это ясно, ибо универсальная природа существует во многом не иначе, как через тождество с каждым индивидом из многого; но такая природа, будучи отождествленной с одним индивидом, не может, оставаясь одной и той же в реальности и в реальном существовании, отождествляться с другими; следовательно, такая природа, как она в самой реальности сообщается индивидам и существует в них, не может обладать реальной способностью пребывать во многом. Большая посылка достоверна из сказанного выше, где мы показали, что универсальное не отличается *из природы вещи* от еди-

ничного. К тому же, для действительности приведенного выше довода достаточно реального тождества: ведь в силу самого этого тождества род, уже стяженный до одного вида, не может стягиваться до другого, оставаясь одним и тем же в реальности и в реальном существовании. Итак, применительно к роду, виду и сущностному отличию бóльшая принятая посылка очевидна: в самом деле, поскольку они составляют сущностные характеристики для своих нижестоящих ступеней и предидируются им сущностно — не по способу части, а по способу целого, ибо часть не предидируется целому, — необходимо, чтобы они, как предидируемые нижестоящим ступеням, пребывали в них через тождество, ибо ничто не отождествляется полнее с какой бы то ни было вещью, чем ее сущность. Что же касается *собственного* и *привходящего*, здесь возможны колебания, поскольку они, видимо, пребывают в своих нижестоящих ступенях не через тождество, а через оформление [per informationem]. Правда, мы говорим главным образом о первых трех универсалиях, так как единство универсальной природы в наиболее собственном смысле имеется по отношению к тем нижестоящим ступеням, которые сущностно стоят под ней. Но и применительно к *собственному* и *привходящему*, поскольку они суть универсалии, принятое положение верно. В самом деле, собственное и привходящее обладают объективным содержанием универсального не потому, что они суть некие физические формы, оформляющие свои субъекты: во-первых, с этой стороны они рассматриваются абстрактно, а своим субъектам предидируются не таким способом; во-вторых, даже в таком рассмотрении в самой реальности нет никакого *собственного* или *привходящего*, которое само от себя было бы универсальным и оформляло много субъектов. И хотя с точки зрения общего объективного содержания какого-либо собственного или привходящего признака — например, белизны или способности смеяться — он может некоторым образом быть назван универсальной формой по отношению к таким субъектам, однако это свойственно такой форме лишь потому, что ее общее объективное содержание существует через тождество в отдельных индивидуальных формах, оформляющих такие субъекты. И, таким образом, эта способность пребывать во многом сводится к модусу бытия в нижестоящих ступенях через тождество. Но в собственном смысле они называются универсалиями, поскольку, будучи взяты конкретно, способны предидироваться своим субъектам и, таким образом, тоже пребывают в них через тождество — не в смысле акцидентальной формы, но в смысле суппозита. Ибо одно постольку истинно предидируется многим и каждому из индивидов, поскольку им тождественно: в самом деле, положение, утверждающее, что «это есть то», требует для своей истинности некоего тождества между предикатом и субъектом, так как необходимо, чтобы они имели одну и ту же суппозицию и, явно или имплицитно, обозначали одно и то же. Итак, истинно, что любое универсальное пребывает в своих нижестоящих ступенях через тождество, что и утверждалось в принятой большей посылке. Меньшая же посылка достаточно доказана в предыдущем рассуждении и чуть ли не явствует из терминов: ведь, например, видовая

природа, существующая в реальности, так отождествляется с любым индивидом, в коем пребывает, что, как пребывающая в нем, не может утратить этого тождества с ним и, следовательно, как таковая, не может и обладать реальным тождеством с другими. Следовательно, такой природе противоречит реальное обладание способностью пребывать во многом через тождество; следовательно, поскольку акт бытия универсальной природы во многом имеется через тождество, реальной способности к такому акту противоречит находиться в природе, существующей в реальности.

5. В-третьих, можно добавить следующий довод: если такая способность имеется в существующей природе, то, следовательно, сама способность тоже существует в реальности; следовательно, сама способность тоже единична и индивидуальна, ибо все, что существует в реальности, единично и индивидуально. Следовательно, такая способность будет пребывать в некоей индивидуальной природе: ведь она не может быть сама по себе, как отделенная, но пребывает в природе, будучи ее свойством и способностью. А поскольку она будет реально существующей и индивидуальной, она с необходимостью будет пребывать в реально существующей и индивидуальной природе; и, следовательно — поскольку ни у одной индивидуальной природы здесь нет большего основания обладать этой способностью, чем у других, — такая способность будет пребывать во всех индивидуальных природах и в каждой из них.

Но отсюда следует множество абсурдных выводов. Прежде всего тот, что тогда будет столько универсальных человеческих природ, сколько есть природ, стяженных до отдельных индивидов, ибо каждая из них в самой себе едина и обладает собственной реальной способностью пребывать во многом, отличной от способности другой природы. Да и немислимо, чтобы численно одна и та же способность пребывать во многом имела во всех индивидуальных природах. В противном случае следовало бы также сказать, что численно одна и та же природа стянута до отдельных индивидов, абсурднее чего не может быть ничто. Вывод очевиден, ибо способность имеется только в природе; более того, нельзя даже вообразить, что она есть вещь, отличная от природы; следовательно, если способность численно одна во всем, то и природа будет численно одной во всем.

Далее, либо эта способность может называться численно одной как бы в собирательном смысле — так, что она не целиком пребывает в отдельных природах, но в каждой имеется нечто от этой способности, и из них всех складывается одна способность пребывать во многих индивидах. Но речь здесь идет не об этом. Ведь в таком объяснении в каждой индивидуальной природе имеется только способность пребывать в ней самой, и ни одна не имеет способности пребывать во многом. Если же говорить о собрании, то как целое собрание способностей рассматривается как одно, так и целое собрание природ может рассматриваться таким же образом. Но как таковая, то есть как одна в собирательном смысле, она не пребывает во многом, ибо собрание в целом

заклучается не в индивидуальных природах по отдельности, а в совокупности их всех; следовательно, такое собирательное единство не имеет отношения к характеристике универсальности, которая должна таким образом пребывать во многих [природах], чтобы целиком заключаться в каждой из них.

Либо эта способность сама в себе просто едина и целиком заключена в каждом отдельном индивиде и в них всех; и тогда нужно будет сказать то же самое о самой природе, на том же основании, потому что признать это за самой природой не более нелепо, чем за такой способностью. Но предельная абсурдность того и другого очевидна, потому что это намного более абсурдно, чем полагать численно одно привходящее одновременно в разных субъектах, и потому что говорить, будто численно одна и та же природа стягивается до многих индивидов, означает противоречие в терминах: ведь если она численно одна и та же, значит, одна по числу и индивидуальна; следовательно, несообщаема множеству индивидов. С другой стороны, отсюда следует, что в любом индивиде есть некая внутренняя реальная способность принимать индивидуальное отличие другого индивида. Но это невозможно, так как не может быть реальной способности к тому, что ей всецело противоречит. Но всецело противоречиво, чтобы нечто сущностно и реально пребывающее во мне стягивалось и индивидуировалось индивидуальным отличием другого человека. Следовательно, реальной способности к этому во мне быть не может.

*б. Способность существовать во многом не свойственна общей природе самой по себе до акта интеллекта.* — Второе утверждение: способность существовать во многом не есть некое реальное свойство, подобающее общей природе самой по себе, до операции интеллекта. Это утверждение может быть доказано почти теми же доводами, какими немного выше мы показали, что природа сама по себе обладает отграниченным единством только через интеллект, ибо эти два положения взаимосвязаны. Ведь, [во-первых,] природа, как существующая актуально, не способна реально пребывать во многом именно потому, что она существует, лишь будучи стяженной и определенной до того или этого индивида; следовательно, такая способность пребывать во многом может быть свойственна природе только в отграничении от любого стяжения; следовательно, если природа обладает такой отграниченностью не сама из себя, а через интеллект, она и этой способностью не сможет обладать сама по себе, до всякой операции интеллекта. Во-вторых, если эта способность свойственна природе самой по себе до всякого акта интеллекта, она свойственна либо природе существующей, либо несуществующей. Существующей природе она не свойственна, ибо, как было показано, такая природа существует, только будучи произведена индивидуальной через тождество; но она не может быть свойственна и природе несуществующей: ведь для того, чтобы несуществующая природа могла быть помыслена как обладающая этой способностью, она должна по меньшей мере мыслиться как возможная, так как возможность быть во многом внутренне включает в себя и предполагает возможность быть.

Но было показано, что природа как возможная столь же индивидуальна, что и природа как существующая; следовательно, эта способность может быть в природе как возможной не более, чем в природе как существующей.

7. В-третьих, я спрашиваю: что такое эта способность? Отвечают, что это некий позитивный модус, который свойствен природе самой по себе и служит основанием того, что природе не противоречит пребывание во многом; но модус этот не актуален, а потенциален, то есть таков, что он не может быть свойствен актуально существующей природе, но только существующей в потенции, или объективно. В силу этого такой модус не вовсе неотделим от природы, но скорей является отделимым, так как природа, существующая актуально, не обладает ни такой способностью, ни таким модусом бытия. Подобно модусу бытия (говорят они), которым вещь обладает в своих причинах, он есть реальный модус и свойствен вещам, пока они не существуют, но перестает быть им свойственным, как только они производятся, ибо тогда они называются пребывающими уже не в причинах, а вне причин. Но меня это не убеждает: я не вполне представляю себе реальный и позитивный модус, которому было бы невозможно существовать в реальности. Ведь в силу того, что нечто называется позитивным и реальным, оно входит в объем реального сущего; но реальное сущее таково лишь в отнесенности к акту бытия; следовательно, то, чему всецело противоречит акт бытия, не может входить в объем реального сущего; следовательно, оно не может быть ни вещью, ни реальным позитивным модусом. А если это не реальный модус, он будет ментальным модусом [modus rationis] и, следовательно, не будет свойствен природе до акта интеллекта. Кроме того, здесь настойчиво напрашивается также тот приведенный выше довод, что контингентные предикаты присущи природе не самой по себе, а на основании чего-то добавленного, или статуса, коим она обладает в вещи или в интеллекте. Если, следовательно, эта способность свойственна природе «из нее самой», а не на основании какого-либо статуса, она будет свойственна ей также и «через себя», а не контингентно; следовательно, она будет свойственна ей неотделимо, что справедливо отрицают и сами сторонники указанного мнения, ибо в индивидах она ей не свойственна.

8. Далее, [в-четвертых,] я также спрашиваю об этой способности, которую, как нам говорят, следует мыслить как некий реальный потенциальный модус: следует ли ее мыслить как единую по числу или как единую лишь по виду и умножаемую по числу. Этого последнего утверждать нельзя, ибо тогда пришлось бы мыслить ее как умножаемую в индивидах, что противоречиво. Первое тоже вряд ли мыслимо. В самом деле, каким образом можно помыслить численно одну реальную способность отнесенной к множеству разных индивидуальных отличий, хотя поистине никакая способность, будучи одной и той же по числу, не может одновременно или последовательно стягиваться в них всех? Если скажут, что она одна по числу не в абсолютном, а в относительном смысле, то есть едина общим численным единством, то уже было показано, что такое

единство может быть понято только как единство через разум.

Наконец, [в-пятых,] либо эта способность внутренне следует за формальным единством видовой природы, либо привходит к ней извне. Если утверждать первое, из этого следует, что она может быть единой по числу не более, чем само формальное единство, которое, как мы показали, не является численно одним, ибо умножаемо по числу. Из этого следует также, что эта способность обнаруживается везде, где обнаруживается формальное единство, что ложно; в противном случае она обнаруживалась бы в индивидах. Если же утверждать второе, то следует указать, откуда, из какого начала или причины эта способность привходит к природе, обладающей таким формальным содержанием [rationem]. Тотчас вслед за этим нужно будет разъяснить, в каком статусе или при каком условии со стороны самой природы, а не со стороны интеллекта, надлежит воображать или мыслить эту природу, которая служит своего рода адекватным субъектом такой способности. И станет вполне понятно, что ни то, ни другое невозможно разъяснить, кроме как в отнесенности к абстракции и отделению, которые производятся умом: ведь по его устранении нет никакой общей природы, *из природы вещи* отличной от индивидов, будь то в статусе актуального существования или в потенциальном статусе, то есть в бытии сущности, или возможном бытии, как неоднократно было объяснено.

9. *Модус бытия в причине — есть ли он нечто реальное в произведенном следствии.* — А приведенный пример потенциального модуса, которым, как нам говорят, вещь обладает в причине прежде существования, ничем не поддерживает указанное мнение. Во-первых, потому, что этот модус, насколько он называется или считается реальным, иногда есть в реальности, а именно, до тех пор, пока вещь называют пребывающей в причине. Во-вторых, потому, что и этот модус либо не перестает быть, когда вещь производится вовне своих причин, либо в той мере, в какой он перестает быть, он есть не позитивный, а скорее привативный модус. В самом деле, когда говорят, что прежде своего существования вещь обладает бытием только в причинах, указывают на два момента. Первый — тот, что в причине имеется сила наделять такую вещь бытием, и эта сила как бы внешним именованием именуется [denominat] произведенное следствие [effectum] имеющим бытие — не в абсолютном смысле, а в причине; и в таком смысле это бытие в причине не утрачивается, даже если вещь производится сама в себе и вовне причины, так как сила причины остается в целости. Другой момент, на который указывают, когда говорят, что вещь обладает бытием в причине, — то, что она пока не существует в себе самой, и вот это утрачивается, когда она производится в себе самой; но это, очевидно, не позитивный, а привативный момент. Ты скажешь, что, помимо этого, со стороны произведенного следствия имеется некий потенциальный модус, из-за которого оно называется возможным, и этот модус утрачивается из-за того, что произведенное следствие начинает существовать. Отвечаю: со стороны произведенного следствия это не позитивный модус, отличный от на-

званных выше, ибо, как я скажу ниже, при рассмотрении сущности и существования, объективная способность [aptitudo obiectiva] возможных вещей к существованию есть с их стороны не что иное, как некая непротиворечивость [non repugnancia], а со стороны причины означает потенцию к их производству. Впрочем, что касается вопроса, который мы разбираем сейчас, даже если признать эту способность позитивным модусом, пришлось бы, будучи последовательными, сказать: когда вещь производится, она утрачивает эту способность не в позитивном смысле, а только в смысле отсутствия ее акта: ведь когда вещь существует, она не менее способна к существованию, чем прежде; просто она обладает актом существования, коим перед этим не обладала; и трудно поверить, чтобы она утратила позитивный реальный модус именно из-за того, что начинает актуально существовать.

10. Третье утверждение: способность общей природы пребывать во многом есть лишь некое безразличие [indifferentia], или непротиворечивость, которая имеет основание в природе самой по себе, но актуально свойственна ей лишь поскольку, поскольку та подлжит интеллектуальной абстракции. Это утверждение является общепринятым, и с ним, видимо, согласны упоминавшиеся авторы, прежде всего, Каэтан и прочие томисты. Но сначала его следует объяснить, а затем доказать. В самом деле, то, что это безразличие свойственно природе самой по себе, можно понять двояко. С одной стороны, так, что непротиворечивость, как таковая, сама по себе свойственна природе в силу ее формального единства. И этот смысл ложен; в противном случае непротиворечивость, или безразличие (что одно и то же), была бы неотделимой от природы, и, следовательно, природа обладала бы этой непротиворечивостью как существующая в реальности, что явно ложно: ведь как существующая в реальности она произведена внутренне и тождественно индивидуальной таким образом, что ей противоречит пребывание во многом. С другой стороны, это можно понять чисто негативно, то есть в том смысле, что природа в силу своего формального единства, взятого отграниченно, не противоречит тому, чтобы пребывать во многом. И этот смысл истинен. Из этого вполне ясно заключение в отношении обеих его частей. Прежде всего, в таком объяснении эта непротиворечивость, действительно, имеет основанием само формальное единство, которое само из себя не индивидуально, и этим способом даже существующая в реальности природа может быть названа обладающей такой непротиворечивостью, ибо даже в самой реальности она будет несообщаемой не в силу своего формального единства, а в силу единства индивидуального. И хотя всецелая природа и ее формальное единство, пребывающее в индивидуе, несообщаемы, и им противоречит пребывать во многом, тем не менее, это так не в силу формального единства природы, а в силу индивидуации.

11. Исходя из этого, подтверждается и другая часть заключения, а именно: в той мере, в какой эта способность пребывать во многом, в том числе разъясненная через непротиворечивость, необходима для характеристики универ-



сальности, она не свойственна общей природе как существующей в реальности. Ведь для того, чтобы природа была универсальной, недостаточно, чтобы она из себя самой не имела определенности к одному, если она имеет ее от чего-то еще, хотя бы от добавленного индивидуального отличия; требуется, чтобы она была безразличной в простом и абсолютном смысле. Но, как существующая в реальности, она не безразлична указанным образом, а скорее в абсолютном смысле определена к одному везде, где бы ни существовала; следовательно, природа как существующая в реальности не обладает безразличием, то есть непротиворечивостью. Это подтверждается и объясняется, ибо противоречить пребыванию во многом свойственно существующей природе на основании индивидуального отличия; следовательно, для природы быть способной существовать во многом через отсутствие противоречия этому есть не что иное, как быть способной существовать во многом через отвлечение [per abstractionem], или отграничение [praecisionem] от любого индивидуального отличия. Но такое отграничение и отвлечение не свойственно природе ни как существующей в реальности, ни как пребывающей в некотором статусе, предшествующем любому интеллектуальному рассмотрению, ибо нет такого статуса, в котором природа сама по себе абстрагировалась бы от индивидов, будь то существующих или возможных, как было разъяснено выше; следовательно. Наконец, это подтверждается достаточным перечислением частей. В самом деле, такая способность, или непротиворечивость, не свойственна существующей природе самой по себе, прежде любого акта интеллекта; следовательно, она может быть ей свойственна лишь как подлежащей интеллектуальному схватыванию. Прежде всего это так потому, что, как уже было разъяснено, эта непротиворечивость, или безразличие, состоит в отделении от всех нижестоящих, то есть индивидуальных, отличий или возникает из них; но такое отделение [separatio] никоим образом не является предшествующим в самой природе — ни как существующей в реальности, ни взятой в некоем статусе возможности, — а предшествует лишь в природе как объективно пребывающей в интеллекте; следовательно.

12. *Возражение.* — Но кто-нибудь возразит, что умножение индивидов в одном и том же виде проистекает не от интеллекта, а имеет основание в самой природе вещи; следовательно, и способность пребывать во многом свойственна природе из нее самой, а не от интеллекта. Вывод очевиден, ибо эти два момента либо тождественны, либо в самой реальности взаимосвязаны: то, что индивиды могут умножаться в одном и том же виде, и то, что им может сообщаться видовая природа. Антецедент очевиден как потому, что умножаемость индивидов в одном и том же виде не есть нечто выдуманное разумом, но находима в самих вещах; так и от противоположного: ведь если ангельская природа (как считают многие) не умножаема по числу, это происходит из некоего ее реального и внутреннего свойства, а для божественной природы это в высшей степени достоверно; следовательно, наоборот, умножаемость чело-

веческой природы по числу есть ее реальное свойство, а не что-либо измышленное разумом.

Отвечаю: этот довод подтверждает наше заключение и доказывает, что способность пребывать во многом есть в самих вещах фундаментальным и отдаленным образом, но не ближайшим образом, поскольку эта способность выражает безразличие и неопределенность общей природы в отношении к одному. Но мы говорим об этой способности, отдаленной и ближайшей, не в том смысле, в каком некоторые (как я говорил выше) утверждают, что способность, или потенция, в одном акте остается отдаленной способностью к другим актам, и существующая в реальности природа обладает такой способностью: мы уже достаточно это опровергли. Отдаленным основанием этой способности я называю естественное состояние, или свойство такой природы, в силу которого ей не противоречит умножение индивидов внутри одного и того же вида; но это свойство не есть некая способность общей природы как таковой, которая мыслилась бы как некая потенция, актуализируемая множеством индивидуальных отличий, а есть всего лишь такое усовершенствование и ограничение этой природы. Отсюда это свойство, лежащее в основании указанного безразличия, или непротиворечивости, может мыслиться не только в общей и отграниченной природе, но и в самих частных, или индивидуальных вещах, поскольку они таковы. Например, в человеческом виде каждый индивид пребывает в таком состоянии, что ему не противоречит иметь в пределах вида другого подобного индивида, и для обоих или для всех индивидов этого вида будет общим то, что им не противоречит иметь других подобных, но только по некоторому роду, а не в виде, и это им свойственно либо в силу их материальности, либо в силу того, что они суть конечные субстанции, коим не противоречит иметь между собой подобие или унивокальное сходство. Именно таким образом следует правильно понимать и то, что такая способность пребывать во многом имеет основание в самих вещах, и то, что такое основание не есть некая позитивная способность, общая и безразличная в самой реальности: оно есть ограничение или состояние таких вещей, которые не заключают в своей существенности ничего, на основании чего им противоречило бы иметь другие вещи подобными или равными им по совершенству. И, наконец, отсюда понятно, что это основание безразличия, или непротиворечивости, не нужно воображать лишь в общей природе самой по себе, но следует мыслить в самих индивидуальных и единичных вещах: ведь хотя в любом индивиде природа определена только к нему, она, тем не менее, пребывает в нем таким образом, что в силу пребывания в нем ей не противоречит пребывать в другом, подобном; или, вернее, не противоречит, чтобы подобная ей природа была в другом индивиде. И только это есть достаточное основание [fundamentum sufficiens] ее безразличия и способности пребывать во многом, которая свойственна общей природе как абстрагированной интеллектом, а вовсе не какая-то неопределенность, присущая природе самой из себя или в индивидах.

13. *Ответ.* — Итак, отвечая по форме на приведенное возражение, я принимаю его антецедент, а именно: то, что некоторые индивидуальные вещи могут иметь множество подобных им вещей в пределах вида, имеет основание в самих вещах, а не в операции интеллекта. А вот в отношении консеквента, утверждающего, что способность пребывать во многом свойственна природе из нее самой, я провожу различие. В самом деле, можно понять так, что это относится к ближайшей способности, то есть к той, что схватывается нами как некая возможность [capacitas], которая отграничена от любых стягивающих отличий, но может быть актуализирована ими; и в этом смысле я отрицаю вывод. Ведь для того, чтобы индивиды могли в реальности умножаться в одном и том же виде, нет необходимости в такой возможности, которая на самом деле предшествовала бы в природе; достаточно, чтобы в индивидах не было такого свойства, на основании которого им противоречило бы иметь других подобных им индивидов. Если же консеквент понимать как относящийся к отдаленному основанию в указанном выше смысле, то я соглашусь с выводом; однако он явно не противоречит сказанному нами выше. Таким образом, то, что утверждается в доказательстве вывода, а именно тождественность этих двух моментов: того, что индивиды могут умножаться в одном и том же виде, и того, что им может сообщаться видовая природа, — также эквивокально. В самом деле, в умножении индивидов одного и того же вида в реальности нет никакого иного сообщения природы, кроме некоего уподобления и сходства между самими индивидами; поэтому и в общей природе самой по себе нет другой способности сообщаться многому, кроме того, что в самих индивидах имеется непротиворечивость наличию других подобных индивидов. Если, следовательно, именно это понимать под сообщением видовой природы, то я признаю вывод целиком и не возражаю против сказанного. Если же (на что скорее указывает способ выражения) то, что природа может умножаться во многих индивидах, понимать как способность более высокого порядка, свойственную некоей общей природе, которая, будучи единой, мыслится как бы распространяющей и сообщающей себя многим, то такая способность есть дело разума [opus rationis] и наш способ постижения. Ибо в реальности ничего такого не предшествует умножению подобных между собой индивидов и не является для этого необходимым.

## РАЗДЕЛ V

ВОЗНИКАЕТ ЛИ УНИВЕРСАЛЬНОЕ ЕДИНСТВО  
В ОПЕРАЦИИ ИНТЕЛЛЕКТА, И КАКИМ ОБРАЗОМ СЛЕДУЕТ  
РАЗРЕШИТЬ ЗАТРУДНЕНИЯ, СФОРМУЛИРОВАННЫЕ  
В ПОДДЕРЖКУ ПРОТИВОПОЛОЖНОГО МНЕНИЯ

1. Из всего сказанного легко вывести правильное решение вопроса об универсальном единстве и дать ответ на доводы, приведенные в разделе втором.

2. *Универсальность есть через интеллект, с основанием в реальности.* — Итак, следует утверждать, что универсальное единство возникает через работу интеллекта, причем основание или повод для этого берется из самих единичных вещей. И, таким образом, оно есть некое ментальное единство [unitatem rationis], свойственное природам, поскольку они противостоят уму в качестве объектов, и возникающее отсюда через именование. Думаю, именно таково суждение Аристотеля в указанных местах, и потому он говорит в книге I «О душе», комментированный текст 8: «Универсальное есть либо ничто, либо нечто последующее» [402 b 7], то есть следующее за операцией интеллекта: так понимают это св. Фома, Альберт Великий и все прочие. И поэтому Комментаратор там говорит: «Интеллект производит в вещах универсальность»; и в комментарии 4 на книгу XII «Метафизики»: «Универсальное у Аристотеля собирательно выводится из частных сущих в интеллекте, который схватывает их взаимное подобие и превращает их в единое понятие»; и в комментарии 27: «Универсалии не имеют бытия вне души»; и в комментарии 28: «О частном нет доказательства, хотя только оно и есть истинно реальная вещь». Таково же суждение св. Фомы в «О сущем и сущности», гл. 4, и в других приведенных выше местах, где он цитирует Авиценну, книгу V «Метафизики», гл. 1. И в этом согласны между собой все томисты: Капреол, Каэтан, Сонцинат и другие, упоминавшиеся выше. Так же думают Дуранд, комм. к книге I «Сентенций», дист. 3, вопр. 5, и к книге II, дист. 3, вопр. 7, и Эгидий, комм. к кн. I «Сентенций», вопр. 2 Пролога, и дист. 19, ч. 2. И Скота можно было бы считать придерживающимся того же суждения: его слова не противоречат этому, когда он говорит, что в вещах универсальное есть лишь в потенции, а не в акте; и так же, как видим, это излагают его последователи, как подробно передает и разбирает Фонсека в указ. гл. 28, вопр. 5, разд. 2. Но не стоит задерживаться на этом: для нашего вопроса не слишком важно суждение Скота, тем более, что слова его весьма двусмысленны. Наконец, в пользу того же мнения цитируют Дамаскина, книгу III «О православной вере», гл. 11, где он говорит, что «природа созерцается либо только в мышлении, либо во всех ипостасях одного и того же вида, которые она связывает между собой, либо только в одном индивидуе». Здесь под природой, созерцаемой только в мышлении, он понимает природу как универсальную, которую называет не существующей, а только мыслимой; в индивидах же он называет ее существующей: либо во всех, согласно всему ее видовому объему как реально существующей; либо только в одном.

3. Это же заключение доказывается рассуждением [ratione]: единство и способность пребывать во многом, поскольку они необходимы для универсальности, свойственны природе не реально, самой по себе, а через интеллект; следовательно, и универсальность свойственна ей тем же способом. Это подтверждается и разъясняется так: ведь если природа обладает универсальностью прежде интеллекта, она, следовательно, обладает ею либо в индивидах, либо в себе. В индивидах — не обладает: ни только в одном, так как в нем она индивидуальна и определена к одному; ни во многих или во всех одновременно: как потому, что природа может быть универсальной, даже если находится в одном-единственном индивиде; так и потому, что никакое реальное свойство не присуще природе как существующей во многих индивидах, если оно не присуще ей в них по отдельности или в одном из них, — за исключением самой множественности индивидуаций, или единичностей, в коей, как очевидно, не состоит универсальность. Природе в себе, отграниченной от индивидов, универсальность может быть свойственна лишь через интеллект, ибо, если взять такую природу как существующую в самой реальности, она не отграничена *из природы вещи* от индивидов, поскольку, как было показано, *из природы вещи* не отличается от них. Если же природа в себе не существует, то невозможно помыслить, что у нее за статус и каков он, разве что она будет иметь его объективно в интеллекте: ведь реально она его не имеет и не может иметь, и даже согласно бытию сущности, или возможному бытию, она не отличается *из природы вещи* от взятых в том же статусе индивидов, как было сказано неоднократно. Наконец, если быть универсальной свойственно природе реально, то это свойственно ей либо через себя [per se], либо акцидентально; но нельзя утверждать ни того, ни другого; следовательно, это не свойственно природе реально; следовательно, свойственно только ментально [per rationem]. Меньшая посылка очевидна в отношении первой части: потому, что, если бы человеку было через себя свойственно быть универсальным, то это было бы свойственно также всем индивидам, ибо все, что бы ни было через себя свойственно чему-либо высшему первым или вторым способом предикации, свойственно также и любому нижестоящему. А также потому, что высшая природа не может на основании низшей принимать какое-либо свойство, которое противоречило бы сущности или свойствам, присущим ей через себя: ведь они не могли бы ни быть отделены от сущности, ни пребывать совместно с противоречащими им свойствами. Что же касается второй части, меньшая посылка доказывается: ведь если бы универсальность реально была свойственна природе, причем контингентно, или акцидентально, то она была бы некой акциденцией природы; следовательно, если бы она была реальной акциденцией, то была бы свойственна ей на основании чего-то единичного, как было показано выше в доводах о единстве и способности пребывать во многом. Далее, эта акциденция была бы свойственна природе через некое действие внешнего деятеля — или через отсутствие действия, если помыслить ее как привативную акциденцию; но любое такое действие через себя соот-

носится с индивидами. Наконец, нельзя ни выдумать, ни объяснить, что это была бы за реальная акциденция; следовательно, она имеется лишь в разуме и через разум [rationis et per rationem].

4. *Опроверяются противоположные доводы.* — В ответ на аргументы в пользу противоположного мнения, сформулированные во втором разделе, уже разъяснено, каким образом природа в реальности сообщается многому: не через какую-то способность или безразличие, свойственное природе самой по себе, а лишь через непротиворечивость самих единичных вещей тому, чтобы могли иметься другие им подобные вещи; и этой непротиворечивости недостаточно для универсальности, как было разъяснено. Поэтому, отвечая на первый аргумент, я отрицаю тот вывод, что *человеческая природа сама от себя не является несообщаемой; следовательно, она сама от себя сообщается*. Ведь, строго говоря, здесь делается вывод из отрицательной пропозиции к утвердительной со стороны этого модуса, или термина: *сама от себя*; но может быть, что ни то, ни другое не свойственно природе от себя, хотя в реальности ей всегда присуще одно из двух. Если же эту частицу, *от себя* [*de se*], понимать не столь строго, то есть не в смысле «через себя» и изнутри, а только в том смысле, в котором *природа от себя* означает то же самое, что природа из своего формального смысла и как отграниченная от любого нижестоящего отличия, то можно согласиться с выводом, правда, скорее на основании материи вывода, чем его формы. В самом деле, можно сказать, что природа сообщается сама от себя в разъясненном выше смысле, потому что ей не противоречит обладать множеством индивидов, подобных между собой сущностью и природой, и одному индивиду не противоречит иметь другого, ему подобного; однако этой непротиворечивости недостаточно для универсальности, как было сказано. И этот же ответ должен быть дан на второй аргумент: ведь в самой реальной природе нет никакой позитивной и реальной способности ко множеству индивидуальных отличий, да и в самих индивидах есть только отсутствие противоречия тому, чтобы могли иметься другие, им подобные индивиды. Именно отсюда проистекает и то, что природа называется сообщаемой, то есть способной пребывать во многом, и то, что такая природа не может адекватно стягиваться одним индивидуальным отличием, что было показано достаточно подробно. На третий аргумент отвечаю, что все эти атрибуты некоторым образом выражают отнесенность к интеллекту, но имеют основание в самих вещах: не поскольку в них природа обладает какой-либо универсальностью, а поскольку в самих индивидах имеется сходство и подобие в сущности и сущностных свойствах, а также во внутренней связи между сущностью и свойствами. На этом основании абстрагируются общие объективные понятия, из которых образуются универсальные предикации, необходимо и вечно истинные в своей абстракции от времени. И в этом смысле говорится, что наука — об универсальном, а не о единичном: не потому, что она об общих именах, а потому, что она об общих объективных понятиях, которые хотя

и не отличаются от единичных вещей в самой реальности, однако отличаются ментально [distinguuntur ratione], и этого довольно для всех сделанных выше высказываний. Это не в достаточной мере учитывали номиналисты, и поэтому они говорили иначе, хотя на деле они не слишком далеки от нас, как было сказано. Тем самым дан ответ и на последнее подтверждение аргумента против. На другие основания для сомнения нечего отвечать, ибо сказанным дан удовлетворительный ответ на все.