

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ РАССУЖДЕНИЯ*

Рассуждение VI:

О ФОРМАЛЬНОМ И УНИВЕРСАЛЬНОМ ЕДИНСТВЕ

После индивидуального, или численного, единства¹ следует сказать о единстве формальном, а вслед за ним и об универсальном, которое некоторым образом противостоит численному². Ибо численное единство включает в себя несообщаемость по отношению к нижестоящим

* Перевод с латинского выполнен *Галиной Вдовиной*. Комментарии *Виталия Иванова*, за исключением отмеченных особо примечаний переводчика.

- 1 «Индивидуальному единству и его принципу» было посвящено предыдущее V Рассуждение, которое, в свою очередь, является вторым в серии Рассуждений, посвященных первому трансцендентальному свойству или атрибуту сущего, т. е. *единству*, и следует за IV Рассуждением, в котором Суарес трактует «О трансцендентальном единстве вообще» (см. текст этих Рассуждений в переводе Г. В. Вдовиной: Суарес 2007, 429–653). Данный порядок рассмотрения является отнюдь не случайным, но вполне продуманным, кроме того, Суарес постоянно использует понятия и положения, разъясненные и доказанные им выше, в ходе данного Рассуждения. Здесь следует прежде всего отметить два обстоятельства: во-первых, то, что Суарес после рассмотрения общего содержания трансцендентального понятия единства (DM IV) начинает обсуждение модусов или родов единства (а также родов дистинкции или разделенности как противоположного по отношению к единству) (DM V–VII) именно с трактата об *индивидуальном единстве*, явно указывает на онтологический *приоритет*, которым обладает в его метафизике индивид или *единичное сущее* (называемое в качестве подлежащего общей природы также *суппозитом*). Этот приоритет индивидуальной вещи и ее единства постоянно предполагается и неоднократно проявляет себя также и в данном Рассуждении (см. начало первого раздела ниже), а наиболее отчетливо выражен в специально обсуждаемой Суаресом в DM 4.9.12–14 трудности, не совпадает ли трансцендентальное единство сущего вообще с индивидуальным единством единичного сущего. Несмотря на отрицательный ответ, который дает Суарес на данное затруднение (ср. DM 4.9.13–14: «трансцендентальное единство шире, чем единство индивидуальное, то есть единичное», «трансцендентальное единство, о коем мы ведем речь, не ограничивается единством единичным или универсальным, материальным или формальным»), ни один другой род единства явно не обладает таким первенством, что мог бы рассматриваться как обратимый с единством как таковым. Во-вторых, когда Суарес связывает в речи индивидуальное и *численное/числовое единство*, под численным единством (или численно одним/единным) имеется в виду не количественное единство как начало числа или сущего в конечном роде количества, но именно *единичное единство* (ср. его различие двух значений термина «численное единство» в DM 4.9.1, 4.9.11, и 4.9.12: «Здесь же численное единство понимается шире — как отличное от родового или видового, и обнаруживается в любом единичном сущем. А численным оно называется потому, что из него можно составить множество, или трансцендентальное число. Индивидуальным же, или единичным, оно именуется постольку, поскольку, как таковое, не сообщается множеству низших сущих»).
- 2 Нужно учитывать, что лишь универсальное единство противоположно численному, тогда как формальное, строго говоря, является «безразличным» к данной противоположности

ступеням сущего [inferiorum]³, а универсальное внутренне требует природы, сообщаемой многим нижестоящим. Итак, относительно этих единств — формального и универсального — прежде всего надлежит рассмотреть, являются ли они некоторым образом реальными⁴ и представляют ли собой разные

(ср. особенно: DM 6.2.10–11 ниже). Сама противоположность между универсальным и индивидуальным единством (или между универсальным и единичным) выражается наиболее общим образом как оппозиция между *сообщаемостью* и *несообщаемостью* одного многому (ср.: DM 6.2.10 ниже, а также DM 5.1.2: «В самом деле, общим, или универсальным, называется то, что согласно некоторому одному смыслу (*rationem*) сообщается многому или обнаруживается во многом. Напротив, единым по числу, или индивидуальным и единичным, называется сущее, которое таким образом едино, что согласно тому смыслу сущего, согласно которому оно именуется единым, оно не может сообщаться многим вещам как низшим и подчиненным ему, то есть как вещам, которые согласно этому смыслу являются множественными»). Стоит также заметить, что в композиционном плане рассмотрение в *одном* трактате формального и универсального единства, хотя и обосновано в аспекте нахождения реального фундамента *универсального* единства, каковым, в конечном счете, оказывается особым образом понятое формальное, но вряд ли объяснимо в части обсуждения *формального* единства, которое оказывается лишь вступлением к трактату об универсальном и переходом между предыдущим и этим Рассуждением. Как кажется, ответ на вопрос о причине, почему Суарес не посвятил трактату о формальном единстве природы или сущности отдельное Рассуждение, заключается в уже упомянутом *первенстве* индивидуального сущего: формальное единство, в действительности, не имеет для метафизики Суареса достаточной собственной значимости, которая требовала бы его полностью самостоятельного (по сравнению с индивидуальным и универсальным) рассмотрения. Особенно хорошо это заметно в сравнении с порядком обсуждения Скота, от которого Суарес во многом критически отталкивается в первом разделе данного Рассуждения. Ср. с этим также тот факт, что в более поздней (и сравнимой по своей монументальности с суаресовской) скотистской метафизике Б. Мастри (первое издание — 1646–1647 гг.) диспутация IX об «общей природе и об универсальном единстве» *предшествует* диспутации X «об индивидуации природы и о принципе индивидуации».

- 3 Под «нижестоящими ступенями» сущего (*inferiora*) Суарес традиционно понимает то множество, которому сообщено некоторое единство и которое некоторым образом причастно к одному общему (или: разделяет его между собой), прежде всего, это *индивиды* или единичные самостоятельно существующие сущие (*суппозиты*), но также и виды — по отношению к родам, или подчиненные роды — по отношению к высшим, и даже всякое сущее — по отношению к трансцендентальным объективным содержаниям понятий о сущем как таковом и его свойствах. Иначе говоря, «более нижние ступени» — это термин, отсылающий к метафизическому аналогу логического «древа Порфирия», о котором в особенности много писали философы, принадлежащие к скотистской традиции, которые признавали формальную дистинкцию между реальными «ступенями», конституирующими некоторое конечное сущее. В силу собственной критической позиции по отношению к этой теории Суарес вряд ли мог эксплицитно употреблять этот термин в данном значении, но скорее использует его в неопределенно эпистемологическом смысле (ср. однако, 10 раздел данного Рассуждения, где обсуждаются «метафизические абстракции»).
- 4 Здесь, до начала диспутации в собственном смысле, Суарес кратко очерчивает те главные вопросы и затруднения, которые он намерен обсуждать и разрешать в VI Рассуждении. Первым и наиболее существенным затруднением является вопрос о *реальности* формального и универсального единства, обсуждение которого является собственно экспликацией *чтойности* или дескрипцией содержания понятия того и другого. Это

единства или так или иначе совпадают в одном⁵. Далее, сколько имеется разновидностей каждого единства⁶, и каково начало каждого в вещах⁷. И, наконец, каким образом и какой операцией интеллекта оно усвершеняется⁸.

обсуждение реальности единств содержится в 1 (что касается формального) и во 2–5 разделах (об универсальном единстве) этого Рассуждения, причем ответ на затруднение *разный*: формальное единство реально (хотя и в особом смысле), тогда как универсальное — в собственном смысле — нет, но конституировано операцией интеллекта. Иначе говоря, стоит помнить, что между этими двумя единствами гораздо меньше подобия, чем, как подчас кажется, следует из их параллельного обсуждения Суаресом.

- 5 Крайне важную и весьма сложную — ибо она связана с очень трудным для описания способом фундирования в реальности универсального единства — проблему отделения универсального единства от формального Суарес рассматривает на протяжении разделов 2–4 (специально дистинкции этих двух единств посвящен 2 раздел ниже). Стоит заметить, что Суарес не выделяет здесь особо затруднение с дистинкцией формального и индивидуального единства, несмотря на то, что разбирает его сразу же в 1 разделе (см.: DM 6.1.10–12 и 14–15), что, опять же, может быть объяснено недостаточной содержательной важностью для него темы собственного единства сущности или природы по сравнению с материальным или существенным/индивидуальным единством суппозита природы.
- 6 О различных модусах *универсального* единства (в том числе, и о традиционных 5 универсалиях Порфирия) тематически идет речь в 8 разделе этого Рассуждения. В то же время, хотя Суарес и упоминает вскользь, что видовое и родовое единство природы являются *разными* модусами формального единства (из чего, между прочим, следует, что он понимает формальное единство иначе, чем скотисты понимали реальное единство общей природы, каковое для них скорее совпадало с видовым или специфическим единством), он не посвящает модусам *формального* единства какого-либо специального обсуждения или отдельного раздела (ср.: DM 6.11.3–4).
- 7 Традиционное затруднение относительно принципа единства (прежде всего — принципа индивидуации, т. е. индивидуального единства некоторой вещи) дает Суаресу возможность посвятить началу или принципу формального и универсального единства в вещах отдельное рассмотрение в последнем 11 разделе данного Рассуждения. При этом он эксплицитно редуцирует начало универсального единства к началу формального, поскольку первое реально основано на втором, а потому начала и того, и другого единства могут быть рассмотрены вместе. Стоит также отметить необычайную краткость данного рассмотрения (один небольшой раздел) в сравнении с впечатляющим объемом обсуждения принципа индивидуации разных вещей в V Рассуждении (разделы 3–9).
- 8 Этот вопрос — несмотря на некоторую нечеткость формулировки Суареса — касается только и исключительно *универсального* единства, которое не присуще вещам самим по себе, но создается или возникает как таковое лишь через некоторую операцию или деятельность интеллекта, хотя и имеет некоторый реальный фундамент. Эксплицитно обсуждению данного затруднения посвящен весь 6 раздел этого Рассуждения. Глаголом «усвершеняется» в переводе переданы латинские термины *consummari* и *perfici*, обозначающие придание дополнительного совершенства, доведение до конца/совершенства некоторого действия. Ср. с этим DM 6.2.11 и 6.2.15 ниже: «единство человека, поскольку оно универсально, усвершеняется разумом». Ср. также: DM 6.2.13 и 6.5.1.

РАЗДЕЛ I

ИМЕЕТСЯ ЛИ В ВЕЩАХ НЕКОЕ ФОРМАЛЬНОЕ ЕДИНСТВО,
ОТЛИЧНОЕ ОТ ЧИСЛЕННОГО И МЕНЬШЕЕ, ЧЕМ ОНО⁹

1. *Основание сомнения с обеих сторон.* — Основание сомнения состоит в том, что было сказано в предыдущем Рассуждении: все существующие в мире

9 Заголовок первого раздела — это яркое выражение характерного для метафизики Суареса способа обращения с предшествующей традицией схоластической мысли, который современные исследователи неоднократно описывали как стремление к «синтезу двух наиболее влиятельных школьных течений внутри схоластики XVI в. — томизма и скотизма» (ср. соответствующие оценки: Darge 2004, 394–405, и Schmutz 2003, 259). Несмотря на то, что чуть ниже Суарес прямо приписывает учение о формальном единстве природы Дунсу Скоту (хотя и не утверждает, что Скот был первым, кто ввел его в метафизику), как и другим скотистам, термин «формальное единство» (*unitas formalis*), насколько позволяет судить предпринятое нами исследование, вообще не встречается в соответствующих ключевых для данной проблематики местах и разделах сочинений Скота. Дунс Скот действительно был тем философом, кто — развивая некоторые принципиальные положения Авиценны — выдвинул тему особого (в оппозиции к *индивидуальному* или *численному единству суппозита*) *единства общей природы или сущности* конечного сущего как важную и существенную для метафизики, однако в отличие от часто встречающегося у него в связи с обсуждением формальной дистинкции термина «формальное тождество» он не использовал атрибут «формальное» для обозначения понятия этого единства. В то же время, наиболее частая характеристика этого единства, используемая Скотом и вошедшая в скотистскую традицию как *основной* термин (начиная с ранних его последователей в первой трети XIV в. — см., например, трактат Петра Фомы под названием *De unitate minori*), — реальное «*единство, меньшее, чем численное*» (*unitas minor unitate numerali*), т. е. именно тот атрибут, который использует здесь Суарес как дополнение к «формальному». Сам Скот также использует в данном контексте термины «единство общей природы», «реальное единство природы», «единство общности» (в оппозиции к «единству единичности»), а также более традиционные «видовое единство» и «единство видовой природы». Некоторые из ранних скотистов, согласно свидетельству Петра Ауреоли (In Sent. II, dist. 9, q. 2, art. 2), обозначали это единство «единством безразличия» (*unitas indifferentiae*). Хотя само словосочетание «формальное единство» изредка встречается в текстах XIV в., например, у скотиста Франциска Майрониса (ср.: In Sent. II, dist. 34, q. 3), но не имеет в них того терминологического значения, которое было бы тождественным закрепленному за термином «меньшее реальное единство». Насколько мы можем судить, еще в самом конце XV в. два наиболее видных представителя формирующейся скотистской школы — Антонио Тромбета и Франциск Лихет не использовали термин «формальное единство» в своих сочинениях. Ситуация с номенклатурой единств резко меняется благодаря влиянию Каэтана — виднейшего томиста конца XV — начала XVI вв. Именно он, как кажется, впервые вводит в своем «Комментарии к “О сущем и сущности” Фомы Аквинского» (cap. IV, q. 6, первая публикация — 1496 г.) термин «формальное единство», противопоставляя его численному и прямо отождествляя его с «меньшим, чем численное, единством» Скота. Термин оказался настолько удачен, что в течение XVI в. его переняли не только томисты (до того традиционно обсуждавшие «видовое/специфическое единство»), но и — что более примечательно — даже скотисты (например, Х. де Рада, Фр. де Эррера). Начиная с Фонсеки его используют в своих трактатах по метафизике и иезуиты. Характерно, что для «принца скотистов» XVII в. — Мاستри термин «формальное единство» уже настолько не вызывает сомнений в его надлежащем скотистском происхождении, что он без колебаний «находит» его в сочинениях Скота наряду с традиционным «меньшим единством» природы. Таким образом, заголовок Суареса свидетельствует о том, что в этом разделе он имеет дело с изначально скотистской метафизической проблематикой, но в том особом виде, который она получила благодаря истолкованию томиста Каэтана.

вещи индивидуальны, чему противоречило бы реальное бытие некоторого истинного сущего, которое не было бы индивидуальным и единичным¹⁰; следовательно, в вещах не может быть и никакого истинного и реального единства, кроме единства¹¹ численного, или индивидуального. Противоположный же довод состоит в том, что единое есть не что иное, как нераздельное сущее¹², по словам Аристотеля, книга IV «Метафизики», комментированный текст 3¹³, и книга X, комментированный текст 2¹⁴; но, помимо численной индивидуальной нераздельности, которая именуется материальной, в вещах имеется нераздельность сущностная, или формальная¹⁵: например, множество людей,

- 10 Ср. формулировку затруднения в DM 5.1: «Являются ли все вещи, которые существуют или могут существовать, индивидуальными и единичными», и решение Суареса относительно этого затруднения в DM 5.1.4: «...следует сказать, что все вещи, которые представляют собой актуальные сущие, то есть существуют или способны существовать непосредственно, являются единичными и индивидуальными».
- 11 В первом издании «Метафизических рассуждений» (1597 г.), а также в 5 последующих изданиях начала XVII в. вместо *unitatem* (единства) здесь стоит *entitatem* (существенности). В переводе было принято чтение современных изданий (хотя они часто уступают качественно первому), поскольку в данном месте оно лучше согласуется со смыслом аргумента.
- 12 «Единое есть нераздельное сущее» (*unum est ens indivisum*) является не только древним и общим для традиции «авторитетным суждением» (*aucloritas*) Аристотеля, но прежде всего тем способом, каким сам Суарес эксплицирует объективное содержание понятия *трансцендентального единства* вообще в IV Рассуждении (ср. DM 4.1.13: «...единое выражает отрицание разделения в самом сущем. Именно его имеет в виду Аристотель, когда говорит, что единое есть сущее, нераздельное в самом себе...», а также DM 4.2.6-7: «...единое в его всецелом и адекватном значении выражает не что иное, как нераздельное сущее, и нераздельность не присоединяет к сущему ничего, кроме отрицания разделения...»; «Следовательно, единое формально выражает саму нераздельную существенность (*entitatem indivisam*)»). Следует помнить, что трансцендентальное понятие единства в силу своей трансцендентальной общности применимо к любому роду единства (будь то индивидуальное, формальное, универсальное и в некотором смысле даже чисто ментальное или объективное), хотя каждый род добавляет к нему собственные ограничения.
- 13 Скорее здесь имеется в виду не текст Аристотеля, а сам текст Комментария Аверроэса ко 2 гл. IV кн. «Метафизики», где упоминается, что «имя *единое* означает поэтому отрицание и является лишенностью разделенности».
- 14 Ср.: Аристотель, *Метафизика*, кн. X, гл. 1, 1052b15–17, а также 1052a34–1052b1.
- 15 Поскольку Суарес разделяет преобладающее в схоластике (особенно у томистов) мнение, что единство означает лишенность разделенности или нераздельность, то в данном аргументе он явно руководствуется описанием Каэтана, выводящего два модуса единства из двух типов разделения и впервые обозначившего их с помощью оппозиции *материального* и *формального*. Ср. Каэтан, *Super De ente et essentia*, cap. IV, q. 6, art. 1: «Какое угодно единство есть не что иное, как нераздельность вещи. А поскольку какая угодно лишенность может быть познана через познание ее хабитуса, то единство, означающее нераздельность, должно быть познано из природы разделенности, которой оно лишает... Итак, следует учитывать, что разделенность двояка: одна — материальная, причиненная принципами индивидуации, а вторая — формальная, возникающая благодаря сущностным принципам... Совершенно подобным же образом следует сказать и о единстве, ведь оно тоже двояко: одно численное, а другое формальное. Численное единство понимается согласно лишенности численной разделенности, а формальное единство — согласно лишенности формальной разделенности». Сам Суарес пишет чуть ниже (в конце DM 6.1.5): «Хотя она [т. е. природа] и разделяется на индивиды материально, она не разде-

будучи различными материально, то есть численно, обладают, тем не менее, одной и той же сущностью и природой. Следовательно, кроме численного единства, в вещах имеется единство формальное.

В чем авторы сходятся или расходятся

2. В этом вопросе сходятся томисты и скотисты¹⁶, когда учат, что в вещах имеется¹⁷ формальное единство, некоторым образом отличное от численно-

ляется формально, потому что разделяться формально означает не что иное, как разделяться сущностью». На каком основании *индивидуальное* связывается с *материальным*, а *сущностное* с *формальным* у Суареса, который в отличие от томистов не считает, что принципом индивидуации может быть материя в физическом значении (части сложной субстанции)? Ответ на этот вопрос Суарес дает, например, в DM 5.2.28: «...*материальное* и *формальное* [можно] понимать шире, поскольку *формальное* выражает отграниченное сущностное объективное содержание (*rationem*), а *материальное* — нечто стягивающее и определяющее его до такой вот существенности...», а также в DM 5.2.37: «Однако сообразно разуму и сообразно способу говорения, принятому у диалектиков и метафизиков и приспособленному к нашему способу постижения, это индивидуальное отличие называют не сущностным (*essentialis*), а внутренним существенным (*entitativa*) и как бы материальным отличием. Тем самым его отличают от видового отличия, являющегося предельно формальным: ведь последнее берется от той ступени, на которой индивиды формально схожи, или подобны...», «...наш ум схватывает то, в чем индивиды сходны между собой, как нечто одно и как то, что в них есть формального и само по себе является предметом научного знания, тогда как дистинкция в одной только существенности считается как бы приводящей и поэтому называется материальной. По той же причине научная дефиниция дается только общему и видовому понятию, и в этом смысле последний вид называется целостной сущностью индивидов, а именно, сущностью, взятой и схваченной формально и отграниченно — постольку, поскольку ее познание служит человеческой науке». Ср. с этим также разъяснение такого *метафизика*, как Дунс Скот (*Ординация* II, dist. 3, q. 6. n. 182): «И поскольку у Философа чтойность часто именуется 'формой', ... а 'материальным' у него называется все, что имеет стянутую (*contractam*) чтойность..., то всякая видовая реальность конституирует нечто в формальном бытии (так как и в чтойностном бытии), а реальность индивида конституирует его именно в материальном бытии (то есть в стянутом бытии)».

16 Кого Суарес обычно имеет в виду под «томистами» и под «скотистами»? Судя по частоте употребления в IV–VI Рассуждениях, «томисты» или «ученики/последователи Св. Фомы» для Суареса это, прежде всего, итальянские доминиканцы кардинал Казтан (Томмазо де Вио, 1468–1534, преподавал философию и теологию в Падуе, Павии и Риме) и прославившийся своими «Метафизическими вопросами» (первое издание — 1496 или 1498 г.) Сонцинат (Паоло Барбо, умер в 1494 г., был философом и теологом в Болонье, Ферраре, Милане), реже упоминаются несколько менее влиятельные Явелли (Джованни Хризостомо Явелли, 1470–1538, преподавал как философ и теолог в Болонье, Пьяченце и Кремоне), Иоанн Капреол (знаменитый «принц томистов» XV в., 1380–1444) и испанский доминиканец Доминго де Сото (1495–1560, профессор теологии в Сеговии и Саламанке, один из отцов Тридентского собора). «Скотисты» в метафизике для Суареса это почти исключительно францисканцы Антонио Андреас (ранний последователь Скота, около 1280 — около 1333, преподавал философию и, возможно, теологию в францисканских коллегиях Каталонии, был крайне популярен в конце XV — XVI вв. благодаря своим «Вопросам о XII книгах Метафизики Аристотеля», первое издание — 1475 или 1480 г.), и знаменитый падуанский скотист конца XV — начала XVI вв. Антонио Тромбета (1436–1517, ведущий представитель формирующейся в этот период «школы Скота», главный конкурент Казтана в университете Падуи).

17 Суарес подчеркивает, что доктринальное *согласие* между томистами и скотистами существует только относительно факта: формальное единство неким образом *имеется*

го. Так утверждает Скот в «Комментарии» на книгу II «Сентенций», дист. 3, вопр. 1¹⁸, и в «Вопросах» о книге VII «Метафизики», вопр. 10¹⁹; и там же Антонио Андреас, вопр. 17²⁰; и Каэтан, «О сущем и сущности», гл. 4, вопр. 6²¹. И Сонцинат в «Вопросах» о книге VII «Метафизики», вопр. 40²², говорит, что природа,

в вещах». Разногласия же касаются «способа объяснения» этого единства (ср. тут же ниже о 2 главных пунктах контроверсии). Суарес, как представляется, несколько «лукавит», учитывая отмеченное нами выше отсутствие понятия формального единства у Скота и скотистов, а также то, что обсуждение общей природы и ее единства в скотизме имело несколько другой контекст, чем тот, в который помещает его здесь Суарес.

- 18 См. Дунс Скот, *Ординация* II, dist. 3, p. 1, q. 1 (*Utrum substantia materialis ex se sive ex natura sua sit individua vel singularis* — «Является ли материальная субстанция из себя или из своей собственной природы индивидуальной и единичной?»), n. 30: «...aliqua est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis, quae ‘unitas’ est naturae secundum se, — et secundum istam ‘unitatem propriam’ naturae ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularitatis...» («...в вещи без какой-либо операции интеллекта есть некое реальное единство, меньшее численного единства или собственного единства единичного сущего, каковое ‘единство’ есть единство природы самой по себе, — и согласно такому ‘собственному единству’ природы как таковой природа безразлична к единству единичности...»).
- 19 См. Дунс Скот, *Вопросы о книгах Метафизики Аристотеля* VII, q. 13 (а не 10) (*Utrum natura lapidis de se sit haec vel per aliquid extrinsecum* — «Является ли природа камня этой от себя, либо через нечто внешнее для нее?»), n. 111: «...natura lapidis est una in se et res, et sic non est haec proprie; sed unitas illa est minor quam unitas numeralis, et est realis unitas, sed non tanta realitas est in illa unitate sicut in unitate numerali» («...природа камня едина в себе и есть вещь, и таким образом она собственно не является ‘этой вот’; но это ее единство — меньшее, чем численное единство, и все же — реальное единство, однако в этом единстве нет столькой реальности, как в численном единстве»). Ср.: *ibid.* q. 18.
- 20 См. Антонио Андреас, *Вопросы о XII книгах Метафизики Аристотеля* VII, q. 16 (а не 17) (*Utrum universale sit aliquid in rebus* — «Является ли универсальное чем-то в вещах?»): «...utrum natura sic sumpta indeterminate et indifferens quae non est de se haec habeat aliquam unitatem realem minorem unitate numerali, ex qua ponitur non esse haec. Respondeo quod sic» («...обладает ли природа, взятая в таком смысле, то есть неограниченно и безразлично, которая не является от себя ‘этой вот’, неким реальным единством, меньшим численного единства, из-за которого она положена как не ‘эта вот’. И я отвечаю на это сомнение — да, обладает»).
- 21 См. Каэтан, *Super De ente et essentia*, cap. IV, q. 6, art. 3: «Первая пропозиция: любое вышеназванное единство — как численное, так и формальное, существует вне души [т. е. реально]... Первая пропозиция настолько очевидна, что никто в здравом уме не может ее отрицать».
- 22 См. Сонцинат, *Проницательнейшие метафизические вопросы* VII, q. 40: «...природа может рассматриваться трояко. Одним способом — сама по себе, и таким образом какая угодно природа является одной/единой... Но природа не сообщает это единство своим нижестоящим ступеням, и оно подобает природе согласно тому первенству природы, которым она предшествует своим нижестоящим ступеням. Это единство никогда не актуально, но является потенциальным термином, потому что точно так же, как природа не обладает актуальным бытием до своих индивидов, она не обладает и актуальным единством. Но если бы природа отделилась от всех индивидов согласно бытию, то она была бы актуально единой согласно так отделенному бытию, потому что тогда она не имела бы ничего, посредством чего могла бы умножиться, точно так же, как если бы имелась отдельная белизна, то она была бы только одной». Тем не менее, стоит заметить, что сам Сонцинат в данном вопросе лишь опровергает мнение скотистов о «меньшем реальном

если рассматривать ее саму по себе, то есть в отграничении [ut praescindit] от бытия, которым она обладает в индивидах, или через интеллект, имеет некоторое единство. Так же считает Явелли в «Вопросах» о книге VIII «Метафизики», вопр. 13²³. И даже св. Фома²⁴, как видим, открыто учит этому положению в малом трактате «О природе рода», гл. 7²⁵, что может быть истинным только в отношении формального единства: ведь к индивидуальному единству это относиться не может, ибо сказано, что природа в таком понимании отграничена от бытия индивидов. Но указанные авторы расходятся в способе объяснения этого формального единства. Представляется, что различие состоит, прежде всего, в двух моментах. Во-первых, в том, что Скот считает²⁶ это формальное

единстве», утверждая в собственном заключении, что хотя сама универсальная природа реальна, но она «не обладает актуально никаким реальным единством, а лишь ментальным или рациональным единством, то есть поскольку есть объективно в интеллекте». То есть несмотря на признание выше описанного первого способа рассмотрения природы самой по себе, относительно которого он допускает лишь *потенциальный* статус единства так рассмотренной природы, Сонцинат нигде не утверждает *реальности* такого единства универсальной природы, наоборот, из заключения следует, что он его отрицает. Здесь, как и нередко далее, Суарес перетолковывает более ранних томистов под теорию Казтана. Само *тройное рассмотрение* природы (самой по себе, в индивидах и в интеллекте) восходит к Авиценне (см.: *Логика*, гл. 1) и присутствует также у Фомы Аквинского, как и позднее у Казтана. Ср. также ниже: DM 6.3.6.

- 23 См.: Явелли, *Вопросы ко всем книгам Метафизики* V (а не VIII), q. 15 (а не 13).
- 24 Традиционно (вплоть до середины XX в.) считалось, что авторство малого трактата *De natura generis* («О природе рода») принадлежит Фоме Аквинату. Так же полагает и Суарес. Однако, среди современных исследователей установился консенсус, что данный трактат был ложно атрибутирован Аквинату, и принадлежит перу некоторого анонимного томиста конца XIII — начала XIV вв. Одно время считалось, что его наиболее вероятным автором был оксфордский доминиканец Томас де Саттон (или Фома Английский, около 1250 — около 1315, магистр теологии в Оксфорде), однако в настоящее время и эта версия считается не обосновываемой.
- 25 См. Псевдо-Фома Аквинский, *О природе рода*, гл. 7 (в современных изданиях — гл. 4): «...est tamen in ipsa natura, absolute accepta et secundum quod non est in inferioribus considerata, quaedam unitas, cum definitio eius sit una, et nomen unum, ut patet» («...и однако в самой природе, взятой абсолютно и рассмотренной согласно тому, что она не пребывает в нижестоящих ступенях, есть некоторое единство, так как ее определение — одно, и имя — одно, что явно»).
- 26 Хотя данное положение действительно затрагивает один из главных пунктов контроверсии между скотистами и другими схоластическими школами относительно «общей природы» (или реального фундамента универсального), а также отчасти касается одной из наиболее важных частей метафизического учения, в которой сам Суарес радикально расходится со Скотом (т. е. учения о дистинкциях), тем не менее, вряд ли возможно подтвердить атрибуцию этого тезиса в такой формулировке самому Скоту. Во-первых, следует отметить крайнюю амбивалентность формулировки Суареса, в которой формальное единство оказывается тождественным природе как формально единой, а индивидуальное единство — индивидуальному отличию: для скотистов *единство* как свойство всегда следует за существенностью или реальностью, свойством которой оно является, и формально не тождественно такой реальности (уж точно единство этой индивидуированной природы не тождественно конституирующему ее как таковую индивидуальному отличию или так называемой «этовости» скотистов). Во-вторых, хотя и Скот и скотисты подробно обсуждали и доказывали реальность «меньшего, чем индивидуальное, единства» природы,

единство, или саму природу как формально единую, формально и *из природы вещи* [ex natura rei] отличным от индивидуального единства, или индивидуального отличия. Другие²⁷ же полагают, что они различаются лишь ментально²⁸, и их суждение мы находим более обоснованным, как было показано в предыдущем Рассуждении, разд. 2²⁹, и будет затронуто повторно

проблема его *дистинкции* как *единства* от индивидуального *единства* суппозита почти никогда — вплоть до поздних этапов развития традиции в XVII в. — не обсуждается в скотизме эксплицитно. В скотистской традиции общим местом является тезис о дистинкции «из природы вещи» или *формальной* дистинкции между общей (видовой) *природой* как таковой и «этовостью» или индивидуальным отличием (он точно документирован уже у первых последователей Скота в XIV в., например, в датируемом примерно 1320 г. «Комментарии на “Сентенции”» францисканца Иоанна де Бассолиса (кн. II, дист. 12, вопр. 4)), и именно его подробно опровергает Суарес в важнейшем 2 разделе V Рассуждения. То, что тип дистинкции или различия дополнительно обсуждается Суаресом и на материале формального единства (что сопровождается исторически сомнительной атрибуцией тезиса о дистинкции единств Скоту), мотивировано, по-видимому, *систематическим* порядком изложения Суареса, а также уже упомянутым промежуточным положением раздела о формальном единстве между учением о единичном и универсальном. В-третьих, стоит отметить, что в противоположность скотистам сам Скот вообще крайне редко затрагивает в своем рассмотрении тип дистинкции между общей природой и индивидуальным отличием, иначе говоря, насколько нам известно, у Скота не существует специального эксплицитного обсуждения проблемы типа дистинкции в данном контексте (да и сама знаменитая «формальная дистинкция» еще не является неким универсально употребляемым операциональным понятием, встроенным в развернутую систему дистинкций, как у позднейших формалистов, но лишь разрабатывается Скотом). Наиболее эксплицитно Скот касается этой темы в конце своего обсуждения принципа индивидуации материального сущего, см. *Ординация* II, dist. 3, q. 6. n. 188: «...любое общее, но ограничиваемое может еще различаться на множество формально различных реальностей, одна из которых формально не есть другая; и [тут] одна [реальность] есть формально существенность единичности [т. е. индивидуального отличия], а другая есть формально существенность природы. И эти две реальности не могут быть двумя вещами ... но всегда суть в одном и том же [суппозите как] ... формально дистинктные/отличные реальности одной и той же вещи». Ср. также: *Lectura* II, dist. 3, q. 5–6, n. 172, 176–178; *Reportatio* II, dist. 12, q. 8, n. 3, 8–9.

- 27 Имеются в виду томисты, прежде всего, Каэтан, ср. *Super De ente et essentia*, cap. IV, q. 6, art. 5: «Если мы говорим о субстанциальном формальном и численном единстве в том, что касается того позитивного, что они выражают, [то] таким образом они реально тождественны, а различаются лишь ментально [или рационально]. Таким образом Сократ и человек реально суть то же самое, а различаются они ментально, поскольку вещь, которая едина формально, и вещь, которая едина численно, — это одна и та же вещь».
- 28 В силу эквивокального характера латинского слова *ratio*, а также из-за относительно большой обремененности позднейшими историческими коннотациями современного русского (хотя и заимствованного некогда из латыни) слова «рациональный», в данном переводе было принято решение передавать термин, обозначающий в схоластической традиции один из главных родов дистинкций — *distinctio rationis* как «ментальную дистинкцию» (хотя возможен и перевод «рациональная дистинкция»).
- 29 См. Суарес, DM 5.2.9: «Во-вторых, я утверждаю: индивид как таковой не присоединяет ничего, что было бы из природы вещи отличным от видовой природы — так, чтобы, например, в самом индивиде по имени Петр человечность как таковая и вот эта человечность, или, вернее, то, что присоединяется к человечности, делая ее вот этой (и что обычно называют “этовостью”, или индивидуальным отличием), различались друг от друга из природы вещи и поэтому служили причиной истинной составленности

в последующих разделах³⁰. Во-вторых, авторы расходятся в том, что Скот считает, что это формальное единство или природа, поскольку она обладает этим формальным единством, не умножается численно в самих индивидах³¹, но все индивиды той же самой природы имеют одно и то же формальное единство: одно (говоря я) не только в разуме, но в самой вещи; то есть природа, как она в самой реальности существует во множестве индивидов, обладает одним-единственным формальным единством³². Другие же

в самой вещи»; также DM 5.2.16: «В-третьих, я утверждаю, что индивид добавляет к общей природе нечто ментально отличное от нее и принадлежащее к той же категории».

30 См. особенно: DM 6.1.9 и 10 здесь же ниже. Ср. также 9 раздел этого Рассуждения: DM 6.9.1–26.

31 Поскольку главной целью Скота в обсуждении общей природы и принципа ее индивидуации (в трактате, содержащемся в первой части 3 дистинкции II кн. *Ординации*), как представляется, было, во-первых, доказательство того, что сама общая природа обладает *особым* единством, и это единство *реально*, хотя и не актуальным образом универсально, а во-вторых, экспликация того, что принцип индивидуального сущего — индивидуальная дифференция — это некая особая реальность, принципиально внеположенная всему порядку чьей-то конституции конечного сущего, то он касается затруднения о способе *бытия* природы и ее единства в самой вещи, т. е. вопроса о соотношении единства общей природы и индивидуального единства в актуально существующей индивидуальной вещи (суппозите), крайне редко и мимоходом. Тем не менее, у него имеется некоторый ответ и на это затруднение, причем большая часть последующих скотистов истолковывала этот ответ в смысле, прямо противоположном тому, который Суарес вменяет здесь Скоту. Скот признает, что общая природа, хотя и сохраняет свое особое меньшее реальное единство, принадлежит вещи, которая существует единично, т. е. чему-то «одному по числу». Но когда отсюда делают вывод о том, что сама природа также должна обладать и некоторым *численным единством*, в ответ на это Скот использует свое различие между формальной и деноминативной предикацией (т. е. характеристикой некоторой связности в вещи) и утверждает, что природа обладает численным или индивидуальным единством, но не формально и не через себя, а лишь деноминативно, т. е. в силу *содержания* или бытия в сложном составленном суппозите вместе с индивидуальной дифференцией, см.: *Ординация* II, dist. 3, q. 6. n. 173–175 и особенно *Lectura* II, dist. 3, q. 5–6, n. 177: «И когда говорят, что 'из того, что это единство [общей природы] есть в одном по числу [суппозите], следует, что оно само есть численное [единство]', на это должно ответить, что это истинно лишь в деноминативной предикации, но не в формальной, формально же говоря, оно остается иным [т. е. меньшим, чем численное,] единством». Более того, Скот постоянно настаивает на том, что реальность единства общей природы, которую он защищает, *не* означает принятия некоторой платонической позиции, т. е. одобрения *отдельного* от суппозитов существования некой общности видовой природы, ср., например, *Вопросы о книгах Метафизики Аристотеля* VII, q. 13, n. 131: «Точно так же, как и в иных объединительных содержащихся [в чем-то ином] нет и невозможно никакое реальное отделение [одного от другого], так и общая природа ... никогда не отделяется от того совершенства ... или от той степени [реальности], от которой берется индивидуальная дифференция. А поскольку [общая] природа никогда не бывает в природе вещей [т. е. актуально существующей], кроме как только в определенной [т. е. этой вот индивидуальной или предельной] степени [реальности], то она никогда не отделима от этой [индивидуальной степени реальности, т. е. от индивидуальной дифференции]...».

32 Данная позиция, позднее обозначенная в скотистской метафизике как утверждение *общности* природы через актуальное *присутствие* ее во всех суппозитах в противоположность *общности* через *безразличие* или не-противоборство «быть стянутой иной индивидуальной дифференцией» (ср.: Мистри, *Disputationes ad mentem Scoti in XII libros*

считают³³, что в каждом отдельном индивиде природа обладает формальным единством, которое ментально отлично от численного единства; оно умножается в индивидах вместе с индивидуальными единствами и, стало быть, представляет собой такое единство, которое пребывает одним и тем же во множестве индивидов не как единство истинное и реальное, а только как некое сходство или подобие³⁴. И в этом пункте это второе мнение тоже выглядит более обоснованным, хотя некоторые считают³⁵, что различие состоит лишь в способе высказывания: то, что томисты называют менталь-

Metaphysicorum, Pars Posterior, disp. IX, q. 5) и совпадающая с крайним платонизмом, поскольку подразумевает принятие *актуально существующего во многом* «универсального единства» как реального, никоим образом не принадлежит самому Скоту, но исторически обнаруживается у нескольких ранних скотистов, прежде всего у Николая Бонета (см. в его *Metaphysica*, lib. I, cap. 2, написана в начале 1330-х гг.). Однако, даже и такие (весьма немногочисленные) скотисты подчеркивали, что общее единство, актуально присущее всем индивидам, которым присуща данная природа или чтойность, не является *индивидуальным* или единичным, но именно меньшим, чем единичное, поскольку в противном случае подобная позиция подразумевала бы не только платонизм (ошибочную философию — с точки зрения перипатетического «мейнстрима» схоластики), но и (что гораздо опаснее) *теологическую* ошибку, ибо в ней допускался бы перенос «способа общности» одной единичной *бесконечной* природы трем суппозитам или Лицам — в сферу сотворенного сущего. Формулировка Суареса — природа в самих вещах «обладает одним-единственным формальным единством» — намекает именно на актуальное присутствие во *множестве* вещей формального единства природы, как будто оно было бы некой *единичностью*, что совершенно невозможно с позиции Скота, ср. *Ординация* II, dist. 3, q. 6. п. 172: «Я признаю, стало быть, что реальное единство [общей природы] принадлежит не чему-то, существующему [разом] в двух индивидах, но лишь в одном»; также *Ординация* III, dist. 8, q. un. п. 62: «...я утверждаю, что в человеческой природе в Христе есть некое реальное единство, меньшее, чем численное единство, и подобно этому есть реальное единство [человеческой природы] в Марии. И это единство является фундаментом их обоюдного равенства [по человеческой природе]»; а также *Вопросы о книгах Метафизики Аристотеля* VII, q. 13, п. 144: «Ответ: если мы говорим реально, то человеческая природа, которая есть в Сократе, не есть та человеческая природа, которая есть в Платоне...».

- 33 Ср. позицию Каэтана в *Super De ente et essentia*, cap. IV, q. 6, art. 3: «Третья пропозиция: всякое формальное единство, существующее вне души, умножается реально при умножении самих вещей ... Доказательство третьей пропозиции: ... если вещь умножается реально, то будет умножаться реально и ее единство. Но численное множество реально, следовательно, если вещь умножается численно, то умножится и ее единство ... Из этого ясен третий раздел, а именно: каким способом единства имеют бытие вне души, — ибо они не являются общими, но стали частными и численно умноженными согласно числу индивидов, в которых они существуют». Ср. также сноску 27 выше.
- 34 Последнее добавление в этом тезисе, касающееся *сходства* или *подобия* как *фундамента общности* некоторого единства, скорее принадлежит самому Суаресу и выходит за рамки позиции современного ему томизма, основывающегося главным образом на теории Каэтана, и является некоторой модификацией теории, восходящей, насколько мы можем судить, к раннему (или «древнему») томизму Гервея Наталиса. Ср. крайне важное разъяснение в п. 12 этого первого раздела ниже.
- 35 Наиболее вероятно, что здесь имеется в виду Фонсека, пытающийся примирить и согласовать позиции томистов и скотистов в целом ряде важных вопросов, например, что касается учения о дистинкциях (и их номенклатуры), ср.: Фонсека, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus II, lib. V, cap. 6, q. 7, sect. 3.

ной дистинкцией [*distinctionem rationis*], Скот и другие называют формальной³⁶; а то, что томисты именуют сходством или подобием, Скот называет единством. Но какой бы смысл ни вкладывал в термины тот или иной автор, мы³⁷ достаточно разъяснили³⁸, что же представляет собой дистинкция *из природы вещи* [*distinctio ex natura rei*], наличие которой между индивидом

- 36 Формальная дистинкция (также: «формальное не-тождество») была, безусловно, одним из главных отличительных признаков метафизической и теологической традиции скотизма, которая отчасти поэтому была названа также «формалистской традицией». С точки зрения доктринальной истории скорее прав Фонсека, указывающий (ср. там же, где и в сноске 35 выше), что современные томисты (т. е. школа с конца XV в.) начали именовать «ментальной дистинкцией с основанием в вещи» (но не просто «ментальной») то, что Скот и его последователи до этого обозначали как «дистинкцию из природы вещи» (или — как формальную, иногда отождествляемую с ней), а не Суарес, привычно противопоставляющий Скота тому, что он обозначает как томизм. С другой стороны, сам Суарес в том месте собственного метафизического трактата о дистинкциях, в котором он эксплицитно рассматривает «среднюю» дистинкцию Скота и скотистов, указывает, что возможны два разных истолкования понятия этой дистинкции, ср. DM 7.1.13–15: «Хотя ... Скот недостаточно объясняет, является ли эта дистинкция, именуемая им самим формальной, актуальной дистинкцией в вещи, или же только фундаментальной и виртуальной дистинкцией, потому что иногда он называет ее виртуальной ... Ибо некоторые [из его последователей] считают, что формальная дистинкция у Скота является ничем иным, как ментальной дистинкцией с основанием в вещи, ... которая, как они утверждают, называется им формальной, так как при этом схватываются [в понятии] разные определения или формальные содержания; и они говорят, что она также именуется дистинкцией из природы вещи, потому что имеет основание в самих вещах и есть в них виртуально, хотя и не предшествует актуально [схватыванию в понятии нашего интеллекта], ... как кажется, нет сомнения, что в некоторых местах Скот судит, по-видимому, именно таким образом ... Тем не менее, другие ученики Скота думают, что он говорил об истинной и актуальной дистинкции, существующей в вещи прежде интеллекта...». Стоит подчеркнуть, что несмотря на эту двойственность, Суарес обычно не колеблется, просто редуцируя скотистскую формальную дистинкцию к *реальной* в своем собственном смысле, каковой она, конечно, у Скота не была (хотя, с другой стороны, формальная дистинкция Скота — это именно реальная дистинкция до любого акта какого угодно схватывающего интеллекта, но не предполагающая возможности отдельного существования тех реальностей или формальностей, которые в ней различаются), и опровергает ее как таковую. Возможно, расхождение в учении о дистинкциях между Суаресом и Скотом и не является главным источником различий в их понимании метафизики и ее содержательных трудностей, но оно, как кажется, служит превосходным показателем различия в *эпистемологическом* подходе к *понятийному познанию* и особенно к сфере *объективности*, где Суарес выказывает себя скорее наследником «концептуалистской» традиции Ауреоли или Оккама, чем приверженцем «реальной» метафизики различий «формализирующих» авторов-скотистов.
- 37 Здесь мы предпочли читать согласно первому изданию «nos» («мы») вместо отрицания «pop», стоящего в современных изданиях, поскольку первое чтение явно более осмысленно.
- 38 Данная формулировка представляется несколько загадочной в аспекте употребления Суаресом прошедшего времени глагола: как было отмечено выше (сноска 36), предметно он рассматривает скотистскую «дистинкцию из природы вещи» и опровергает ее возможность лишь в следующем по порядку VII Рассуждении, поэтому не может ссылаться на свое разъяснение как уже состоявшееся. По-видимому, здесь имеются в виду прежде всего части учения о трансцендентальном понятии сущего, а также о трансцендентальных атрибутах сущего, которые были посвящены спору с употреблением данной дистинкции в соответствующих разделах метафизики Скота, например: DM 2.3, DM 2.5, DM 3.1, DM 4.1. Однако в особенности релевантно здесь опровержение дистинкции из природы вещи

и общей сущностью мы отрицаем³⁹. Ибо мы отрицаем [между ними] любую дистинкцию, способную каким бы то ни было образом существовать в самой вещи прежде деятельности ума. В том же смысле и по соразмерным основаниям нам надлежит сказать и о единстве, противостоящем дистинкции⁴⁰, когда мы спрашиваем, обладает ли природа либо сама по себе, либо в самой вещи, помимо какого-либо акта интеллекта, таким формальным единством, которое было бы единством истинным и реальным и которое она бы имела и сохраняла во всех индивидах как всецело тождественное⁴¹.

между природой и индивидом, которому Суарес посвящает несколько параграфов в предыдущем Рассуждении, см.: DM 5.2.9–15 и 5.2.31–34.

- 39 Ср.: DM 5.2.9–15, а особенно DM 5.2.11: «Во-вторых, я прямо доказываю, что в вещах невозможна такая дистинкция, которая была бы истинной и актуальной дистинкцией из природы вещи, предшествующей любой операции интеллекта. В самом деле, всякая такая дистинкция должна пролегать между реальными существенностями или между реальной существенностью и ее модусом. Если дистинкция есть первым способом, то она будет реальной дистинкцией [в простом значении], которая с необходимостью предполагает, что каждая из различаемых существенностей в себе индивидуальна и единична. Это самоочевидно и не отрицается никем: ведь дистинкция между существенностями предполагает, что каждая из них в себе конституирована и поэтому одна и единична. ... Но невозможно помыслить такой способ дистинкции между индивидуальным отличием и общей природой; следовательно... Меньшая посылка может быть доказана: ведь если природа таким отграниченным образом мыслится как обладающая собственной существенностью, то эта существенность сама по себе, как указанным образом первичная, с необходимостью должна быть уже индивидуальной и единичной. Следовательно, она не нуждается в дополнительной индивидуации и не может из природы вещи отличаться от него [т. е. от индивидуального отличия]».
- 40 Нужно отметить, что обычно Суарес противопоставляет единству множество, а различие или дистинкцию — тождеству, причем единство оказывается основным и первым трансцендентальным атрибутом, по отношению к которому множество является подчиненным понятием, а тождество, если оно понимается как заключающее в себе некое рациональное отношение, — вторичным. Однако здесь дистинкция (и тождество) понимается не в относительном, а в негативном или *фундаментальном* смысле, в котором тождество оказывается почти синонимом единства (ср.: DM 7.3.2–4). Кроме того, дистинкция или *разное* (*diversum*) в этом смысле является *более известным для нас*, чем противоположное единство (как отрицание раздельности), а потому часто служит методически необходимым началом для исследования единства. Ср. также сноски 12 и 15 выше.
- 41 Последняя характеристика «всецело тождественное» имплицитно добавляет к постановке проблемы некоторую амбивалентность. Так, можно было бы утверждать, что описание Суареса затрагивает мнение Скота, поскольку последний мог бы утверждать, что природа в самой вещи до всякого акта интеллекта обладает собственным меньшим единством, которое является реальным и истинным, и что она в особом смысле (здесь возможны разные толкования, например, посредством понятия Скота о логической возможности) сохраняет его, будучи «этой вот природой», но добавление «как всецело тождественное» (в разных индивидах) подразумевало бы, согласно Скоту, включение интеллекта, соотносящего разное единство и делающего его *единым понимаемым как актуально предцируемым* об индивидах, т. е. делало бы из реального единства общей природы «*универсальное* единство», невозможное без операции интеллекта. Иначе говоря, Суарес промахивается здесь мимо объекта опровержения, подставляя собственную понятийность. Ср.: Дунс Скот, *Ординация II*, dist. 3, q. 1, п. 33–34, 37–38.

Основания первого мнения

3. *Первое*. — Но чтобы лучше разъяснить истину, следует представить некоторые основания в пользу мнения Скота⁴². Во-первых, Аристотель в книге V «Метафизики», комментированные тексты 8 и 12⁴³, полагает среди модусов единого единство вида и рода, поскольку они некоторым образом суть реальные единства. Ибо речь там шла не об интенциях разума⁴⁴, а о единстве, которое есть атрибут [passio] сущего и [в силу этого] с необходимостью должно быть некоторым образом реальным⁴⁵. Но единство вида и рода может

42 Стоит заметить, что «в пользу мнения Скота» Суарес приводит отнюдь не те аргументы, которыми сам Скот доказывал свой тезис о том, что «у природы, существующей в этом камне, есть собственное реальное единство, меньшее численного единства», каковых аргументов у Скота насчитывается семь или восемь, и которые он несколько раз воспроизводит и разъясняет в разных своих сочинениях, см.: *Ординация* II, dist. 3, q. 1, n. 8–28 (формулировки самих аргументов: п. 11, 16, 18, 19, 20, 23, 28); *Lectura* II, dist. 3, q. 1, n. 9–27; *Вопросы о книгах Метафизики Аристотеля* VII, q. 13, n. 61–83. Этими же аргументами пользовались далее (а иногда и добавляли к ним новые) и последующие авторы, принадлежавшие к скотистской традиции. Аргументы или основания, приводимые здесь Суаресом, лишь в отдельных частях напоминают некоторые положения из обсуждения Скота. Причина, почему Суарес не приводит (а, следовательно, и не опровергает) аргументы самого Скота, остается совершенно неясной, поскольку в отличие от таких авторов XIV в., как, например, Ауреоли (сочинения которого были напечатаны впервые в 1596 г.), труды Скота были вполне доступны во время написания Суаресом «Метафизических Рассуждений» в многочисленных изданиях конца XV и всего XVI вв. К сожалению, нам не удалось также выяснить, был ли какой-то иной источник у данного ряда аргументов, или же Суарес сам сочинил их согласно своему пониманию теории Скота: во всяком случае, обнаружить эти аргументы в таком порядке до Суареса не удалось ни у скотистов (Тромбета, Фр. де Эррера, Х. де Рада), ни у иезуитов (Тоledo, Фонсека), ни у томистов (Сонцинат, Каэтан, де Сото).

43 Скорее комментированные тексты 10–11 (а не 8) и 12, ср.: Аристотель, *Метафизика*, кн. V, гл. 6, 1016a25–b16; и особенно: 1016b31–1017a2.

44 «Интенции разума» (*intentiones rationis*) — то же, что и «вторые интенции», т. е. чисто рефлексивные понятия, создаваемые разумом/интеллектом посредством операций сравнения или соотнесения и не имеющие объективного коррелята в самих вещах в противоположность «первым интенциям», объектом которых всегда является вещь или реальность. Традиционно считалось, что интенциям разума в качестве продуктов рефлексивной операциональности интеллекта объективно соответствует некое «сущее разума» (*ens rationis*), а универсальные относительные единства рода или вида (или определения), как единого, высказываемого о многом, как раз и были одним из типов такого «сущего разума». Кроме того, вторые интенции (или интенции разума) как таковые обычно относились к сфере рассмотрения *логики* как особого рационального искусства, а не метафизики как первой науки о вещах. Сам Суарес рассматривает их тематически в последнем Рассуждении своего сочинения, см.: DM 54.6.8–11, а также отчасти (в аспекте рассмотрения рода, вида и прочих универсальных предикабилей) в разделах 8 и 9 этого Рассуждения ниже.

45 Разумеется, подобное жесткое противопоставление реального сущего (или свойства) и единственно противоположного ему «сущего разума» (того, что *может быть только объективно* в интеллекте, а не в природе вещей) невозможно в первой философии Аристотеля, да и вряд ли вообще возможно в его философии, потому что именно эта *оппозиция реального и лишь рационального сущего* является одним из ключевых элементов конституции средневековой метафизики как *онтологии* (т. е. науки о трансцендентальном понятии реального сущего как такового). *Первая философия* Аристотеля созерцает иное

в лучшем случае быть реальным в силу формального единства. Поэтому в книге VII «Метафизики», комментированный текст 51⁴⁶, тот же Аристотель говорит, что определение [ratio] животного одно и то же во всех видах; и в книге II «О душе», комментированный текст 88⁴⁷, он говорит, что у прозрачности одна и та же природа в воздухе и в воде.

4. *Второе*. — Во-вторых, согласно доводу св. Фомы выше⁴⁸, человеческая природа, существующая в Петре и Павле, может быть определена единственной и собственной [propriissima] дефиницией, что самоочевидно; следовательно, как таковая, она обладает неким единством, но обладает им не через интеллект; следовательно, из себя; следовательно, оно есть истинное и реальное единство. Первый вывод не подлежит сомнению, ибо ничто не может быть определено в дефиниции, если только не является единым, по свидетельству Аристотеля, книга IV «Метафизики», комментированный текст 10⁴⁹, и книга VII «Метафизики», комментированный текст 13⁵⁰. Меньшая посылка доказывается, ибо природа обладает определемостью не от интеллекта, а от себя⁵¹;

начало, а именно *сущность* сущего, которая не определяется ни как объект, мыслимый человеческим умом (неясно в целом, может ли быть ум у Аристотеля именно человеческим), ни как нечто противоположное этому мышлению, что было бы определенным от себя или *реально* (в самой вещи), но еще до того было бы объектом иного (божественного) ума и воли.

46 См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. VII, гл. 14, 1039a26–34. О проблемах, связанных у Аристотеля и в позднейшей традиции с тезисом о тождестве или единстве родовой сущности в видах, см. книгу Кнебеля: Knebel 1989, 77–280.

47 См.: Аристотель, *О душе*, кн. II, гл. 7, 418b4–9.

48 Имеется в виду аргумент из трактата «О природе рода», ложно атрибутированного Фоме Аквинскому, см. цитату в сноске 25 выше. Ср. однако также отчасти сходные аргументы Скота в *Ординация* II, dist. 3, q. 1, n. 32: «...согласно природному первенству [чтойности или природа сама по себе] есть 'то, что есть' сам по себе объект интеллекта, и сама по себе, как таковая, она рассматривается метафизиком и выражается определением, и пропозиции 'истинные первым способом' [через себя, т. е. чтойностные] истинны именно на основании чтойности, взятой в этом смысле, потому что о чтойности высказывается 'первым способом через себя' только то, что заключается в ней сущностно, то есть поскольку она абстрагируется от всего того, что по природе вторично по отношению к ней самой»; и также *Ординация* II, dist. 3, q. 6. n. 172: «...природа есть природным образом первичнее, чем эта вот природа, а ее собственное единство, следующее за природой как природой, по природе первичнее ее единства как этой вот природы; и именно в этом аспекте о природе [как природе] есть метафизическое рассмотрение, а также обозначается ее определение, и о ней высказываются пропозиции первым способом через себя».

49 См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. IV, гл. 4, 1006a31–1006b11.

50 См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. VII, гл. 4, 1030b7–11; см. также комментарий самого Аверроэса к тексту 16 (а не 13).

51 Поскольку определение дается интеллектом природе как сущности некоторой вещи, то если бы природа обладала возможностью быть субъектом определения *не от себя*, но благодаря интеллекту, это означало бы, что интеллект мог бы сделать субъектом истинного определения (или схватывания в понятии) *что угодно*, т. е., например, в себе *невозможное*. Иначе говоря, тогда интеллект мог бы сделать чем-то реальным некую химеру, т. е. из себя противоречивое сущее. Но этого не может даже бесконечный божественный

следовательно, не от интеллекта она обладает и тем единством, которое необходимо для дефиниции. Но все то, что свойственно природе, причем не от интеллекта, реально⁵²: либо позитивным образом, либо по способу лишенности, а этого достаточно для единства, формально состоящего в лишенности⁵³.

5. *Третье.* — *Опровержение возражения.* — Отсюда мой третий довод: единство состоит в нераздельности; но человеческая природа из себя самой обладает формальной нераздельностью; следовательно, она из себя обладает формальным единством. Меньшая посылка очевидна, ибо человеческая природа из себя не имеет формальной разделенности: ведь если бы она имела ее из себя, то имела бы ее везде и всегда и не могла бы мыслиться без нее. Однако она прекрасно мыслима без такой разделенности; следовательно, из себя она ею не обладает; следовательно, из себя она обладает нераздельностью, ибо нераздельность есть не что иное, как отсутствие разделенности. И не кажется удовлетворительным то, что часто имеют обыкновение говорить томисты⁵⁴: что природа из себя едина и нераздельна негативным образом, так как из себя не имеет разделенности и множественности, — но из себя не является позитивным образом единой или нераздельной. В самом деле, в этой дистинкции усматривается противоречие: ведь ничто не является единым позитивно, но таково лишь негативно⁵⁵; и нераздельность как таковая не может

интеллект, не говоря уж о конечном человеческом. Кроме того, в этом случае, все науки нашего интеллекта были бы практическими или логическими искусствами, а не теоретическими реальными науками, так как их основание в вещи/реальной сущности было бы тем самым устранено.

- 52 В метафизике Суареса граница между понимающим интеллектом и реальностью проведена как нельзя более четко, в ней нет даже намека на допущение чего-то «среднего» между: все, что присуще объекту, либо присуще ему из себя, т. е. *реально* и внутренне, либо благодаря некоторой *внешней деноминации*/именованию от схватывающего его в понятии интеллекта. Стоит также постоянно помнить о том, что адекватным объектом метафизики как первой теоретической науки нашего интеллекта является не что иное, как именно «сущее, поскольку оно есть реальное сущее» (см.: DM 1.1.26).
- 53 См. DM 4.1.12: «Во-вторых, я утверждаю, что единое добавляет к сущему некое отрицание по способу лишенности»; и DM 4.1.19: «Я сказал, однако, что отрицание есть [в едином] по способу лишенности, так как оно в чем-то подражает лишенности и отклоняется от чистого отрицания. Ведь подобно тому как лишенность выражает отрицание не как угодно, а словно оно присуще реальному субъекту, так и единое выражает это отрицание [разделенности], словно прибавляя его к реальному сущему, которое оно соозначает ... Итак, единое выражает отрицание разделенности в сущем, и в этом смысле говорится, что отрицание совершается по способу лишенности, вне зависимости от того, способно сущее к такому разделению или нет».
- 54 Ср. с этим: Каэтан, *Super De ente et essentia*, cap. IV, q. 6, art. 3 et art. 5, и cap. III; Сонцинат, *Проницательнейшие метафизические вопросы XII*, q. 8, concl. 2.
- 55 Это следует из экспликации объективного содержания понятия трансцендентального единства как такового, данного Суаресом в IV Рассуждении, поскольку «единое» означает «отрицание разделения в сущем» или «существенность как нераздельную в себе», ср. сноску 12 выше, а также обсуждение Суареса в DM 4.1.6–12, 4.1.20–27. Следует подчеркнуть, что общесхоластический консенсус относительного понятийного содержания или чтойности трансцендентального единства как *отрицания* (см., например, образцовый

быть свойственна чему-либо иначе, кроме как через отрицание разделенности. Следовательно, если природа из себя обладает этим отрицанием разделенности, она из себя обладает нераздельностью; следовательно, обладает и единством, которое состоит в нераздельности. И это подтверждается и разъясняется так: ведь если ей из себя свойственно отрицание разделенности, ей, следовательно, противоречит разделенность, так как то, что из себя свойственно природе, от нее неотъемлемо, а потому контрадикторное этому ей всегда противоречит. Стало быть, ей внутренне свойственно отсутствие разделенности, и, следовательно, оно свойственно ей позитивно, насколько может быть свойственно в силу основания.

Быть может, скажут, что природе из себя не свойственна ни формальная разделенность, ни нераздельность, но она некоторым образом безразлична к тому и другому, подобно тому, как поверхность из себя не является ни белой, ни не белой, но о ней лишь негативным образом можно сказать, что она не бела. В этом смысле, видимо, нужно понимать и тот общепринятый ответ, что нераздельность, то есть отрицание разделенности, свойственна природе из себя не позитивно, а лишь негативно. Ибо эти термины характеризуют не нераздельность, а то, что понимается под выражением *быть свойственным от себя*; так что смысл таков: природа не требует разделенности из себя, как не требует из себя и отсутствия разделенности, то есть единства. В этом смысле отрицание действительно может иногда подходить чему-либо из себя позитивно, иногда — негативно: так, отсутствие разумности свойственно живому существу из себя, как таковому, негативно⁵⁶, а зверю из себя — позитивно,

разбор Фомы Аквинского в *De veritate* q. 1, art. 1 со) не разделяли как раз скотисты, утверждавшие, что «трансцендентальное единство» сущего формально и прецизионно обозначает некое *позитивное совершенство* или объективное содержание, за которым следует отрицание, *посредством* которого как более известного для нас мы как бы из позднейшего *эксплицируем* это совершенство или основание отрицания, причем само это позитивное совершенство есть нечто формально (или хотя бы из природы вещи) отличное от сущего как субъекта единства, т. е. некая *особая формальность, добавленная* к прецизионному содержанию сущего как такового. Единственное обсуждение, в котором сам Скот предметно и развернуто обращается к этой проблеме, имеет крайне незаконченный и контроверсно-poleмический характер (см.: *Вопросы о книгах Метафизики Аристотеля IV*, q. 2), так что сложно на его основании делать окончательные выводы доктринального рода, тем не менее, из него можно сделать предположение о главном мотиве Скота для признания единства «*позитивным совершенством*»: Скот считает, что отрицание как таковое не способно играть роль первого *реального свойства* или трансцендентального атрибута сущего, без которого невозможна метафизика как наука, доказывающая некие свойства о своем предмете. Концепция трансцендентальных свойств, выдвинутая Суаресом, напротив, допускает и даже требует того, чтобы формальное значение свойств (или *добавленное* ими к сущему) не состояло в чем-то реальном и позитивном, ср.: DM 3.1.

56 Поскольку живое существо как род *из себя* обладает *безразличием* к тому, чтобы быть разумным или не-разумным, т. е. способно быть далее определенным и той, и другой видовой дифференцией. Иначе говоря, родовая природа живого не требует из себя ни отсутствия разумности, ни позитивной формы разумности. Именно *безразличием* или не-противоборством *природы* к бытию определенной также и этой-вот (*иной*, чем той, с которой она

ибо свойственно ему таким образом, что противоположная позитивная форма с ним несовместима. Но я выступаю против этого, так как и в этом смысле представляется, что природа позитивно, из себя, формально нераздельна, поскольку таким образом обладает из себя отрицанием разделенности, что с ней вообще несовместима формальная разделенность. Хотя она и разделяется на индивиды материально, она не разделяется формально, потому что разделяться формально означает не что иное, как разделяться сущностно⁵⁷. Человек же, к примеру, сущностно разделиться не может, хотя материально разделяется на множество индивидов⁵⁸.

б. Отсюда я доказываю, *в-четвертых*: например, человеческая природа от себя и позитивно есть сущее; следовательно, она от себя и позитивно (в указанном смысле) обладает неким единством, причем единством не материальным, то есть не индивидуальным, как было подробно показано выше⁵⁹ и известно само по себе, ибо в противном случае она не могла бы ни умножаться по числу, ни даже истинно мыслиться помимо численного единства. Следовательно, она обладает, по крайней мере, формальным единством, потому что ничего среднего измыслить нельзя. Первая посылка очевидна: ведь быть сущим внутренне и сущностно подобает не только единичным вещам, но и природам⁶⁰, которые мыслятся нами универсально. Действительно, они не суть ни

существует фактически) индивидуальной дифференцией объясняли общность реального единства природы скотисты, но такое безразличие мыслимо лишь по отношению к «материальному» разделению в *суппозитах*, а не к тому, что Суарес вслед за Каэтано называет формальным или сущностным разделением.

- 57 Ср. выразительную характеристику Суареса в DM 5.2.10: «...природа ... обладает формальным единством, которое ... есть не что иное, как единство сущности, которая разъясняется в определении». Ср. с этим также сноску 15 выше.
- 58 Следует однако учитывать эквивокацию в понятии «формальной или сущностной разделенности»/«формального или сущностного разделения/дистинкции», которую Суарес разъясняет в ответе на этот аргумент в п. 14 этого же раздела ниже.
- 59 Скот, которого имеет здесь в виду Суарес, доказывает это всеми теми аргументами, которые он приводит в защиту тезиса о том, что у природы имеется собственное не-численное единство, поскольку в противном случае любое возможное в природе вещей *реальное* единство было бы исключительно численным или индивидуальным единством суппозита (как полагали многие предшественники и последователи Оккама), см. места, приведенные в сноске 42 выше. Сам Суарес мог бы, пожалуй, иметь здесь в виду те места в IV и V Рассуждениях выше, в которых он утверждает реальность общей природы, хотя и подчеркивает, что она есть не непосредственно, но лишь как существующая в индивидах, и отделима от них, а стало быть, и от индивидуального единства, лишь ментально, но не реально. См. особенно: DM 4.9.12–14 (и сноску 1 выше), а также DM 5.2.8, 5.2.16–21. Кроме того, некоторым образом это доказывают и доводы в п. 3–5 выше, а также первые два тезиса (с аргументами) в п. 8 и 9 здесь же ниже.
- 60 См. DM 4.9.13–14: «Сходный довод гласит: обо всем, о чем сказывается сущее, сказывается и трансцендентальное единое; сущее же сказывается не только об индивидах — например, о Петре и Павле, — но и об общих объективных содержаниях, взятых отграниченно, — таких, как человек, лошадь и т. д. В самом деле, хотя универсальность в них, может быть, и производится разумом, как будет показано ниже, однако сами универсальные природы реальны и называются истинными реальными сущими. И Аристотель в кн. I “Об истолко-

вообще ничто, ни просто множество индивидуальных сущих, ибо заключают в себе только сущностные начала⁶¹, но не собственно единичности, то есть не индивидулирующие начала. Следовательно, каждая природа из себя не есть ни множество сущих, ни вообще ничто, но есть реальное сущее, а значит, некоторым образом единое нечто, так как за любым сущим следует некое единство⁶². Это подтверждается тем, что природы человека и лошади из себя, по отсечении любых индивидулирующих начал, образуют множество и реально и сущностно различны⁶³; стало быть, каждая из них из себя формально и сущностно едина, поскольку множество предполагает наличие единств, и отделенность от иного предполагает нераздельность в себе⁶⁴.

7. Из этого, далее, можно также заключить, что это формальное единство обще всем индивидуальным вещам⁶⁵, для которых общей является природа,

ванин", гл. 5, разделяет, что среди вещей одни — универсальные, а другие — частные. Следовательно, и человек как таковой есть реальное сущее...». Ср. также: DM 6.2.1–2 ниже.

- 61 Под «сущностными началами или принципами» (*essentialia principia*) понимаются, как кажется, объективные корреляты «сущностных предикатов», которые конституируют видовую/специфическую (т. е. общую) сущность вещи в определении, т. е. все, что высказывается о вещи «первым способом через себя» (чтойностно или сущностно), а логически попадает в одну из предикабилей, связанных с определением, т. е. в вид, род и видовое отличие. Эти сущностные начала (чтойности или природы) вещей являются, строго говоря, основными объектами человеческих наук, что и оказывается главным аргументом в пользу тезиса реализма о реальности общих природ согласно самому Суаресу, см. его модифицированную (по сравнению с традиционным реализмом) позицию в DM 6.2.1 и 6.5.3 ниже.
- 62 Это положение является универсальной метафизической аксиомой всей схоластики и даже шире — перипатетической традиции вообще, восходя к тезису Аристотеля (см.: *Метафизика*, кн. IV, гл. 2, 1003b23–33), что «сущее и единое — то же самое и одна природа из-за того, что они следуют друг за другом как начало и причина, хотя и не как разъясняемые одним логосом». Именно исходя из этого авторитетного суждения Философа, схоластика поставила «единство» на первое место в ряду трансцендентальных атрибутов сущего. Отголоски этой начальной «оценки» сущего Платоном и Аристотелем (если даже не Парменидом) присутствуют и в современной философии (особенно в ее классической или образцовой — немецкой форме) — у Канта, Гегеля или Хайдеггера. Использование данного положения для доказательства наличия разных типов единств, что подразумевает здесь аргумент Суареса, см. у Скота в *Ординация* II, dist. 3, q. 6. п. 169: «...точно так же, как единство вообще следует само по себе за существенностью вообще, так же и какое-то единство следует само по себе за некоторой существенностью...».
- 63 С этим вполне могли бы согласиться и *скотисты*, лишь уточнив, что реальная и сущностная дистинкция — это не одна и та же, но две разные дистинкции, занимающие, соответственно, четвертое и пятое место в разработанной ими системе семи дистинкций и тождеств, как она исторически представлена в многочисленных трактатах «О формальностях»; причем сущностная дистинкция — в противоположность позиции Суареса — была бы согласно скотистам большей, чем реальная, потому что «не все, что различается реально, различается и сущностно, но все, что различается сущностно, то различается и реально». См. об этом, например: Антоний Сирект, *Tractatus formalitatum moderniorum de mente Doctoris Subtilis Scoti*, art. princ. 2, art. part. 5.
- 64 См. об этом подробнее DM 4.1.14–17.
- 65 Именно это утверждение и является исторически *главным пунктом контroversии* об «общих» или «универсальных вещах» между Суаресом и Скотом, а также между

называемая формально единой: потому что природа может быть общей, только если общим будет ее единство. Далее, потому что это формальное единство не имеет ничего, чем оно разделялось бы на множество единств. В самом деле, оно либо разделяется на множество формальных единств — но это не так, ибо оно по своему понятию формально нераздельно, и в этом состоит его единство; либо разделяется на множество материальных индивидуальных единств — но таким образом само формальное единство, как таковое, не разделяется, но сообщается многому, как мы и полагаем в этом аргументе. Наконец, формальное единство обще всем индивидуальным вещам, потому что в противном случае в самих индивидах нельзя было бы различить единство формальное и индивидуальное: чем они различались бы⁶⁶, если бы оба умножались по числу? Ведь все, что умножается таким образом, индивидуально.

современным Суаресу томизмом (в лице Каэтана и Сонцината) и скотистской традицией (в лице Тромбеты, Лихета, Тартарета, де Рады): хотя Суарес, вслед за Каэтаном, признает *реальность* формального или собственного *единства* природы, поскольку она существует *умноженной* в каждом индивиде, что признает и большая часть скотистов, однако Суарес (опять же, следуя томистам) полагает, что никакая *общность* (или сообщаемость) природы или формального единства невозможна в качестве *реальной*, т. е. независимо от деятельности интеллекта, тогда как скотисты защищают именно *реальную общность* природы и ее собственного единства (хотя и расходятся между собой в разъяснении точного способа этой реальной общности). Иначе говоря, Суарес утверждает, что хотя формальное единство природы реально, но его общность или сообщаемость множеству есть лишь продукт абстрагирующего схватывания интеллекта, хотя и основывающийся на некотором реальном подобии между формально едиными природами в индивидах, так что общность, схватываемая в понятии как нечто одно, делает из формального универсальное единство. Ср. многочисленные разъяснения Суареса в этом Рассуждении ниже: DM 6.1.11–15; DM 6.2.8–9, 13, 15; DM 6.3.5, 7, 11; DM 6.4.2–6, 10–11.

- 66 Стоит отметить, что «умножение природы и ее единства» в индивидах представляло в этом обсуждении не только одну из главных трудностей для скотистов, которые должны были объяснить способ, каким нужно мыслить реальную общность меньшего единства природы, несмотря на признание необходимости ее умножения, поскольку она существует как «эта вот природа» в индивидуальной вещи, но и основание для весомого скотистского возражения самому Суаресу: если формальное единство реально умножается так же, как и индивидуальное, да еще и отличается от него лишь ментально, а его общность — это лишь схваченное интеллектом подобие или сходство между разными природами, индивидуально существующими в суппозитах, то в чем состоит его собственная реальность как единства именно природы/сущности? Не оказывается ли реальность формального единства исчезающе малой между интеллектом и индивидами? И почему мы не можем утверждать, что не только общность, но и само единство сущности, поскольку она объективно познаваема нами, основывается исключительно на прецизирующей и абстрагирующей деятельности интеллекта, прямо имеющего своим объектом индивидуальные вещи/природы в их сходстве и подобии (как это делали многие «новые» концептуалисты/номиналисты в XIV в. и позже)? В этой ситуации многие позднейшие иезуиты отвергнут формальное единство как некое особое «среднее» реальное единство (например, Педро Уртадо де Мендоса, см.: *Universa Philosophia*, Т. III. *Metaphysica*, disp. V, sect. 9), а скотист Мастри обвинит Суареса в непоследовательности: либо Суарес должен был бы, по крайней мере, признать некую реальную дистинкцию формального единства от индивидуального в существующем суппозите, либо вовсе не признавать реальность формального единства природы (ср.: *Disputationes ad mentem Scoti in XII libros Metaphysicorum*, Pars Posterior, disp. IX, q. 6, art. 1, n. 149).

Подтверждается истинное суждение

8. А чтобы разъяснить противоположное⁶⁷ — истинное — суждение, следует, во-первых, сказать, что в вещах имеется формальное единство, само по себе свойственное всякой сущности, или природе. С этим согласны все⁶⁸, и это же доказывают аргументы, приведенные в поддержку Скота⁶⁹. Далее, так как единство означает отсутствие разделения, то сколько имеется родов разделения, столько может быть родов единства; но в вещах имеется материальное и формальное разделение, то есть разделение по существенности и по сущности⁷⁰; следовательно, сходным образом будет иметься формальное единство, помимо материального⁷¹. Наконец, любой индивид, например, Петр, един не только по числу, но также един сущностно; и оба единства он имеет в самой реальности [in re ipsa], а не через помышление ума: ведь как в реальности он лишен численной разделенности, так в реальности же лишен разделенности сущностной, будь она видовой или родовой. Но формальное единство есть не что иное, как единство сущностное⁷²; следовательно...

9. *Формальное единство ментально отлично от единичного.* Во-вторых, следует сказать, что это формальное единство, как минимум, ментально отлично от единства индивидуального. Это также доказывают аргументы в поддержку Скота. Коротко говоря, это явствует из того, что общая природа некоторым образом, хотя бы в разуме, отлична от индивидов, и, будучи таким образом отличной, не имеет индивидуального единства, хотя сохраняет единство формальное; следовательно, эти единства, как минимум,

67 Следует заметить, что это истинное суждение противоположно суждению Скота отнюдь не во всем, но лишь в двух пунктах, отмеченных выше (п. 2) самим Суаресом, а именно: Суарес, как и Скот, признает, что в вещах до операции интеллекта имеется истинное реальное единство природы, не тождественное каким-то образом индивидуальному, но отрицает, что 1) оно формально или из природы вещи отлично от единичного единства (как полагали скотисты); и 2) общность этого единства является реальной (как утверждали скотисты), вместо этого утверждая, что и дистинкция, и общность формального единства есть лишь благодаря деятельности интеллекта (ср. п. 10–12 тут же ниже).

68 С этим согласны *не все*, поскольку с этим точно не согласны все те, кто полагал, что природа *сама по себе* является *индивидуальной* или *единичной*, т. е., например, Ауреоли, Оккам, Адам де Уоджем, Габриэль Биль и иные, кого во времена Суареса было принято называть «номиналистами».

69 См. п. 3–6 выше.

70 См. однако в п. 14 здесь же ниже разъяснение Суареса о том, как разделение по существенности (материальное) в индивидах может означать наличие разных или отличных сущностей или формальных единств, хотя и не сущностное разделение.

71 См. п. 1 и сноску 15, а также конец п. 5 и сноску 57 выше.

72 Сущность понимается здесь, однако, именно как объект (объективное понятие — в терминах Суареса) нашего возможного понимания и *определения*, а не поскольку она есть *в самой вещи*, ибо никакую индивидуальную сущность мы не можем познавать в этом состоянии (будучи ограничены чувствами и воображением) адекватно, т. е. как она есть в вещи. Ср. также сноски 15 и 61 выше.

различны в разуме⁷³. Далее, индивидуальное единство не свойственно общей сущности самой по себе, но приходится мыслить нечто добавленное, отличное хотя бы ментально, через что эта общая сущность становится индивидуальной⁷⁴. Формальное же единство свойственно самой общей сущности само по себе и непосредственно, помимо чего-либо добавленного — пусть даже согласно разуму. Наконец, на этом основании сущность не может мыслиться без этого сопутствующего ей формального единства, от которого ее нельзя целиком отграничить⁷⁵ [praescindi], хотя можно отграничить от индивидуального единства; следовательно, эти единства ментально различны тем способом, каким в индивидуальной вещи различаются⁷⁶

73 Однако, различны не чисто ментальной дистинкцией, но дистинкцией в разуме с основанием в вещи, которую Суарес характеризует как дистинкцию, возникающую из-за и посредством неадекватных понятий об одной и той же вещи, см.: DM 7.1.4–5. Ср. также параллельное обсуждение дистинкции индивида и общей природы в DM 5.2.15–16, 5.2.19.

74 В действительности, несмотря на то, что Суарес всегда сохраняет обычную «древнюю» терминологию (сторонников реализма), его собственное учение о принципе индивидуации, согласно которому принципом индивидуального единства является сама же сущность единичной вещи (по крайней мере, в роде субстанции), иначе говоря, индивидуальная вещь индивидуальна сама из себя (какое положение прямо восходит к учению Ауреоли), делает, по меньшей мере, проблематичной его формулировку о некоем *добавлении* чего-то реального, хотя и отличного *лишь ментально, посредством которого* общая природа становится единичной или индивидуальной существующей вещью. Во-первых, кажется, что следовало бы обратить порядок описания и отправляться от *актуально существующей сущности* в суппозите, от которой может быть абстрагирована в нашем понимании и описании общая природа или сущность как таковая. Во-вторых, если разделение общей сущности и индивидуальной сущности вещи есть не что иное, как разделение в нашем конечном разуме, то значение «добавленного» сводится к указанию на переход из сферы «объективности»/схватываемости к тому, что есть *в природе* самих вещей, или на границу между этими сферами, — подобно тому, как мы переходим от обсуждения реального статуса конечных сущностей к статусу их актуального существования (хотя бы и оставаясь при этом в пределах метафизического учения). Ср.: DM 5.2.8–9, 5.2.16; DM 5.6.1.

75 Согласно первоначальной версии учения об общей природе или чтойности, восходящей к Авиценне и представленной, например, еще у Фомы Аквинского, отчасти же (по другим основаниям и в другом виде) сохраненной Скотом (и доведенной Франциском де Майронисом до крайнего платонизма «формальных чтойностей»), природу как таковую — в абсолютном рассмотрении — *можно* отграничить от единства или множества как такового, потому что чтойностью природа есть только природа, и ничто большее, чем то, что есть в ее определении, в ее сущностное содержание не входит, ср. знаменитое высказывание Авиценны, ставшее общим авторитетным местом в аргументации: «сама лошадность есть только лишь лошадность, ведь сама она не есть ни многое, ни одно, не есть существующая ни в этих чувственных, ни в душе» (Авиценна, *Metaphysica V*, cap. 1), см. также: Фома Аквинский, *О сущем и сущности*, гл. 3. Ср. сноску 22 выше.

76 Согласно Суаресу они различаются лишь *ментально с основанием в вещи* (благодаря ее простоте, которую наш интеллект не может понятийно схватить, если не разделяет ее на общую видовую природу и единичность как таковую). Стоило бы уточнить, что речь идет все же не о сущности как сущности в прецизированном значении, поскольку таковой было бы только трансцендентальное понятие реальной сущности, но — о конечной сущности / природе в противоположность индивидуальной существующей вещи. С другой стороны, например, согласно такому скотисту, как Антонио Тромбета, общая сущность/природа

сущность как сущность и сущность как вот такая индивидуальная и единичная существенность⁷⁷.

10. *Они не различаются из природы вещи.* Отсюда я, в-третьих, утверждаю: эти единства не различаются со стороны реальности, то есть *из природы вещи*. Этот вывод следует из сказанного в предыдущем Рассуждении⁷⁸. И доказывается, так как общая сущность и единичная существенность различаются не *из природы вещи*, а только ментально⁷⁹; следовательно, формальное и индивидуальное единства тоже не могут различаться *из природы вещи*, но только ментально. Кроме того, хотя природа как таковая может рассматриваться нами сама по себе, то есть согласно тому, что ей свойственно из себя как ментально отграниченной от индивидов, однако такая природа будет истинным реальным сущим только в индивидах⁸⁰: ведь «если бы были уничтожены первые субстанции, то невозможно, чтобы осталось что-то иное», как говорит Аристотель [в «Категориях»], в главе о субстанции⁸¹. В самом деле, вне индивидов ничто не может обладать реальным существованием⁸², без которого ничто не может быть истинным реальным сущим, актуальным или потенциальным, согласно сказанному выше о сущем⁸³. Следовательно, природа

и сущность, реально тождественная с индивидуальной вещью, различались бы *формальной дистинкцией*, см. его *Quaestiones Metaphysicales* VII, q. 8, art. 4.

77 Термином «существенность» здесь переводится *entitas*. Этот высокотехнический термин обозначает в схоластической латыни любую единицу сущего, независимо от ее категориальной принадлежности (это может быть единичная субстанция или, скажем, акциденция качества, количества, и т. д.), а также абстракцию от свойства быть «сущим» (подобно тому, как «белизна» есть абстракция от свойства быть «белым»). Выбор русского слова для перевода не произволен, но соответствует его устаревшему употреблению, зафиксированному в русской литературе XIX в.: «существенность» и соответствующее прилагательное «существенный» как нынешние «реальность», «реальный». Примеры приведены, скажем, в четырехтомном «Словаре русского языка» (Словарь русского языка 1961, 428) (*Прим. перев.*).

78 См.: DM 5.2.9–15 и 5.2.31–34, а также сноски 29 и 39 здесь же выше.

79 См. там же, где и в предыдущей сноске, а также сноску 36 выше.

80 См.: DM 5.1.4–5 и сноску 10 выше; DM 6.2.2, 6.2.13 ниже, а также DM 6.5.1–2.

81 См. Аристотель, *Категории*, гл. 5, 2b5–6: «если бы не было первых сущностей, невозможно, чтобы было что-то из иных».

82 См.: DM 5.1.4–5 и сноску 10 выше; см. также DM 5.2.12: «...ибо всякая существующая в вещах существенность с необходимостью должна быть сама по себе индивидуальной и единичной. Во-первых, потому, что она, как таковая, мыслится пребывающей вне своих причин и обладающей реальной актуальностью и существованием. Следовательно, как таковая, она мыслится единичной: ведь ничто не может служить границей для действия причин или быть способным к существованию, кроме единичного».

83 Согласно метафизическому учению о понятии сущего как такового, изложенному Суаресом в DM 2.4., формальное содержание *трансцендентального понятия сущего или реальной сущности* необходимо включает в себе *способность или готовность к актуальному существованию в природе вещей*, ср. DM 2.4.7: «...*essentiam realem eam esse quae ex se apta est esse, seu realiter existere*» («...реальна та сущность, которая из себя способна быть, или реально существовать»), и DM 2.4.14: «*Quod vero essentia aut quidditas realis sit, intelligi non potest sine ordine ad esse et realem entitatem actualem; non enim aliter concipimus*

сама по себе обладает реальностью лишь в индивидах; следовательно, она не может обладать истинным и реальным единством, кроме как в индивидах; следовательно, не может обладать и формальным единством, в самой реальности отличным *из природы вещи* от единичного единства любого индивида⁸⁴. Этот последний вывод ясен, ибо все внутренне и сущностно принадлежащее индивидуальной вещи не отличается от нее *из природы вещи*⁸⁵.

11. *Формальное единство, как оно существует в вещи, несообщаемо.* — Отсюда я заключаю, в-четвертых, что это формальное единство, как оно существует в вещах до всякой операции интеллекта, не является общим множеству индивидов, но формальные единства умножаются настолько, сколько существует индивидов. Во-первых, это доказывается тем, что такое формальное единство сопутствует природе самой по себе; но в вещи нет никакой общей природы⁸⁶: но природы и сущности умножаются настолько, сколько есть индивидов, как явствует из сказанного выше⁸⁷ и как будет вновь сказано ниже⁸⁸; следовательно, то же следует сказать о формальном единстве, которое

essentiam aliquam, quae actu non existit, esse realem nisi quia talis est ut ei non repugnet esse entitatem actualem, quod habet per actualem existentiam; quamvis ergo actu esse non sit de essentia creaturae, tamen ordo ad esse vel aptitudo essendi est de intrinseco et essentiali conceptu eius...» («А то, что сущность, или чтойность, реальна — этого нельзя понять безотносительно к бытию и к реальной актуальной сущности. Ведь мы постигаем реальность некоторой не существующей актуально сущности лишь одним способом: поскольку она такова, что ей не противоборствует быть актуальной сущностью, каковой ее делает актуальное существование. Следовательно, хотя актуальное бытие не принадлежит к сущности твари, однако соотносительность с бытием, или способность быть, принадлежит к ее внутреннему и сущностному понятию»).

84 Изложенный в такой форме, данный аргумент вполне может быть понят как опровергающий возможность любого реального единства в самой вещи, кроме лишь индивидуального, и либо отождествляющий формальное единство с единичным, либо отрицающий реальность формального единства. Однако это противоречило бы тезису о реальности формального единства природы в п. 8 здесь же выше. Отсюда еще раз становится видимой особая доктринальная трудность, отмеченная нами в сноске 66 выше.

85 Аргумент, снова заимствованный из учения Суареса о сущем как таковом и часто используемый им в учении о свойствах сущего, был направлен изначально именно против эпистемологического формализма Скота в метафизике, поскольку именно с его помощью Суарес опровергает «дистинкцию из природы вещи» объективного содержания понятия сущего от иных понятий более нижних ступеней сущего, а также доказывает необходимость трансцендентальной включенности содержания сущего в любом понятии о чем-то реальном, в том числе, о трансцендентальных свойствах, поскольку они обладают некой реальностью. См.: DM 2.3. и DM 2.5., особенно 2.5.16–17.

86 Снова неточная, но показательная формулировка: в вещи нет *самой общности* этой природы как *реальной общности*, реально отличной от суппозита природы, потому что в противном случае, если бы в вещи не было никакой общей природы вообще, то ни одно реальное, помимо индивидуального, не могло бы быть ни как сущее, ни как единое. Ср.: DM 6.2.1 ниже, а также DM 4.9.12–14 и цитаты в сносках 1 и 60 выше.

87 См. п. 2 здесь же выше.

88 См.: DM 6.2.10, 6.3.1, 6.4.13, 6.9.9 ниже.

представляет собой как бы внутреннее и трансцендентальное свойство⁸⁹ такой природы. Поэтому они взаимно следуют друг за другом, и по умножении одного умножается другое, согласно учению Аристотеля, книга IV «Метафизики», комментированный текст З⁹⁰. Во-вторых, формальное единство, существующее в вещи, не отличается *из природы вещи* от индивидуального единства, как было сказано⁹¹; следовательно, по умножении индивидов и их индивидуальных единств оно должно умножаться в самой реальности; следовательно, нет никакого формального единства, в самой реальности общего множеству вещей одной и той же природы. Первый вывод доказывается: ведь если формальное и индивидуальное единства не различаются *из природы вещи*, то в любом индивиде, например, в Петре, его формальное и индивидуальное единства не различаются реально; следовательно, они отличны от формального и индивидуального единства Павла, поскольку в силу того, что формальное единство Петра в реальности полностью тождественно его индивидуальному единству, оно по необходимости отлично от индивидуального единства Павла, так как не может в реальности быть тождественным с вещами, которые полностью различны и некоторым образом противоположны⁹². В-третьих, все, что существует в реальности, единично, а значит, несообщаемо, то есть не будет общим для множества нижестоящих ступеней сущего, как было показано в предыдущем Рассуждении, в разделе 1⁹³, и будет сказано также в следующем разделе⁹⁴; но это единство реально и по-своему существует в вещи, как было объяснено⁹⁵; следовательно, оно единично; следовательно, оно в самой вещи не будет общим. Последний вывод ясен, ибо то, что единично, является собственным для некоторого индивида, а потому не может быть общим для многого. Поэтому

89 Термин «трансцендентальное свойство» употреблен здесь Суаресом не в строгом значении, но по *аналогии*: как трансцендентальное единство есть внутреннее и неотъемлемое свойство любой реальной сущности, так и формальное единство — внутреннее свойство любой «общей (видовой или родовой) природы».

90 См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. IV, гл. 2, 1003b23–33, а также сноску 62 выше.

91 См. п. 10 тут же выше.

92 Иначе говоря: формальное единство Петра не может быть в реальности полностью тождественным его собственному индивидуальному единству и одновременно тождественным индивидуальному единству Павла, поскольку индивидуальное единство Петра и индивидуальное единство Павла (условно: Петровость и Павловость) полностью различны и даже неким образом противоположны друг другу, ибо конституируют реально разные суппозиты; но, кроме того, индивидуальное и формальное единство Павла тоже не различаются реально друг от друга; следовательно, формальное единство Павла не может быть реально тождественно формальному единству Петра, но Павел обладает своим собственным реальным формальным единством, которое лишь подобно формальному единству Петра. Следовательно, при умножении индивидуальных единств (Петра и Павла) в самой вещи (или реально) умножается и формальное единство человеческой природы.

93 См.: DM 5.1.1–5 и сноску 10 выше.

94 См.: DM 6.2.2 и 6.2.13.

95 См. п. 8 здесь же выше.

такая общность [communitas] требует абстракции от всех индивидов и может подобать вещам не реально, а только через интеллект⁹⁶.

12. Но отсюда следует, во-первых, что, хотя любой индивид формально един со стороны реальности, без всякого помышления ума, множество индивидов, называемых индивидами одной и той же природы, представляет собой, однако, не что-то единое истинным единством, пребывающим в вещах, но единое лишь фундаментально, или же через интеллект⁹⁷. И поэтому всякий раз, говоря о том, что множество сущих является единым по сущности, или формальному смыслу, Аристотель объясняет это единство через связность с интеллектом, то есть постольку, поскольку множество схватывается в одном понятии или определении, как явствует из гл. 6 книги V «Метафизики», комментированный текст 11⁹⁸, и книги X, в начале⁹⁹. И св. Фома в трактате «О сущем и сущности», гл. 4¹⁰⁰, в этом смысле говорит, что природа от себя не имеет общего единства, ибо в противном случае она не могла бы стать единичной. Во-вторых, отсюда следует, что одно дело — говорить о формальном единстве, и другое — об общности этого единства¹⁰¹. В самом деле, единство пребывает в вещах, как было объяснено¹⁰²; общность же в собственном и строгом смысле не пребывает в вещах, ибо никакое единство, существующее в вещи, не является общим, как мы показали¹⁰³. Однако в единичных вещах имеется некое подобие¹⁰⁴ между их формальными единствами; оно лежит в основании

96 Иначе говоря: все, что не может быть присуще вещам реально, потому что оно (т. е. общность) противоречит их единичности, может быть присуще им лишь через интеллект, т. е. поскольку вещи объективно мыслятся или познаются нами в понятиях и приобретают так называемые внешние именованья от них. Ср. сноску 52 выше.

97 Стоит опять подчеркнуть, что Суарес полностью разрывает *единство* и *общность*, а это приводит к тому, что формальное единство оказывается реальным лишь как единство (или неразделенность в себе — не только по существенности, но и по собственному содержанию) уже индивидуализированной актуально существующей природы некоторой вещи, в значительной мере утрачивая смысл истинного единства, поскольку реально оно лишь постольку, поскольку есть в индивиде, тогда как общность остается на стороне *интеллекта*, превращаясь в актуальную *универсальность*, реальным фундаментом же акта познания оказывается *подобие* между реально разделенными единичными природами.

98 См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. V, гл. 6, 1016b1–13.

99 См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. X, гл. 1, 1052a29–34.

100 См.: Фома Аквинский, *О сущем и сущности*, гл. 3 (в современном издании другое деление глав, чем в том, которым пользовался Суарес, поэтому глава 3 современного издания соответствует главе 4 старого).

101 Здесь Суарес эксплицитно указывает основной пункт расхождения между собственной и скотистской позицией. Ср. сноску 65 выше.

102 См. п. 8 здесь же выше.

103 См. заключение вместе с тремя доказательствами в п. 11 тут же выше.

104 Подобие традиционно считалось отношением, основывающимся на единстве по качеству (ср.: Аристотель, *Метафизика*, кн. V, гл. 15, 1021a9–12). Что именно следует считать *качеством* в данном объяснении, остается не вполне ясным, вероятнее всего — видо-

общности, которую интеллект может приписывать такой природе¹⁰⁵, поскольку она мыслится им; и это подобие есть в собственном смысле не единство, ибо оно не выражает нераздельности существенностей, на которых основывается, но лишь сходство, или отношение¹⁰⁶, или сосуществование того и другого.

Опроверяются основания первого мнения

13. На первое основание¹⁰⁷ этого мнения ответим, что Аристотель перечисляет среди модусов единого родовое и видовое единства либо по причине формального единства, которое они выражают в единичных вещах, в коих существуют; либо потому, что они некоторым образом, фундаментально, пребывают в вещах, как будет разъяснено ниже¹⁰⁸. Таким образом, множество вещей называются имеющими одну и ту же природу либо в силу ментального тождества¹⁰⁹, либо в фундаментальном единстве, состоящем в подобии. Исходя из этого, на второй довод¹¹⁰ ответим, что для определения природы достаточно этого единства, поскольку дефиниция в собственном смысле находится не в вещах, а в разуме [in ratione]; и поэтому одна дефиниция будет общей лишь постольку, поскольку ум схватывает нечто как общее, отделяя его от всего единичного. А для этого довольно формального единства, которым природа обладает в любом индивидуе, наряду с подобием всех таких единств между собой, ибо именно в силу этого интеллект в одном общем понятии схватывает и определяет¹¹¹ указанный формальный смысл. Поэтому когда говорят¹¹², что природа обладает определемостью не от интеллекта, следует подчеркнуть,

вую/специфическую дифференцию/отличие, которую иногда описывали в схоластике как «качество сущности».

105 То есть согласно Суаресу, приписывая общность некоторой прецизироваанной понятой природе на основании подобия между многими в себе формально едиными природами, интеллект соотносит единство и множество и создает тем самым как актуальное универсальное или общее единство природы, например, вида, которое может быть далее высказано о любом индивидуе.

106 Ср. однако более подробные разъяснения об отношении подобия или сходства и его необходимости и достаточности для актуального мышления универсального единства в ДМ 6.2.13–14 ниже.

107 См. п. 3 здесь же выше.

108 См.: ДМ 6.9.22–26, ДМ 6.11.1–4.

109 Ср. экспликацию Суареса в ДМ 6.2.13 ниже. Следует отметить, что тождество, как включающее в себя некоторое отношение, в отличие от единства, всегда связано с *дейтельностью интеллекта, сравнивающего* нечто либо с ним самим, либо с иным, которое тождественно первому несовершенным образом, поскольку не обладает реальным единством с ним, что и имеет место здесь, поскольку две конечные вещи не могут иметь одну природу как реально тождественную, но имеют две реально разных природы, отождествляемых лишь в мышлении.

110 См. п. 4 здесь же выше.

111 См. там же, где и в сноске 109 выше. Естественно, для этого сам интеллект должен также обладать способностью к абстракции и отграничению понятийных содержаний.

112 См. п. 4 здесь же выше.

что это истинно в фундаментальном и отдаленном, но не в ближайшем смысле; или (что то же самое) это истинно в отношении сущности, которая разъясняется дефиницией, поскольку сущность до того существует в вещах, но не в отношении условия, необходимого, чтобы быть нами определенной, а этим условием служит общность¹¹³: ведь ею природа обладает только через мышление ума.

14. На третий довод¹¹⁴ прежде всего скажем, что он приводит к выводу о наличии у природы из себя формального единства, но не общности этого формального единства. В силу этого она обладает абсолютно неотъемлемым единством, но вовсе не обладает общностью: в отдельных индивидах природа является формально единой, но не общей и не безразличной¹¹⁵ ко множественному, но в любом из них делается единичной и его собственной. Поэтому когда говорят¹¹⁶, что природа из себя формально нераздельна таким образом, что ей противоречит формальная разделенность, здесь возможна эквивокация. Действительно, либо смысл состоит в том, что такая формально единая природа далее не делима формальными и сущностными различиями; и в этом смысле применительно к родовым природам это просто ложно: ведь родовая природа обладает своим формальным единством¹¹⁷, однако формально делима видовыми различиями. А применительно к видовым природам это хотя и верно, однако не имеет никакого отношения к тому, о чем идет речь. Ведь хотя видовая природа не делится далее сущностными различиями, она, тем не менее, делима различиями индивидуальными и в каждом индивиде обладает своим формальным единством, отличным от того, коим обладает в других индивидах; а этого достаточно, чтобы такое единство не могло быть реально общим. Либо смысл состоит в том, что природа из себя нераздельна

113 Это разъяснение означает, что любое определение (а именно определения являются основой человеческой науки) невозможно без того, чтобы интеллект не произвел универсальное единство некоторого сущностного понятийного содержания, приписав *общность* как необходимое условие определения мыслимой/определяемой сущности или природе.

114 См. п. 5 здесь же выше.

115 Поскольку именно негативным безразличием (т. е. способностью из себя быть и в ином индивиде, чем есть фактически) к бытию ограниченной или стянутой некоторым индивидуальным отличием объясняли общность природы скотисты, то *отрицание безразличия* ко множественному у природы как существующей в индивидах направлено здесь против *скотистской* версии учения о единстве общей природы. Тем самым, *формальное единство* мыслится Суаресом в целом иначе, чем скотистами.

116 Ср. п. 5 выше.

117 То обстоятельство, что *родовая природа* обладает своим *собственным* формальным единством (а в этом Суарес следует Каэтану), показывает, что формальное единство у Суареса может вообще быть сведено к некоторому единству предикации или *определения* вещи, тем самым утратив акцентированную связь с реальной общей природой, которой оно обладало у того же Скота, квалифицирующего как реальное только *видовое единство*, хотя и утверждавшего, что в вещах существует также некоторая чисто потенциальная реальность рода, формально отличная от реальности актуализирующей ее видовой дифференции.

таким образом, что ей противоречит любое разделение или умножение ее формального единства; и в этом смысле допущение просто ложно, даже применительно к видовым природам. Ибо как раньше мы сказали¹¹⁸, что в индивидах нет сущностного разделения, или дистинкции, однако имеется разделение, или дистинкция сущностей, так теперь надлежит сказать, что хотя индивиды одного и того же вида, взятые абсолютно [simpliciter], именуются формально нераздельными, они, тем не менее, обладают собственными для каждого из них в отдельности и различными формальными единствами. В самом деле, различаться сущностно, или формально, означает не только обладать различной сущностью, или формой, но и быть в ней неподобными и несходными, а значит, различаться не только сообразно реальности, но и сообразно общему понятию и определению [communem rationem et definitionem], которое может быть произведено умом¹¹⁹. Обладание же различной сущностью, или различным формальным единством, означает только сущностную [entitativam] и реальную дистинкцию, а именно: как Петр имеет человеческую природу [humanitatem], отличную от природы Павла, так он имеет и отличную сущность, и отличное формальное единство, хотя в них они подобны. Следовательно, природе, которая из себя называется формально единой, не противоречит сообразно этому единству умножаться во многом и обладать в отдельных вещах этим несообщаемым и, следовательно, отличным от других единством. Ей противоречит только неподобие и несходство применительно к такому понятию [rationem], то есть неподобие в единстве и несходство между собой тех вещей, которые причастны этому формальному единству.

15. На четвертый довод¹²⁰, с подтверждением¹²¹, ответ тот же: он доказывает, что общая природа из себя обладает формальным единством, сообразно которому одна видовая природа формально и специфически отличается от другой; однако он не доказывает, что это формальное единство является общим в самой реальности — разве что сообразно подобию или сходству, как было разъяснено. И почти так же мы отвечаем на доводы, которыми, в последнюю очередь¹²², доказывается, будто это формальное единство — общее в реальности. В самом деле, оно общее таким же образом, как и сама природа, коей принадлежит единство. А природа является общей не сообразно вещи,

118 См. п. 8, 11–12 тут же выше.

119 Данный довод видится близким к парадоксу: различие по сущности, которое обычно считалось большим, чем лишь различие по числу между индивидами, оказывается жестко связанным с различием в понятии и *определении*, которое характеризуется как продукт/изделие ума; иначе говоря, наш интеллект способен устанавливать также и большие различия, чем просто реальное различие между многими вещами.

120 См. п. 6 выше.

121 См. последнее предложение в п. 6 выше.

122 См. п. 7 выше.

а сообразно понятию или фундаментальному подобию, о чем неоднократно упоминалось и что будет прямо сказано в следующем разделе¹²³. Стало быть, тем же образом будет общим и формальное единство: реально оно разделяется на множество формальных единств, из коих каждое в себе формально нераздельно, тогда как между собой, то есть одно от другого, они реально будут формально нераздельными только сообразно подобию и сходству, в силу коего называются формально различными не в простом и собственном смысле, как было сказано, но формальными единствами, различными существенно, или индивидуально. Ибо эти два момента не являются несовместимыми, а именно, умножение самих формальных единств, но умножение не формальное, а материальное, то есть в индивидах: ведь само формальное единство в любом индивиде единично и индивидуально, хотя таково не в силу формального единства, а в силу индивидуального отличия¹²⁴. Итак, признаем, что любое формальное единство, взятое как оно есть в вещи, индивидуально и единично, однако согласно понятию отлично от индивидуального единства, потому что формальное единство само по себе, в собственном понятии, выражает только нераздельность в сущностных предикатах, тогда как индивидуальное единство выражает нераздельность в самой существенности¹²⁵. Отсюда формальное единство выражает в вещи основание [fundamentum] подобия другой вещи той же природы; а индивидуальное единство выражает — абсолютно и просто — основание дистинкции. И наконец, формальное единство выражает основание сообщаемости, хотя бы только согласно понятию¹²⁶; а индивидуальное единство выражает полную несообщаемость — как согласно реальности, так и согласно понятию.

123 См.: DM 6.2.13 ниже.

124 Не вполне ясно, чем именно является *индивидуальное отличие/дифференция* в метафизике Суареса, если помнить, что он настаивает на том, что любая индивидуальная вещь индивидуальна из себя и собственной существенности, так что индивидуальное отличие не может быть никаким отдельным принципом, обособленным от всего чтойностного порядка и сложения природы сущего; а потому кажется, что Суарес посредством этого традиционного (главным образом, скотистского) понятия лишь обозначает в метафизической перспективе то самое «*добавленное*» (*additum*), чем реальный индивид отличается от мыслимой общей чтойности.

125 Здесь превосходно видно, чем именно отличаются и как сопоставляются *сущность* и *существенность* у Суареса: сущность почти сводится в этом месте к некоторой совокупности или связности чтойностных/сущностных *предикатов* вещи, тогда как существенность обозначает то, что *есть в самой вещи* независимо от любой операциональности интеллекта.

126 Это означает, что формальное единство есть основание *сообщаемости*, заключенной в *универсальном* единстве, но эта сообщаемость есть лишь благодаря дополнительной деятельности интеллекта («только согласно понятию»), поскольку, как было доказано, в самой реальности ее нет, а есть только подобие с вещами той же природы.

РАЗДЕЛ II

ИМЕЕТСЯ ЛИ В ВЕЩАХ АКТУАЛЬНО,
ПРЕЖДЕ ОПЕРАЦИИ УМА,
УНИВЕРСАЛЬНОЕ ЕДИНСТВО ПРИРОДЫ,
ОТЛИЧНОЕ ОТ ФОРМАЛЬНОГО

1. *Вещи, именуемые универсальными, истинно существуют в реальности.* — В начале следует утвердить, что те природы, которые мы именуем¹²⁷ универсальными и общими, реальны и поистине существуют в самих вещах¹²⁸. Ибо мы не измышляем их умом, но скорее схватываем и мыслим пребывающими в вещах, и относительно них, схваченных таким образом, даем дефиниции, строим доказательства и доискиваемся знания¹²⁹. Так, Аристотель в книге I «Метафизики», гл. 6¹³⁰, книге IV, гл. 5¹³¹, порицает Гераклита и Кратила, говоривших, что в вещах нет ничего, кроме единичного. И в книге VII «Метафизики», комментированный текст 56¹³², он учит, что универсалии неотделимы от вещей; и в комментированных текстах 37¹³³

127 Здесь подразумевается так называемое «внешнее именование» или *внешняя деноминация* (*denominatio extrinseca*) от понятий нашего интеллекта: Суарес утверждает, что сами природы, понимаемые нами как универсальные или общие, вполне реальны, поскольку существуют в индивидах, но сама универсальность атрибутируется им исключительно на основании и благодаря деятельности схватывающего их понятийно конечного интеллекта. Теория «внешнего именования» составляет одну из важнейших частей суаресовской эпистемологии в сфере рассмотрения метафизики, подробнее о ней см. DM 54.2.6–14.

128 Это можно, вероятно, охарактеризовать как позицию *минимального* реализма. См. п. 8 и 9 в первом разделе VI Рассуждения выше, ср. также особенно: DM 4.9.12–14; DM 5.2.8, 5.2.16–21, а также сноски 1 и 60 выше.

129 Как видно из этого места, именно данный аргумент (о *реальности* нашего знания, которое всегда имеет дело с некими *универсальными* объектами, будь то определения, разделения или доказательства, лежащие в основании любой науки) является для Суареса главным мотивом в пользу принятия и важнейшим доказательством реальности универсальных природ существ. Ведь в противном случае, т. е. если бы все универсальные объекты научного знания были чистыми измышлениями человеческого разума, не имеющими никакого коррелята в самой природе вещей, это означало бы, что у человеческих существ отсутствует какое бы то ни было достоверное и истинное знание о вещах, что повлекло бы за собой необходимость принятия *скептической позиции* относительно знания, каковая достаточно редко оказывалась приемлемой для представителей схоластической перипатетической традиции, в частности, из-за отрицательных следствий для такого специфического типа знания, как откровенная теология, поскольку она также основывается и на естественном знании о вещах, доступных для познания в «этом состоянии».

130 См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. I, гл. 6, 987a32–34.

131 См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. IV, гл. 5, 1010a1–35.

132 См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. VII, гл. 16 (скорее комментированный текст 57, а не 56, как у Суареса), 1040b26–27.

133 См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. VII, гл. 11, 1036a28–29.

и 53¹³⁴ заявляет, что определения даются об универсальных вещах; и в книге I «Второй аналитики», комментированные тексты 5, 11, 33, 39, 43¹³⁵, говорит, что знание имеется об универсальном, которое существует в единичном и от него абстрагируется; и то же самое читаем в книге I «Метафизики», гл. 1¹³⁶. И в том же смысле в книге I «Об истолковании», гл. 5¹³⁷, он говорит, что из вещей одни — универсальные, другие — единичные. И с этим согласны все философы и толкователи Аристотеля, за исключением номиналистов¹³⁸, которые утверждают, что универсальны только слова — со стороны значения, и универсальные понятия — со стороны представления¹³⁹, и что ближайшим образом именно к ним относятся дефиниции и науки, как можно увидеть у Оккама, [в «Комментарии»] на книгу I «Сентенций», дист. 2, вопр. 4¹⁴⁰,

134 См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. VII, гл. 15, 1039b27–31.

135 Ср.: Аристотель, *Вторая аналитика*, кн. I, гл. 1, 71a26–29; гл. 2 (скорее коммент. текст 12, а не 11), 71b33–72a5; гл. 4, 73b26–34, 73b38–74a2; гл. 5, 74a10–16, 23–35.

136 Ср.: Аристотель, *Метафизика*, кн. I, гл. 1, 981a5–24.

137 На самом деле в гл. 7, см.: Аристотель, *Об истолковании*, гл. 7, 17a38–17b1.

138 Под номиналистами Суарес понимает чаще всего, как это было обычно в его время и позже, Уильяма Оккама и Габриэля Биля, гораздо реже — Григория из Римини или Марсилию из Ингена.

139 Традиционного различия «универсального» на «универсальное в бытии», «универсальное в предикации», «универсальное в причинении», «универсальное в обозначении/представлении» Суарес кратко касается в 8 разделе этого Рассуждения, см.: DM 6.8.2.

140 Точнее говоря, во 2 дистинкции *Scriptum* Оккама содержится *целый трактат* из 6 вопросов, который посвящен «природе универсального и унивокального», ср.: Уильям Оккам, *Scriptum in librum primum Sententiarum*. Dist. 2, qq. 4–9 (ed. Brown 1970, 99–336). Стоит отметить, что большая часть вопросов внутри этого трактата является эксплицитной полемикой со Скотом и разными версиями понимания учения Скота, выдвинутыми его ранними последователями (Альником, Генрихом Харклеем и др.), лишь часть вопроса 7 посвящена опровержению реализма в его слабой, томистской версии. Также необходимо помнить, что основным *мотивом* для разработки «нового пути» (*via moderna*) в эпистемологии Оккама были не логические штудии (как бы они ни были важны для него самого или, тем более, для современных историков логики), ни даже онтология *конечного сущего* (спор со Скотом о реальности «общей природы»), но контрверсия с новой *онтологией* (учением об общем трансцендентальном унивокальном понятии сущего) Скота *как таковой* — спор об истолковании смысла унивокального понятия, могущего быть *общим* сущностным предикатом как для Бога, так и для твари, спор, нацеленный на иное (чем у Скота или у Ауреоли) уточнение смысла объективности (*объективного бытия понятого* или познанного) нашего *естественного* понятийного метафизического знания, каковой спор велся, в конечном счете, ради выяснения возможности *теологического знания* о Боге: Оккам, как и Дунс Скот, был прежде всего схоластический *теолог*, и игнорирование этого существенного обстоятельства при современном обращении к его эпистемологии сильно искажает наше понимание этой эпистемологии. Ср. с этим то обстоятельство, что все вопросы об универсальном в *Scriptum* являются предварительными и подготовительными по отношению к последнему, завершающему этот трактат, 9 вопросу: «Является ли нечто универсальное унивокальным для Бога и твари?», поскольку только разъяснив собственное понятие *универсального предиката* или *понятия* в предыдущих вопросах, Оккам способен одновременно утверждать *единство общего чтойностного понятия* сущего по отношению к Богу и твари (любому сущему, которое может быть реально вне души) и полностью отвергать онтологию Скота (признание некоего объективного или

и в V [серии] «Вопросов о чем угодно», вопр. 12 и 13¹⁴¹; и у Габриэля, [в «Комментарии»] на книгу I «Сентенций», дист. 2., вопр. 7 и 8¹⁴². Их подробно опровергает Фонсека, кн. V, гл. 28, вопр. 2¹⁴³. И они действительно заслуживают порицания за определенные способы высказывания, хотя по существу, пожалуй, не отходят от истинного суждения¹⁴⁴: ведь их доводы склоняются лишь к доказательству того, что универсальность не находится в вещах, но свойственна им постольку, поскольку они пребывают объективно в интеллекте, то есть через именование [per denominationem] от некоторого действия интеллекта, что

реального коррелята унивокального понятия сущего, сущностно заключенного в любом сущем, о котором оно высказывается первым способом через себя). Что касается учения Оккама об универсальном и единичном, его можно кратко воспроизвести в ряде следующих положений, см. Уильям Оккам, *Scriptum in librum Sententiarum*. Dist. 2, qq. 6–7 (ed. Brown 1970, 177, 196–197, 248–249, 252): «...итак, реально не существует никакого единства, кроме единства единичности...», «...любая вещь вне души есть реально единичная и одна по числу...», «...универсальное и унивокальное не есть нечто реальное, в самой вещи формально отличное от индивида»; «На вопрос я отвечаю иначе, и утверждаю, что никакая вещь вне души — ни сама через себя, ни через нечто добавленное (будь то реальное, или ментальное), и как бы она при этом ни рассматривалась или понималась, — не будет универсальной; так что в том, что некая вещь вне души каким бы то ни было образом является универсальной (если только не посредством волевого установления, то есть так, как универсально, например, это слово ‘человек’, являющееся единичным словом), заключается такая же невозможность, каковая невозможность заключается в том, что человек — через какое бы то ни было рассмотрение или согласно какому бы то ни было бытию — будет ослом ... итак, если вещь является универсальной посредством рассмотрения интеллекта, которое есть нечто в целом внешнее для самой вещи, то все, что понимается так же, будет универсальным, и таким образом все понятое будет универсальным»; «...универсальное не будет в самой вещи, для которой оно является универсально общим, — ни реально, ни субъективно, ни больше, чем это вот слово ‘человек’, [само по себе] являющееся неким одним истинным качеством, будет в Сократе или в том, что оно обозначает».

141 См.: Оккам, *Quodlibeta septem*. Quodlibet V, q. 12, q. 13 (ed. Wey 1980, 528–535).

142 См.: Габриэль Биль, *Collectorium circa IV libros Sententiarum, Prologus et Liber I*. Lib. I, dist. 2, qq. 4–9, особенно q. 7 и 8 (ed. Werbeck, Hofmann 1973, 156–185, особенно 167–180).

143 Ср.: Фонсека, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus II, lib. V, cap. 28, q. 2, sect. 2–3.

144 С этой оценкой Суареса могли бы поспорить очень многие томисты (например, де Сото, который сам первоначально учился в Париже у знаменитого Иоанна Майора/Джона Мейджора и испытал влияние *via moderna*, но потом перешел на более традиционные томистские позиции), особенно же скотисты. Например, ложность подобной оценки Суареса о доктринальной близости (в вещи, хоть и не в способе обсуждения) реалистов и номиналистов в данном вопросе подробно обсуждает впоследствии Мистри, см.: *Disputationes ad mentem Scoti in XII libros Metaphysicorum*, Pars Posterior, disp. IX, q. 1, n. 4. Представляется, что такое суждение Суареса фактически показывает достаточно сильную степень близости/сродства его эпистемологии в сфере метафизики — если не с «номинализмом» Оккама (в силу незаконченности учения и некоторой непоследовательности Оккама в целом ряде важных вопросов), то — с анти-формалистским «концептуализмом» Ауреоли (скрытое влияние которого — несмотря на отсутствие вплоть до 1596 г. печатного издания *Scriptum* — на схоластику конца XVI, а особенно всего XVII в. не стоит недооценивать), хотя эта близость вероятнее всего и не была осознанной. Данная проблема нуждается однако в отдельном и всестороннем исследовании.

истинно, как будет сказано ниже¹⁴⁵. И поэтому нам нет нужды задерживаться на том, чтобы приводить и опровергать их доводы: ведь они вовсе не препятствуют истинности того, что природы, именуемые универсальными, пребывают в единичном, а сами единичные вещи обладают чем-то, в чем они сходятся или подобны друг другу, а также чем-то, в чем они расходятся или различаются. Поэтому номиналисты ложно отрицают, что доказательства или дефиниции даются о вещах, ибо науки существуют не об именах и наших формальных понятиях, а прямо о вещах, или об объективных понятиях¹⁴⁶. Вот почему, хотя именование универсальности дается вещам от понятий¹⁴⁷, именованные таким образом вещи, однако, реальны и существуют в реальности.

2. *Универсалии реально не отделены от единичного.* — Во-вторых, следует предположить, что те вещи или природы, которые мы именуем универсальными, реально не отделены от единичных вещей¹⁴⁸: ведь, как было показано выше¹⁴⁹, всякая существующая вещь по необходимости будет единичной

145 См.: DM 6.3.11–12 ниже, ср. также особенно итоговое заключение Суареса в DM 6.5.1: «Итак, следует утверждать, что универсальное единство возникает через деятельность интеллекта, причем в самих единичных вещах находится для этого основание или повод. И, таким образом, оно есть некое ментальное единство, свойственное природам, поскольку они противостоят уму как объекты, и возникает отсюда через [внешнее] именование».

146 Именно это и является, как мы уже отметили, главным аргументом Суареса против номиналистической позиции: из нее следуют *скептические* выводы относительно возможности и реальной обоснованности доказательного человеческого знания и наук, что неприемлемо для Суареса. Относительно принципиального разделения между *формальными* и *объективными понятиями* интеллекта у Суареса см. DM 2.1.1. Об истории этого весьма значимого схоластического разделения, восходящего к Скоту, Гервею и Ауреоли, см. наше примечание в сноске 14 к переводу 1 части трактата Ауреоли о единстве понятия сущего: Ауреоли 2013.

147 Здесь кратко сформулирована принципиальная позиция Суареса в контроверсии об универсалиях (точнее, об универсальном единстве природ или сущностей как объективных коррелятов наших общих понятий), которую он будет разъяснять и доказывать далее в разделах 2–5 и отчасти 6 этого Рассуждения ниже. См. также сноски 127 и 145 выше.

148 Реальная отделенность (*separatio*) универсальных вещей или природ от единичных вещей означала бы признание возможности их актуального *субсистентного/самостоятельного* существования или существования как именно квази-индивидуальных вещей, что, согласно суждению подавляющего (перипатетического) большинства схоластических философов, является крайним *платонизмом* и по сути само-противоречивой позицией, а потому почти никогда не встречается в схоластике. Дополнительно, подобное мнение в конце XIV — начале XV вв. стало связываться с реализмом оксфордской школы (т. е. виклефианцев), поскольку же некоторые *теологические* следствия из такого крайнего реализма (относительно идеального бытия универсалий в Боге, реально/формально отличных от Его сущности, хотя и некоторым образом отождествленных с ней) после Констанцкого собора (1414–1418 гг.) были осуждены как еретические, то быть платоником в схоластике XV–XVI вв. означало опасно приближаться к *виклефианству*, а значит, рисковать быть обвиненным в ереси. См. два аргумента о противоречивости такой позиции в этом параграфе ниже и разъяснение об универсальном в акте в п. 5 этого раздела ниже.

149 См. сноски 10 и 82 выше, а также цитаты, приведенные в них.

и индивидуальной. В самом деле, было бы явным противоречием, если бы существовал, например, человек, реально отделенный от всех единичных людей и универсальный по отношению к ним всем. Ведь если он отделён, то внутренне и сущностно не пребывает в них; но если он универсален, то должен быть в них внутренне и сущностно, ибо это принадлежит к понятию универсального¹⁵⁰. Следовательно, он не может быть одновременно отделённым от них и внутренне быть в них, поскольку эти два предиката, будучи взятыми в самой вещи, противоречат друг другу. Далее, человек как таковой есть либо вещь, реально отличная от Петра, Павла и т. д., либо он не есть реально отличная от них вещь. Если будут утверждать второе, то именно это мы и стремимся доказать: именно в этом смысле универсалии называются неотделимыми, так как не являются вещами, реально отличными от единичных вещей, и не обладают собственной существенностью и реальным единством, отличным от их единства¹⁵¹. Если же будут утверждать первое, отсюда явно следует, что человек как таковой есть некая вещь, отличная от Петра и Павла, ибо реальная дистинкция мыслима только между достоверными и определенными вещами¹⁵². Следовательно, эта вещь будет неким человеком, отличным от прочих людей. Стало быть, он не сможет ни принадлежать к их сущности, ни пребывать одновременно в них всех. Далее, в противном случае на том же основании пришлось бы признать, что имеется животное, отделённое от всех видов животных, и живое существо, отделенное от всех родов живых существ, и так же обо всех прочих чтойностных предикатах¹⁵³. Но все это невозможно и совершенно бесполезно, потому что выдумывать подобные монструозные идеи нет нужды ни ради преподавания науки, ни ради составления дефиниций.

3. *В каком смысле Платон утверждал, что универсалии отделены.* — Это настолько явно и самоочевидно, что многим кажется невероятным, будто Платон учил противоположному — в том смысле, в каком это приписыва-

150 Имеется в виду, что универсальное как таковое есть характеристика прежде всего сущностных предикатов, составляющих сущность или чтойность вещи, которые поэтому не могут быть как-либо отделены от самой вещи без того, чтобы она не утратила собственную сущность, т. е. не прекратила быть тем, что она есть.

151 В некотором смысле, как было показано в предыдущем разделе, то, что мы далее имеем универсальным, т. е. реальная природа вещи, все же обладает собственным реальным (т. е. формальным) единством, однако, оно *не отличается реально* от индивидуального единства и *умножается* вместе с ним в индивидах, что прямо противоречит понятию «универсального как такового». С другой стороны, универсальные вещи/природы как раз обладают собственным единством, отличным от индивидуального, но это единство — не реально, а лишь ментально/рационально.

152 О реальной дистинкции (дистинкции вещи от вещи, например, двух суппозитов между собой) см. подробнее DM 7.1.1–3. Ср. также сноски 36 и 39 выше.

153 То есть обо всех родах и видах, конституирующих некую чтойность вещи в определении. Тогда любой сущностный предикат, высказывающийся о вещи первым способом через себя, необходимо было бы считать платонической идеей, что абсурдно с точки зрения схоластического мейнстрима. Ср. сноски 61, 148 и 150 выше.

ет ему и пространно опровергает Аристотель в книгах I и VII «Метафизики»¹⁵⁴ и в других местах. Св. Фома в книге IV «О правлении государей», гл. 4¹⁵⁵, передает, что так же думали Евстратий и Симпликий. Августин, говоря, в частности, об идеях в книге «О LXXXIII различных вопросах», вопр. 46¹⁵⁶, и в книге VII «О граде Божием», гл. 28¹⁵⁷, заявляет, что Платон имел в виду идеи, пребывающие в божественном уме; и так же думал Сенека, книга VIII, письмо 66¹⁵⁸. Более того, сам Платон, видимо, подразумевает это значение в «Пармениде» и в «Тимее». Об этом читай у Евгубия, в книге I «О вечной философии», гл. 10¹⁵⁹. Если это так, то, следовательно, надлежит сказать, что Платон полагал идеи не ради нашего способа постижения, определения или познания вещей в общем: для этого идеи, поскольку они пребывают в уме Божием, совсем бесполезны, и мы их не постигаем и не определяем¹⁶⁰. А если бы — предположим невозможное — таких идей не было, универсалии могли бы постигаться и определяться нами по-прежнему. Но эти идеи полагаются для того, чтобы служить первыми образцами для здешних низших сущих и влиять на них как своего рода первое и неизменное начало. Об этих идеях, взятых в таком аспекте, рассуждают теологи¹⁶¹ [в «Комментариях»] на книгу I «Сентенций», дист. 36,

154 См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. I, гл. 6, 987b7–988a11; гл. 9, 990b1–991b9, 992a24–32; кн. VII, гл. 13–16, 1038b6–1039b24, 1040a8–1040b4, 1040b16–1041a5.

155 На самом деле, как установили исследователи в начале XX в., кн. IV, как и кн. III и большая часть II кн. трактата «О правлении государей», традиционно считавшегося произведением, целиком написанным Фомой Аквинским, принадлежат авторству его ученика Птолемея из Лукки. См.: Птолемей из Лукки, «Продолжение О правлении государей», кн. IV, гл. 4. Птолемей ссылается в этой главе на суждения Евстратия в «Комментарии на “Никомахову Этику”», кн. I, и на Симпликия в «Комментарии на “О небе”», конец I кн.

156 См.: Августин, *О восьмидесяти трех разных вопросах*, вопр. 46 «Об идеях».

157 См.: Августин, *О Граде Божьем*, кн. VII, гл. 28.

158 См.: Сенека, *Нравственные письма к Луцилию*, кн. VII (а не VIII), письмо 65 (а не 66).

159 Августин Стехус (Augustinus Steuchus или Евгубий — Eugubinus) (1497–1548) — итальянский ученый-гуманист, экзегет, монах и епископ, библиотекарь Ватикана и один из отцов Тридентского собора. См. его сочинение *О вечной философии*, кн. I, гл. 10 «Об уме ... согласно платоникам ... и о том, что он есть Творец мира и Идея мира».

160 Схоластическая теология, разумеется, традиционно (вслед за Августином) учила об идеях в интеллекте Бога и по-разному разъясняла, чем они являются, но никто из теологов не мог бы утверждать, что человеческий интеллект, ограниченный условиями этого состояния («бытия в пути», т. е. в этой земной жизни), способен созерцать идеи в самом божественном уме, несмотря на то, что иногда нечто подобное (ошибочно) приписывалось Генриху Гентскому в отношении его учения о некоем «просветлении» нашего ума посредством божественных образцов для возможности достоверного знания. См. также высказывания Суареса, принципиально ограничивающие для метафизики как науки человеческого интеллекта возможность и нужду изменения дела с божественными идеями как образцами конечных вещей, в DM 1.4.21–24.

161 Суарес подчеркивает, что рассуждать о божественных идеях есть занятие скорее схоластического теолога, а не метафизика, и указывает два систематических места, в которых теологи рассматривали учение об идеях: традиционно это 36 дистинкция I кн. «Комментария на “Сентенции” Петра Ломбардского», а начиная с XVI в. (с Каэтана) для томистов

и вместе со св. Фомой, [в «Комментариях» к] «Сумме теологии», часть I, вопр. 15; и мы ниже, говоря о причинах, кое-чего коснемся¹⁶². Но как бы ни обстояло дело с пониманием этого вопроса у Платона, рассмотрение этого вовсе не имеет отношения к тому, о чем мы здесь рассуждаем, ибо речь идет не об универсальном, которое называют универсальным в причинении, будь то работающим по способу производящей причины или по способу причины-образца, а об универсальном в бытии или в предикации¹⁶³.

Смысл вопроса и различные мнения

4. Следовательно, предположив сказанное выше¹⁶⁴, мы остаемся перед вопросом: природа, которая именуется универсальной, хотя пребывает в единичных вещах, — обладает ли она из себя достаточным единством, в силу которого именовалась бы универсальной таким образом, чтобы в вещах была не только универсальная природа, но и сама ее универсальность¹⁶⁵? Относительно этого имеются три мнения. Первое: природа из себя и через себя обладает некоей универсальностью таким образом, что, даже реально существуя в самих индивидах, она ее сохраняет и является актуально универсальной. Это мнение пространно отстаивает Иоанн Монлорий¹⁶⁶ в особом «Рассуждении», посвященном этому вопросу, гл. 5 и 6¹⁶⁷;

и иезуитов (но не для скотистов) — это «Комментарий к I части “Суммы Теологии” Фомы Аквинского», вопр. 15.

162 См. два раздела XXV Рассуждения «Об образцовой причине» (DM 25.1 и 2).

163 Об этом различии см. DM 6.8.2.

164 А именно два истинных предположения, сделанных в п. 1 и 2 этого раздела выше: 1) что природы, именуемые универсальными и общими, существуют реально и истинно в самих вещах; 2) универсальные природы реально не отделены от единичных вещей.

165 Универсальное, согласно Суаресу, подразумевает два момента: особое единство и сообщаемость или способность быть во многом, отсюда, затруднение, как его видит здесь Суарес, предполагает решение двух вопросов: является ли единство универсальной природы некоторым образом реально отграниченным и отвлеченным от ее индивидуального бытия в вещи, а также: обладает ли универсальная природа в самой вещи некоей способностью, благодаря которой она может истинно высказываться о многих индивидах. См. разъяснения в п. 9, 11–13 и 15 этого раздела ниже.

166 Иоанн Монлорий или Хуан Баутиста Монльор (1539–1570) — валенсийский гуманист, перипатетический философ и теолог, учился и преподавал в Университете Валенсии (1561–1567), знаток древнегреческого, заново перевел «Первую Аналитику» Аристотеля на латынь и издал в 1569 г. свой перевод, снабдив его схолиями и комментарием. В приложении к этому парафразу опубликованы еще 2 небольших его трактата: «Вопрос об энтелехии» и упоминаемое Суаресом «Обстоятельное рассуждение об универсальном, в котором главным образом излагается учение о том, что универсальное существует в вещах без деятельности ума».

167 См.: Иоанн Монлорий, *Обстоятельное рассуждение об универсальном*, гл. 5 и 6. В этом «Рассуждении» Монлорий демонстрирует изрядную ученость, опровергая Каэтана с помощью аргументов из Скота, при этом не идентифицируя собственную позицию ни с томистской, ни со скотистской, а также настаивает, что Аристотель никогда не утверждал, что универсальное есть результат деятельности интеллекта (в чем Монлорий, безусловно, прав),

и оно¹⁶⁸ же всеми приписывается Скоту, [в «Комментарии»] на книгу II «Сентенций», дист. 3, вопр. 1¹⁶⁹, и [в «Вопросах» о] книге VII «Метафизики», вопр. 18¹⁷⁰; и в этом же месте его отстаивает также Антонио Андреас, вопр. 16¹⁷¹. Хотя Скот в указанной дистинкции скорее просто [simpliciter] отрицает, что актуально универсальное пребывает в вещах, и признает, видимо, лишь универсальное в способности, или в потенции¹⁷², с чем соглашаются все, включая Аристотеля. Вот почему в изложении мнения Скота многие его ученики расходятся друг с другом, как подробно разъясняет Фонсека в месте, цитируемом ниже¹⁷³; да и он сам, подобно прочим, пытается притянуть его к своему мнению. Но дабы не впасть в эквивокацию, следует прояснить эти термины: *универсальное в акте* и *универсальное в потенции*.

5. Итак, под универсальным в акте понимается природа, абстрагированная от любой индивидуации и схватываемая по способу единого сущего, нераздельного и общего многому и обладающего ближайшей способностью к тому, чтобы предсказываться многому. Отсюда самоочевидно, что универсальное в акте, как таковое, не пребывает в вещах: именно так Скот выше¹⁷⁴ разъясняет эту универсальность, и так же говорит Аристотель, когда вопреки Платону отрицает, что имеется универсальное в вещах, то есть самостоятельно сущее [subsistens] в качестве универсального, отделенное от любого стяжения [contractione]

и что его собственное решение вопроса является истинно перипатетическим (в чем он, пожалуй, ошибается).

168 Скорее это мнение в том виде, как оно описывается здесь Суаресом, может быть обнаружено в «Проницательнейших вопросах к XII книгам Метафизики Аристотеля» (написаны между 1315 и 1325 гг.) средневекового магистра искусств аверроиста Иоанна Жанденского (около 1285–1328), см. кн. V, вопр. 12, заключение: «Видовая природа, взятая в смысле вещи как объекта [интеллекта], является реально и актуально одной/единой вне души, причем единством, которое реально и актуально отлично от численного единства», ср. однако там же его ответы на контраргументы, которые делают его позицию чуть менее однозначной.

169 Скот не признает в этом вопросе никакого универсального в вещи, наоборот, тщательно различает *реальное единство* и *реальную общность* общей природы от *универсального* как такового («универсального в акте» или «полным образом универсального»), которое есть лишь благодаря актуальному рассмотрению интеллекта как его *объект*, а потому является неким «одним по числу понимаемым» объектом, имеющим «ближайшую возможность быть предсказываемым» о многом, см.: Дунс Скот, *Ординация* II, dist. 3, p. 1, q. 1, n. 31–33, 35, 37–42, особенно n. 37–38 и 42.

170 См.: Дунс Скот, *Вопросы о книгах Метафизики Аристотеля* VII, q. 18, n. 38–59, 67.

171 См.: Антонио Андреас, *Вопросы о XII книгах Метафизики Аристотеля* VII, q. 16, concl. 4–6.

172 В этом месте суждение Суареса вполне адекватно учению Скота, см.: *Ординация* II, dist. 3, p. 1, q. 1, n. 33, 37–38. Ср. также *Вопросы о книгах Метафизики Аристотеля* VII, q. 13, n. 131, 142. Об универсальном в акте и в потенции см. п. 5 тут же ниже.

173 Суарес имеет в виду место, завершающее все рассмотрение, начатое здесь, в разделе 5 этого Рассуждения ниже, см. DM 6.5.1, где он делает похожее замечание об истолковании учения Скота «его учениками», ссылаясь при этом на точное место у Фонсеки, а именно: *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus II, lib. V, cap. 28, q. 5, sect. 2.

174 Ср. тексты Скота, приведенные в сносках 169, 170 и 172 выше.

до единичного и индивидуального. Следовательно, такое универсальное имеет-ся только через интеллект, как мы разъясним в следующем разделе¹⁷⁵. С другой стороны, если универсальным в потенции называется все то, что не обладает актуальной универсальностью в указанном смысле, но предоставляет интел-лекту основание, на котором он может ее помыслить или измыслить, то бу-дет равно достоверным, что в вещах имеется универсальность в потенции, так как в них имеется некое основание [fundamentum] для абстрагирования или схватывания универсального интеллектом. Но что это за основание? Именно в этом и состоит спорный пункт¹⁷⁶. Итак, приведенное мнение¹⁷⁷ утверждает, что это основание есть некая универсальность, которая из себя и реально свой-ственна природе, поскольку природа предшествует нижестоящим ступеням, ее стягивающим. Ведь хотя она реально неотделима от них, она, однако, поистине будет общей им всем сообразно одному и тому же формальному смыслу [ratio] и формальному единству. И, таким образом, эта универсальность, ко-торая применительно к природе как таковой [prioris] называется потенциаль-ной [aptitudinalis], или фундаментальной, применительно к единичности, или индивидуации природы будет истинной, реальной и актуальной универсаль-ностью, которая отличается от формального единства лишь тем, что, помимо отрицания разделенности в себе, выражает еще и безразличие по отношению ко многому и общность многому¹⁷⁸.

175 Суарес разъясняет это на протяжении данного раздела 2, а также следующих разделов 3 и 4, однако поскольку, как кажется, первоначально все эти три раздела были им задуманы как некое единое целое, скорее всего он называет здесь следующим разделом заверша-ющий все рассмотрение 5 раздел, где выносятся окончательное заключение об универ-сальном единстве как возникающем благодаря деятельности интеллекта, ср. DM 6.5.1 и сноску 145 выше, см. также особенно п. 11 и 13 в этом же разделе ниже.

176 Итак, суть контрверсии об универсальном как таковом, согласно Суаресу, состоит в объ-яснении того, что является *реальным фундаментом* или основанием в *вещи* универсаль-ного единства, возникающего в *акте* интеллектуального понимания. С такой формулиров-кой могли бы вполне согласиться и современные ему томисты, и скотисты. Только ответ был бы каждый раз несколько иным, в зависимости от того, насколько весомым мыслится это основание в вещи, или, наоборот, признается значимой деятельность интеллекта.

177 То есть первое мнение, изложенное в п. 4 выше и атрибутированное Суаресом Иоанну Монлорию. Ср. также сноску 168 выше. С некоторыми модификациями это мнение также можно найти у Павла Венецианского, см.: *Expositio super universalia Porphyrii*, cap. 2, q. 1, opinio 4.

178 Современные Суаресу скотисты (например, его коллега в Саламанке — францисканец Хуан де Рада) могли бы возразить на это, что формальное единство (если его можно отождествить с реальным единством общей природы в смысле «меньшего единства» Скота) как раз само по себе подразумевает не только отрицание разделенности в себе, но и *негативное безразличие* по отношению к возможности дизъюнктивно быть во многом, а потому и истинную общность или сообщаемость от себя многим индивидам, что однако — вопреки Суаресу — вовсе не означает, что оно будет обладать реальной и актуальной *универсальностью*, потому что для последней необходимо актуальное абстрактное единство, как бы контрарно безразличное или позитивно отграниченное от индивидуальных дифференций, а также ближайшая возможность быть предцируемым о многом.

6. Это разъясненное таким образом мнение доказывается прежде всего тем, что природа — например, человеческая природа — от себя обладает формальным единством, как было сказано. В самом деле, она от себя также обладает сообщаемостью многому; следовательно, от себя, и до всякого акта интеллекта, она едина во многом и предидируется многому, в чем и состоит понятие универсального, по свидетельству Аристотеля, книга I «Второй аналитики», комментированный текст 25¹⁷⁹. Следовательно, природа из себя и в самих вещах обладает некоей универсальностью, составляющей ее реальное, а не только ментальное свойство. Меньшая посылка¹⁸⁰, в коей заключена сила аргумента, доказывается. Во-первых, человеческая природа от себя не является несообщаемой; в противном случае она не могла бы умножаться по числу; следовательно, она от себя сообщается, ибо между сообщаемым и несообщаемым, как контрадикторными противоположностями, нет среднего применительно к одной и той же природе. Во-вторых, природа от себя не является вот этой и индивидуальной, как было доказано в предыдущем Рассуждении¹⁸¹, но нуждается в чем-то добавочном, от чего становится индивидуальной; следовательно, она от себя способна к тому, чтобы стягиваться¹⁸² индивидуирующими началами. Более того, поскольку она не способна субсистировать¹⁸³ [subsistendum] в качестве абстрактной и универсальной, она постулирует и требует такой детерминации, чтобы иметь возможность субсистировать; следовательно, она из себя способна к такой детерминации; следовательно, она также из себя сообщается многим индивидам. Этот последний вывод доказываем, ибо такая природа не может быть адекватно стянута одним-единственным индивидуальным отличием: это ей даже противоречит; следовательно,

179 Это описание понятия универсального было для схоластической традиции некоторой *auctoritas* Аристотеля, которая первоначально была составлена из *нескольких мест* у самого Аристотеля, которые были к тому же несколько модифицированы в старых латинских переводах, см. прежде всего: Аристотель, *Вторая аналитика*, кн. I, гл. 11, 77а 6–7; *Об истолковании*, гл. 7, 17а39–40, *Вторая аналитика*, кн. I, гл. 4, 73b26–27; *Метафизика*, кн. VII, гл. 13, 1038b11–12.

180 То есть «природа от себя обладает сообщаемостью многому», см. начало данного параграфа.

181 См.: DM 5.2.7–8, ср. однако также сноску 74 выше.

182 Стяжение (или контракция) противоположно абстракции/отвлечению или прецизии/отграничению и означает делание чего-то более определенным/содержательным и менее общим/универсальным. Согласно Суаресу стяжение или ограничение скорее есть *деятельность интеллекта*, который понимает некую вещь *более отчетливым* или *эксплицитным* образом. См. об этом прежде всего важнейшую часть в учении о понятии сущего в DM 2.6.7–11. В связи с этим представляется сомнительным, что стяжение может пониматься Суаресом как-либо реально — в смысле скотистской модели рассмотрения конституции (и индивидуации) конечного сущего некими реальными началами.

183 Термин «*субсистировать*» означает «*существовать* самостоятельно и *независимо*» от чего-либо иного «*поддерживающего*» (за исключением Бога) и противоположен «*существованию в ином*» или «*присущности*». Конечная *природа* всегда существует лишь в некотором суппозите, который собственно и обладает субсистенцией. См. также: DM 34.4.23–24, 28.

то, что такой природе противоречит возможность быть адекватно стянутой до одного-единственного индивида, имеет основанием присущую ей естественную способность пребывать во многом; следовательно, такая способность¹⁸⁴ [*aptitudo*] свойственна ей реально и сама по себе. В-третьих, то же самое доказывается из атрибутов универсальных природ, поскольку они универсальны. В самом деле, говорится, что они представляют собой собственные объекты наук, неизменные и вечные, не возникающие и не разрушимые; говорится также, что они суть непосредственно означаемые словами или общими понятиями вещи, коим самим по себе и первым способом свойственны сущностные предикаты, а также и внутренние свойства. Но все это не измышляется интеллектом и не состоит в некоем внешнем именовании, восходящем к какому-либо акту интеллекта¹⁸⁵; следовательно, природа в самих этих вещах обладает некоей универсальностью, которая служит основанием и фундаментом всех этих атрибутов. И подтверждается это тем, что в противном случае вряд ли можно было бы избежать согласия с мнением номиналистов¹⁸⁶, согласно которому реально нет универсальных природ, а есть только единичные вещи: ведь если природа реально не имеет никакой универсальности и не отличается *из природы вещи* от индивидов, как было показано выше¹⁸⁷, то неясно, что может непосредственно в вещах соответствовать общим терминам или

184 Обсуждению этой способности быть во многом, конституирующей универсальное, будет посвящен раздел 4 этого Рассуждения ниже. Итогом обсуждения станет *противоположный* данному утверждению вывод Суареса в DM 6.4.6: «способность существовать во многом не является каким-либо реальным свойством, присущим общей природе самой по себе до операции интеллекта».

185 О «внешнем именовании» и его функции в эпистемологии Суареса см. сноску 127 выше. Как подчеркивает неоднократно Суарес, внешнее именование вовсе не производит необходимо некое «сущее разума» или *измышление* интеллекта, но чаще всего лишь *неадекватно* схватывает *нечто реальное* в понятии, так что у такого внешнего именовании сохраняется некое основание в вещи, ибо в противном случае все вышеназванные атрибуты знания действительно могли бы стать объектом скептического сомнения, поскольку сам Суарес как раз признает их связанность с операциональностью интеллекта, см. ответ на этот аргумент в DM 6.5.3.

186 Если понимать под «номиналистами» только *оккамистов*, которые учили о том, что любое человеческое знание есть знание о понятиях в уме *пропозициях*, частью которых будет нечто понятое или некое понятие, которое может обладать как простой, так и персональной суппозицией (в последнем случае, знание пропозиций с такой частью будет реальным, поскольку знак будет замещать единичные вещи вне души), то согласия с их мнением — несмотря на вполне согласное с ними отрицание реальности универсальности природы — Суарес избегает посредством указания на то, что знание направлено на объективное, а не на формальное понятие интеллекта, т. е. на вещь как понятую, а не на акт понимания. Но если понимать под «номиналистом» такого представителя Высокой схоластики, как Ауреоли с его теорией объективного или являющегося бытия понятия, то, пожалуй, избежать *такого* номинализма при отрицании или редукции реального характера общности некоторых сущностных предикатов, параллельного нашему универсальному способу дистинктного понятийного познания, было бы ему весьма затруднительно. Ср.: Уильям Оккам, *Scriptum in librum primum Sententiarum*. Dist. 2, q. 4 (ed. Brown 1970, 134–138). См. также сноску 140 выше.

187 См.: DM 6.1.10–12, 14 выше, а также DM 5.2.9–15.

понятиям о них, кроме самих единичных вещей, чему и учат номиналисты. А значит, наука не могла бы существовать об общих вещах, но только о словах, что они сами¹⁸⁸ опровергают.

7. Второе мнение: существующая в индивидах природа не является актуально универсальной; тем не менее, актуальной универсальностью она обладает не только от интеллекта, но из себя и прежде всякой операции интеллекта, и прежде всякого стяжения до индивида, а потому она актуально универсальна прежде всякого существования — как в интеллекте, так и в самой вещи. Это мнение подробно рассматривает и отстаивает Фонсека, [в «Комментарии»] на книгу V «Метафизики», гл. 28, в первых пяти вопросах¹⁸⁹. Основания этой позиции мы разберем ниже¹⁹⁰, приводя доводы в защиту истинного мнения. Ибо это мнение — среднее между двумя другими, а потому черпает аргументы с обеих сторон, отчасти для того, чтобы опровергнуть их, отчасти для того, что оборонить и отстоять себя.

8. Третье мнение: природы становятся актуально универсальными только через операцию интеллекта, имеющую некое предварительное основание в самих вещах, в силу чего они называются, со стороны вещи, универсальными в потенции¹⁹¹. Это суждение обще древним и современным философам; и Аристотель очень часто выражает его в книгах «Метафизики», особенно в книге VII¹⁹²; и Комментатор, [в «Комментарии»] на книгу I «О душе», комм. 8¹⁹³, говорит, что «универсальное в вещах создается именно интеллектом»; и Авиценна высказывается в этом смысле в книге V своей «Метафизики», в начале¹⁹⁴: «Лошадность сама по себе есть только лошадность, не одна или многие»; и так же говорит св. Фома в малом трактате «О сущем и сущности»,

188 Это опровергают, разумеется, не номиналисты, а реалисты: подразумеваются сторонники *первого* мнения, например, Иоанн Монлорий.

189 См.: Фонсека, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus II, lib. V, cap. 28, q. 1–5.

190 Подробному рассмотрению и пространному опровержению этого «нового» или «среднего» мнения об универсальной природе своего собрата по ордену Фонсеки Суарес посвящает разделы 3 и 4 этого Рассуждения ниже.

191 См. п. 5 тут же выше.

192 Аристотель может утверждать, что ум *созерцает* начало, а также, что общее/кафолическое может рассматриваться, доказываться, высказываться или быть «тем, о чем» есть наука или определение, что однако точно невозможно найти в его трактатах по первой философии или даже в теории души, так это эксплицитное утверждение, что общее *производится* энергично некой *деятельностью ума*, потому что созерцательный ум в философии Аристотеля вообще не операционален (если не считать одного из самых темных мест, имеющих в его сочинениях, а именно знаменитой главы о творящем уме в *О душе* III, гл. 5, но даже и там не сказано, во-первых, что это *человеческий ум*, а во-вторых, что он «производит» *общее*), т. е. *не* производит своими актами мысли или их объекты. В этом, как представляется, состоит одно из радикальных отличий философии Аристотеля от схоластической онтологии и эпистемологии.

193 См.: Аверроэс, *In De anima* I, com. 8.

194 См.: Авиценна, *Metaphysica* V, cap. 1, ср. сноски 75 выше.

гл. 4¹⁹⁵, где сказано: «Природа сама по себе не универсальна и не единична», и в других местах в том же смысле: «Интенция [intentio] универсальности придается интеллектом», например, «Сумма теологии», часть I, вопр. 85, арт. 1¹⁹⁶, и I–II, вопр. 29, арт. 6¹⁹⁷, и [«Комментарий»] на книгу VII «Метафизики», лекц. 13¹⁹⁸. И в этом же мнении сходятся все последователи св. Фомы: Каэтан, в «Комментарии» на указанное место¹⁹⁹ из «О сущем и сущности»; Сонцинат и Явелли, места указаны в предыдущем разделе²⁰⁰; Сото в «Логике», вопр. 2 «Об универсальном»²⁰¹, и другие.

Решение вопроса

9. Это последнее мнение, несомненно, истинно. Но чтобы его разъяснить и подтвердить, нужно осветить два пункта, обозначенные в заглавии этого вопроса. Первый пункт: в чем отличие единства, необходимого для универсальности природы, от формального единства²⁰². Второй пункт: каким образом природе, обладающей таким единством, свойственна способность быть во многом²⁰³. Из этих двух прояснится и третий пункт: почему универсальность природы не может находиться в самих вещах²⁰⁴. Я полагаю — как часто учит и Аристотель, — что понятие универсальности как таковой состоит в двух вещах: в единстве и сообщаемости²⁰⁵. В самом деле, эти два пункта содержатся

195 См.: Фома Аквинский, *О сущем и сущности*, гл. 3 (а не 4 из-за другого деления глав). Суарес не цитирует здесь точно собственные слова Фомы, но скорее кратко и вполне адекватно передает смысл нескольких частей текста этой главы.

196 См. Фома Аквинский, *Сумма теологии* I, вопр. 85, разд. 2 (а не 1), на 2: «Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu» («Итак, сама природа вещи, которой иногда подобает мыслимость или абстрагированность, или интенция универсальности, пребывает только в единичных вещах, но само то, что имеется как мыслимость или абстрагированность, или интенция универсальности, есть в интеллекте»).

197 См.: Фома Аквинский, *Сумма теологии* Ia–IIae, вопр. 29, разд. 6, арт. 3.

198 См.: Фома Аквинский, *Комментарий на книгу Метафизики*, кн. VII, чт. 13, п. 5.

199 См.: Каэтан, *Super De ente et essentia*, cap. IV, q. 8, art. 3.

200 См. сноски 22 и 23 выше.

201 См.: Доминго де Сото, *Commentarii in librum Praedicabilium Porphyrii*, q. 2.

202 Этот пункт эксплицируется Суаресом главным образом в последующей части данного раздела и отчасти в следующем разделе 3; см. особенно п. 10–11 в этом же разделе ниже.

203 Этой проблеме Суарес посвящает раздел 4 этого Рассуждения, см.: DM 6.4.2, 6.4.6, 6.4.10–11.

204 Итоговое решение всего вопроса содержится в DM 6.5.1–2, ср. также сноску 145 выше.

205 Когда именно *впервые* появляется это описание *чтойности* универсального, разделяющее ее на два конституирующих элемента: *единство* и *общность*, не вполне ясно, тем не менее, можно отметить, что некоторые предпосылки к появлению именно такой «дефиниции» содержатся уже в сделанном Боэцием переводе «Исагоге» Порфирия: ср. гл. 2, п. 12, а в XIII в. эта «дефиниция» становится уже вполне сама собой разумеющейся, ср. Фома Аквинский, *О сущем и сущности*, гл. 3: «...quia de ratione universalis est unitas

в той дефиниции, согласно которой универсальным называется «единое во многом и о многом», или «помимо многого», о чем говорится во многих местах у Аристотеля: книга I «Об истолковании», гл. 5²⁰⁶; книга I «Второй аналитики», гл. 18²⁰⁷; книга VII «Метафизики», гл. 13²⁰⁸. Ведь если бы природа не была некоторым образом единой, не было бы ничего универсального, но имелось бы множество вещей, или их совокупность [aggregatio]. А если бы она не была способной быть во многом, то была бы не универсальной, а единичной; поэтому необходимо, чтобы она пребывала во многом таким способом, который противоположен единичности, или индивидуации, то есть чтобы она пребывала во множестве низших ступеней сущего, которые могли бы умножаться и исчисляться соответственно этому общему смыслу²⁰⁹ [ratione]. Таким образом, надлежит объяснить эти два свойства, а именно, единство и общность, чтобы стало ясным, что понятийное содержание, конституирующее универсальное в собственном значении, не обнаруживается в вещах помимо интеллекта.

10. Я утверждаю, во-первых: одного лишь формального единства самого по себе недостаточно для единства, которого требует универсальная природа, поскольку она пребывает и именуется универсальной; требуется некое большее единство²¹⁰. Первое доказательство: единство универсальной вещи,

et communitas...» («...потому что к содержанию понятия 'универсального' принадлежит единство и общность...»). С другой стороны, экспликация «общности» через «способность пребывать во многом», синонимизируемую иногда с «не-противоречием» или «не-противоборством», имеет свое происхождение в *скотистской* традиции (ранний томизм скорее настаивал на описании через понятие «подобия» — одно универсальное *подобно* многому), поэтому Каэтан, акцентирующий в своем разборе универсального именно эту *способность*, ведет обсуждение в скотистской терминологии (что, кстати, отмечает позднее Мистри), см.: Каэтан, *Super De ente et essentia*, cap. IV, q. 8, art. 1. Непосредственно перед Суаресом Фонсека рассматривает в своем трактате об универсальном как две важнейшие проблемы именно особое «единство отграничения» и «способность пребывать во многом» (см.: Фонсека, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus II, lib. V, cap. 28, q. 3–4). Относительно самого Аристотеля см. также сноски 179 и 192 выше.

206 См.: Аристотель, *Об истолковании*, гл. 7, 17a39–40.

207 Ср. скорее: Аристотель, *Вторая аналитика*, кн. I, гл. 11 (а не 18), 77a6–7.

208 См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. VII, гл. 13, 1038b11–12.

209 Ср. разъяснения в п. 10 и 11 здесь же ниже.

210 Стоит отметить определенную внутреннюю *парадоксальность* данной характеристики: то единство универсального, которое Суарес отличает здесь от формального единства, чуть ниже прямо декларируется как «ментальное единство» (*unitas rationis*), но если мерить степени единства по шкале реальности (как это было принято традиционно, ср. «меньшее, чем численное» единство Скота), то ментальное или универсальное единство будет *минимально* реальным, т. е. наименьшим. Однако здесь оно называется «большим», чем формальное, благодаря тому, что оно добавляет к формальному некую *актуальную* нераздельность целого или общего, которое далее способно также быть сообщаемо многому, но и эта актуальность (собственная нераздельность), и сообщаемость (благодаря которой природа, будучи универсально единой, способна предсцироваться о многом) как таковые есть лишь в нашем неадекватно схватывающем вещи *интеллекте*, а не в самой вещи,

поскольку она универсальна, должно быть таким, чтобы принадлежать ей в собственном смысле и не иметь возможности быть свойственным единичной вещи, поскольку она единична; но формальное единство не таково; следовательно, его, как такового, недостаточно для единства универсальной природы как таковой. Большая посылка явствует из общего согласия всех философов относительно нее, а также из противоположности между единичным и универсальным как таковыми: коль скоро они противостоят друг другу как сообщаемое и несообщаемое²¹¹, то единство, которое безразлично к тому и другому, не может быть достаточным для смысла универсального, как станет яснее из следующего довода. А меньшая посылка явствует из сказанного выше о формальном единстве: в самом деле, было показано²¹², что оно из себя безразлично²¹³ к природе — схваченной ли универсально, или стянутой в индивидах.

Второе доказательство: формальное единство умножается в индивидах вместе с самой природой. Но единство, свойственное универсальной природе, поскольку она универсальна, не может умножаться в низших ступенях сущего: скорее они сообразно этому смыслу представляют собой единое, в силу чего Порфирий говорит, что «через причастность к виду множество людей суть

в которой реально есть лишь актуально отдельные подобные в себе формально единые природы.

211 Традиционное описание оппозиции универсального и сингулярного/единичного как сообщаемого и несообщаемого уточняется чуть ниже в конце п. 11 этого раздела. См. также текст из DM 5.1.2, процитированный в сноске 2 выше.

212 Необходимо особо отметить, что *до сих пор* Суарес постоянно приписывал использование понятия «безразличия» в истолковании формального единства скорее позиции своих противников, т. е. скотистов, и, по большей части, пытался избегать его и опровергать его необходимость для описания формального единства, поскольку оно коннотирует некоторую общность, которую он исключал из собственного понятия формального единства, ср. с этим особенно DM 6.1.14 (и сноску 115) и DM 6.2.5 (и сноску 178) выше. То, что здесь он позитивно перенимает и начинает использовать это понятие, выдает, на наш взгляд, некоторую непоследовательность в описании именно *формального единства*, мотивированную многократно отмеченной нами выше необязательностью данного понятия в рамках *эпистемологического* способа его трактовки метафизических понятий. Это присвоение понятия, как кажется, происходит именно здесь потому, что иначе Суарес не может четко разделить универсальное от формального единства в соотношении их обоих с индивидуальным или существенным единством вещи, в противном случае формальное единство рискует *распасться* на некое реальное, полностью тождественное *индивидуальному*, и на *общее* как исключительно ментальное, что, в свою очередь, полностью упразднило бы *реальность* общей природы.

213 Это понятие «безразличия» (*indifferentia*) может быть соотносено с традиционной теорией *абсолютного рассмотрения* природы или сущности, которая была позднее модифицирована Скотом с целью обособить наше понятийное познание в формально-реально расчерченной сфере на границе между объективным и реальным бытием вещей, но сам Суарес предпочитает уточнить для своих целей безразличие формального единства к универсальному бытию понятиям и к индивидуальному бытию стянутым далее (в п. 11 ниже) через связку «не требует сообщаемости (в отличие от универсального), но и не противоречит ей (в отличие от индивидуального)».

один человек»²¹⁴. Следовательно, универсальная природа как таковая обладает и другим модусом единства, помимо единства формального. Большая посылка доказана выше²¹⁵, ибо мы показали, что любая индивидуальная природа в самой себе формально едина собственным и внутренним формальным единством, отличным от того [единства], что присутствует в другой, подобной природе: ведь любая природа в силу того, что она есть в себе, будет в себе формально нераздельной. И отсюда легко доказывается меньшая²¹⁶ посылка: ведь если бы единство универсальной природы, поскольку она универсальна, умножалось в низших ступенях, то умножалось бы и видовое единство в индивидах, и родовое в видах, что невозможно. Тогда бы и многие люди были бы многими видами, и каждый из них обладал бы в себе единством универсальности, и, следовательно, каждый был бы так же един универсально, как един формально, что явно ложно.

Отсюда — третье доказательство: так как формальное единство выражает только формальную, или сущностную нераздельность той вещи, которая именуется формально единой, для такого единства не важно²¹⁷, единичная [это] вещь или общая. Но универсальное единство внутренне выражает нераздельность многого в той вещи или в том понятии [ratione], которое именуется универсально единым; так что ни одна из низших ступеней, подпадающих под это понятие, взятая сама по себе, не обладает полнотой универсального единства, но все они в этом понятии едины. Так, все виды животных едины в понятии животного, но ни один вид, взятый сам по себе, не заключает в себе универсального единства животного, которое является как бы потенциальным, хотя и заключает в себе формальное единство животного. Следовательно, хотя формальное единство служит предварительным требованием для универсального единства и является его основанием²¹⁸, его самого по себе недостаточно, и универсальное единство добавляет нечто сверх него.

11. Ты спросишь: тогда что такое или каково это единство универсальной природы как таковое? Ведь любое единство, как было замечено выше²¹⁹, должно быть либо формальным, либо численным, ибо любое разделение будет

214 См.: Порфирий, *Исагоге*, гл. «О виде» (ed. Busse 1887, 6.21–22). В переводе Бозция (гл. 2, п. 12) это место выглядит так: «participatione enim speciei plures homines unus» («ибо через причастность виду множество людей суть один человек»).

215 Большая посылка второго доказательства выше: «формальное единство умножается в индивидах вместе с самой природой», доказательство см. в DM 6.1.11 и 6.1.14–15 выше.

216 Меньшая посылка второго доказательства выше: «единство универсальной природы, поскольку она универсальна, не может умножаться в низших ступенях сущего».

217 Ср. однако нашу оценку в сноске 212 выше.

218 О том способе, каким по Суаресу формальное единство служит *основанием* для универсального, см. подробнее следующие места: DM 6.1.12 и 6.1.15 выше, DM 6.2.13–14 тут же ниже, а также DM 6.3.11 и 6.4.12 ниже. Ср. однако также постановку проблемы в контроверсии в DM 6.2.5 и сноску 176 тут же выше.

219 Ср. особенно: DM 6.1.8, а также 6.1.1, 6.1.5.

либо формальным, либо материальным. Однако универсальное единство не может быть единством численным, так как численное единство собственным образом присуще единичным вещам; если оно, стало быть, не является и формальным, то каким же оно может быть? Отвечаю: есть некое единство, отличное от этих двух, имеющее собственное имя и собственное понятие²²⁰ [rationem]. И это единство называется универсальным, а его понятие²²¹ состоит

220 Имеется в виду «объективное понятие» или смысл. Стоит помнить, что объективное понятие может быть у чего угодно, в том числе даже у «сущего разума», ср.: DM 2.1.1.

221 Здесь Суаресом дается более-менее полная экспликация *содержания* его *собственного понятия* «универсального единства». Следует однако заметить, что трактат об универсальном единстве, поскольку оно рассматривается как некое «единство разума» или «ментальное единство», т. е. как таковое принадлежит к «сущему разуму» (а сущее разум — единственное *не реальное* сущее, которое мы знаем), является отнюдь не бесспорным и не самоочевидным внутри целого изложения метафизической науки (как науки о реальном сущем как таковом); тем более не бесспорно то обстоятельство, что такой трактат должен методически размещаться в *первой* части этого целого, трактующей о трансцендентальных понятиях, т. е. о сущем как таковом, его свойствах и причинах. Иначе говоря, утверждение Суареса о том, что «универсальное единство», как и индивидуальное и формальное, является собственно «метафизическим единством» (DM 4.9.14), вызывает обоснованные сомнения даже исходя из его *собственной* концепции метафизики как науки. Современные исследователи (см., например: Шмутц 2013, 327–338) неоднократно отмечали весьма амбивалентное место и функцию некоторого особого «сущего разума» внутри метафизики Суареса, а именно отрицаний, дистинкций и отношений разума, но в этот же ряд, кажется, можно поместить и *единство* или *тождество разума*. С одной стороны, универсальное единство есть лишь «измышление разума», хотя и с основанием в вещах, а потому, строго говоря, должно было бы, согласно концепции Суареса, быть предметом разбирательства лишь в *последнем* Рассуждении его сочинения (DM 54), специально посвященном им «сущему разуму» как таковому. С другой стороны, традиционная схоластическая метафизика *до* Суареса (как томисты, так и скотисты) обычно рассматривала сущее разума вообще и проблему универсалий в частности исключительно в логике/диалектике, причем и сам Суарес отчасти согласен с тем, что универсальное единство может служить темой логики или даже скорее — науки о душе/интеллекте (ср.: DM 6.6.1). Однако то, что универсальное единство все-таки рассматривается в метафизике, кажется не случайным, в особенности если учесть, что *после* Суареса такое рассмотрение сущего разума (и универсального единства) в *метафизике* стало почти стандартом, по крайней мере, у иезуитов, в чем нельзя не усмотреть содержательного влияния именно суаресовской метафизики. В чем же состоит содержательная значимость этого *ментального единства*, вполне сравнимая со значением «ментальных дистинкций с основанием в вещи», в *фактическом* устройстве метафизики суаресовского образца? Универсальное единство служит собственным свойством любого нашего понятия о сущности вещи, сопровождает любое определение и, таким образом, необходимо для человеческой науки как таковой; поскольку же метафизика как *первая* природная наука, кроме рассмотрения своего собственного объекта, также выполняет функцию прояснения необходимых для иных наук понятий и положений, то она рассматривает и универсальное единство рода, вида и иных сущностных предикатов. Однако и внутри самой метафизики, как мы уже подчеркнули, это единство вместе с прочими «полезными» сущими разума составляет *необходимый* инструмент познания метафизических объектов, поскольку *рациональный способ* понимания и познания нашего интеллекта в гораздо большей мере, чем в прежней метафизике, отражается у Суареса на содержании и трактовке метафизических проблем и понятий. Иначе говоря, рациональная характеристика устройства метафизики становится у Суареса почти столь же важной, как и реальная (тематизация реальности сущего и строгое разделение между реальным и ментальным

в нераздельности той или иной природы на множество подобных природ под одним и тем же именем и понятием, вместе со способностью разделяться на такие природы. Итак, это единство заключает в себе оба момента, а именно: нераздельность и способность разделяться на множество низших ступеней сущего, подпадающих под одно и то же имя и понятие, то есть таких, что каждая из них заключает и содержит в себе разделенное целое в его актуальности. Поэтому такая нераздельность очень близка к собственно лишенности, ибо выражает отрицание разделения в природе, к такому разделению способной. Этим универсальное единство отличается от индивидуального, которое выражает не только нераздельность, но и неспособность к разделению на множество сущих, которые были бы такими же, каково и само разделенное. А от формального единства универсальное отличается тем, что формальное единство хотя и не противоречит способности к разделению или сообщаемости многому, но и не требует ее²²². Поэтому в Боге возможно мыслить формальное единство²²³ вкупе с несообщаемостью множеству природ. Следовательно, когда

сущим) (ср. наше изложение: Иванов 2005). Тем не менее, поскольку это единство может быть атрибутировано самим природам вещей только, поскольку они *конечны* (бесконечная природа из себя индивидуальна, поэтому она принципиально *вне* любого вида, рода или видового отличия), то методически верным было бы все-таки рассматривать это единство во *второй* части метафизики, посвященной понятиям некоторого определенного сущего, а именно в связи с природой *конечных* вещей. С другой стороны, в более реалистской версии метафизики *скотистского* образца (у Мастри) вопрос об универсальном единстве (хотя и рассматривается в метафизике — дополнительно к рассмотрению в диалектике) является лишь небольшим приложением к трактату об *общей природе* конечного сущего, а потому помещается во второй части науки; правда, у Мастри и само индивидуальное единство разбирается там же, поскольку рассматривается более традиционно (чем у Суареса) как именно стянутое единство — *дополнительно* к формальному единству общей природы конечных вещей. Тем не менее, невозможно отрицать, что именно *суаресовская* концепция метафизики станет доминирующей в схоластике XVII в., так что даже у Мастри заметны отдельные «новации» Суареса, хотя сам Мастри предпочитает представлять их скорее как достойный скотистский ответ главному «новатору» времени «после Скота» — т. е. Петру Ауреоли.

- 222 Именно и только в этом смысле по Суаресу формальное единство *безразлично* к сообщаемости, т. е. умноженности в индивидах. Универсальное же внутренне требует ее, поскольку обладает этой способностью — из абстракции интеллекта быть потенциально соотносимым с или предцизируемым о многом. Ср. сноски 205, 212 и 213 выше.
- 223 Крайне проблематическое высказывание, хотя и ратифицирующее (в случае, если его возможно защитить) рассмотрение формального единства в первой, *трансцендентальной* части метафизической науки. Не претендуя на решение вопроса о возможности обосновать его как истинное для Суареса, кратко перечислим ряд трудностей, связанных с ним: понятно, что единство сущности в Боге есть в наивысшей возможной степени реальное единство, и что его никак не возможно отделить реально (согласно Суаресу) от чего бы то ни было еще в самом Боге (ни от атрибутов, ни от Лиц), кроме того, божественная сущность неразделима ни существенно или в себе (между многими индивидами), ни по сущности и от иного — поскольку сущностное деление предполагало бы некое подобие с чем-то еще (как сущностное деление двух природ человека и осла предполагало бы возможность подобия в родовой природе или единствах предиката животное, содержащегося в разных индивидах), из чего, конечно, не следует какого-то единства или тождества Бога с чем-либо еще: Он *реально* отделен от всякого иного сущего, но не просто как одна

говорится, что всякое единство является либо формальным, либо численным, это истинно только применительно к разновидностям единства, которые свойственны вещам самим по себе, то есть в самой реальности. Но помимо них может существовать и другое единство, которое усвершенствуется интеллектом²²⁴; и именно таково универсальное единство, как будет показано²²⁵.

12. Исходя из этого, следует добавить, далее, что это единство может быть сведено к численному, однако не к реальному в абсолютном смысле, а к ментальному, или объективному. Это можно пояснить. В самом деле, человеческий вид, взятый в качестве вида, един таким образом, что вместе с иными видами составляет троицу, четверицу и прочее число видов, подпадающих под понятие животного; но любое единство, способное составлять число, может быть в этом смысле названо численным. Поэтому, хотя человек и лошадь абсолютно различны сущностно и по виду, однако в качестве универсалий, или видов, они различаются по числу. Далее, формальное понятие человека как такового одно по числу; поэтому его объект как таковой тоже может быть назван

сущность от иной, а как реально субсистирующая единичная сущность. Поэтому, с другой стороны, если формальное единство должно быть хотя бы чисто ментально отделимо от индивидуального, потому что в тварях оно имеет место именно постольку, поскольку в них существует некое основание в вещи, в силу которого индивидуальное единство «добавляет» нечто (хотя бы и не отличное от него реально) к формальному, и поскольку в них индивидуальное единство может хотя бы ментально (но все еще — с основанием в вещи) быть отграниченным от сущности и ее единства, то как же возможна подобная ментальная дистинкция формального единства сущности от индивидуального единства вещи в Боге? Что будет в Нем основанием для «прецизии» и «добавления», если учесть, что Суарес — как и большинство теологов — полагает, что божественная сущность уникальна и проста, поскольку *из себя самой* существует как «эта вот» *индивидуальная* бесконечная вещь или, говоря иначе, Бог есть эта вот единичная природа? Бог принципиально исключен из рассмотрения — хотя бы только в понятийном познании — индивидуации, которая как таковая всегда предполагает возможность умножения сущности (или сущностных предикатов) в суппозитах. Ср. с этим крайне недвусмысленные утверждения Суареса в DM 5.2.21: «даже согласно понятию (если оно истинно) от такой-вот божественной сущности не может быть абстрагирован некий общий объективный смысл божественной сущности ... эта вот индивидуальная божественная сущность даже согласно разуму/ментально не добавляет ничего к понятию истинной божественной сущности». Тогда каким образом мы можем в нашем понятийном познании отделить формальное единство сущности от единства индивидуальной вещи в Боге? Кроме того, в Боге формальное единство сущности не только не требует, но именно из себя *противоречит* способности разделения многими природами, иначе говоря, сущность Бога не безразлична к разделению, но противоречит ему. Это не затрагивает, разумеется, особый случай сообщаемости одной природы Лицам Троицы, но уточнение *этого способа* сообщаемости единства сущности прямо выходит за рамки возможного здесь комментария. Итак, представляется весьма трудным трансцендентальное расширение формального единства, позволившее бы применить его к описанию бесконечной сущности.

224 Универсальное единство как таковое производится интеллектом, хотя и не является чистым измышлением, поскольку отграничивающая это единство деятельность интеллекта имеет некоторое основание в самих вещах. О термине «усовершенстваться» см. сноску 8 выше.

225 См. п. 13 тут же, а также DM 6.5.1 ниже (и сноску 145 выше), кроме того все обсуждение в разделе 6 этого Рассуждения ниже, посвященное исследованию вопроса об операциях интеллекта, которые производят универсальное единство.

одним по числу, и поэтому же говорится, что человек, взятый в качестве объекта такого понятия, обладает объективным численным единством²²⁶, то есть единством в качестве объекта, которое тоже представляет собой ментальное единство [unitas rationis], то есть единство через внешнее именование от понятия ума [mentis]. Следовательно, такое единство необходимо для смысла универсального и сообразно этому смыслу может быть сведено к численному²²⁷.

Это можно объяснить также следующим образом. Если вообразить, согласно мнению Платона в изложении Аристотеля, что универсалии суть вещи, отделенные от единичных вещей, то необходимо было бы мыслить человека как такового, в самом себе субсистентного, некоей вещью, притом в самой себе трансцендентально исчислимой²²⁸ наряду с другими и, стало быть, одной по числу, хотя бы одновременно она и воображалась существующей во множестве численно различных индивидов. И хотя с другой стороны, как было сказано²²⁹, это подразумевает противоречие, к настоящему это не имеет отношения: ведь здесь мы только намерены показать, что универсальное, как оно бытийствует или схватывается, нужно мыслить в самом себе нераздельным и исчислимым — либо сообразно вещи, если воображать его отделенным в самой вещи; либо в разуме [secundum rationem] и в понятии, если оно лишь абстрагируется умом [mente].

13. *Универсальное единство не существует до операции ума.* — Отсюда я утверждаю, во-вторых²³⁰: единство универсальной природы, поскольку

226 Имеется в виду, что человек как таковой, мыслимый в качестве *вида* для человеческих индивидов, имеет некое численное единство, но не реальное (в этом случае он был бы платонической *идеей*, т. е. индивидом, реально обладающим субсистентным бытием во многом и содержащим в себе тотальность сущностных предикатов), а лишь как *объект*, схваченный в понятии, т. е. *объективное численное единство*. Однако, с другой стороны, это единство основывается на формальном единстве самих природ или сущностей, иначе численное единство вида зависело бы исключительно от акта интеллекта, а стало быть любое *объективное понятие* интеллекта, обладающее как объект неким единством от *акта*, могло бы быть названо видом. См. об этом подробные разъяснения Суареса в ответе на сомнение в DM 6.3.9–12 ниже.

227 Это (по сути концептуалистское) истолкование единства вида, соотносящее его прежде всего с *операциональностью* интеллекта, позволяет дать некую новую интерпретацию классической схоластической (изначально древней аристотелевской и уходящей корнями в ранне-академические дискуссии) *auctoritas*, согласно которой «виды вещей суть как числа» (*species rerum sunt sicut numeri*), ср.: Аристотель, *Метафизика*, кн. VIII, гл. 3, 1043b 33–36.

228 «Трансцендентальное число» в понимании схоластики — это некое *множество*, единицами которого являются не отдельные *количества* (конечные акцидентальные сущие из рода количества), но индивидуальные *существенности*, т. е. трансцендентальное число содержит существенности, поскольку они обладают трансцендентальным (и прежде всего — индивидуальным) единством. Некоторые схоласты также полагали, что рассуждать, например, о числе в отношении Бога можно (если вообще допустимо) лишь с помощью понятия *трансцендентального* числа. См. также: DM 4.9.12 (процитировано в сноске 1 выше).

229 См. п. 2 в этом разделе выше.

230 Первое заключение этого раздела см. в п. 10 здесь же выше.

она универсальна, не является реальным и не пребывает в вещах как существующих в самой реальности и предшествующих любой операции интеллекта²³¹. Этот вывод явно следует из предыдущего [заключения]: ведь в вещах нельзя помыслить никакого единства, кроме единства формального и численного; но ни того, ни другого недостаточно для содержания понятия универсального как такового. Быть может, скажут, что в вещах обнаруживается не только то формальное единство, через которое, например, любая человеческая природа называется в самой себе формально единой, но и то единство, через которое все человеческие природы называются имеющими один и тот же формальный смысл, и, следовательно, то формальное единство, в силу которого они причастны к одной и той же дефиниции²³², а все люди со стороны реальности называются обладающими одной и той же природой. Возражение [sed contra]: это поистине не единство, а лишь подобие. В самом деле, со стороны вещи в разных человеческих природах нет ничего поистине единого и реально нераздельного. В одной есть только нечто подобное тому, что имеется в другой природе, но это не реальное единство, а подобие²³³; поэтому множество вещей может реально называться обладающим одной и той же природой только в том смысле, что их природы подобны. Ведь это тождество, поскольку оно существует между разными вещами, реально не может быть ничем, кроме подобия, на основании которого и говорится, что вещи причастны одной и той же дефиниции, то есть обладают ею: фундаментально — в силу указанного подобия, а формально — через разум, ибо дефиниция есть дело разума [opus rationis].

231 Это заключение предваряет итоговый вывод Суареса о содержании понятия универсального единства (его ментальности или рациональности, но не реальности) в DM 6.5.1 ниже (ср. сноску 145 выше).

232 Это важное замечание, вновь показывающее *измененный* статус формального единства сущности или природы у Суареса по сравнению с меньшим единством общей природы в скотизме и единством природы, рассмотренной абсолютно, в томизме: именно это единство прежде рассматривалось как существенное основание, обеспечивающее единство *определения*, т. е. важнейшей для всего человеческого знания операции интеллекта, но Суарес отвергает здесь эту функцию формального единства, тем самым решительно сдвигая баланс между причинами единства определения в сторону *операции интеллекта*, которая в качестве таковой причины оказывается более важной, чем подобие природы, фундаментально находящееся в многих вещах. Иначе говоря, Суарес снова настаивает, что формальное единство — лишь «нераздельность в себе» каждой природы, а *подобие* между многими природами обеспечивает некий «слабый» реальный фундамент для определения, тогда как принципиально «*дефиниция есть дело разума*», и вещи причастны ей *формально* лишь благодаря его деятельности, как утверждает Суарес в конце данного параграфа. Ср. также: DM 6.1.13 выше.

233 О подобии см. п. 14 тут же ниже. Ср. также: DM 6.3.9–12 ниже. Любопытно, что скотисты *тоже* использовали отношение подобия как аргумент, но настаивали на том, что, наоборот, подобие между природами возможно лишь на основании некоторой *общности* формального единства природы, см.: Мастри, *Disputationes ad mentem Scoti in XII libros Metaphysicorum*, Pars Posterior, disp. IX, q. 6, n. 140–144; q. 7, n. 172–173.

14. *Реальное отношение подобия не является ни достаточным, ни необходимым для понятия универсального.* — Но такое подобие не будет ни безусловно [simpliciter] необходимым, ни достаточным для понятия универсального. Я имею в виду, необходимым с точки зрения актуального существования и отношения, ибо к понятию универсального не принадлежит актуально быть во многом. Ведь если бы идеи Платона были истинными, то они были бы универсальными из себя, даже если бы ничего другого, индивидуального, актуально не существовало. И природы неба и Гавриила фактически универсальны, существует ли реально множество их индивидов, обладающих указанным подобием между собой, или нет²³⁴. Если же говорить об этом подобии как о потенциальном, то оно необходимо для универсальности природы, потому что в противном случае природу нельзя было бы мыслить как общую, что я вскоре подробнее разъясню²³⁵. А то, что такого подобия недостаточно для понятия универсального, доказывается. В самом деле, в силу этого подобия, взятого отграниченно [praecise], будь то в акте или в потенции, ничто не схватывается как единое, общее многому, но схватывается многое как подобное между собой; между тем, универсальное, как таковое, должно схватываться как одно. Далее, универсальное как таковое схватывается как нераздельное в акте, поскольку оно таково, и как разделяемое и сообщаемое согласно его способности. Но вещи, поскольку они обладают подобием природы со стороны реальности, скорее актуально разделены, а согласно способности, то есть фундаментально, они объединяемы (если можно так выразиться) в единой природе, понятой универсально.

15. И отсюда еще убедительнее подтверждается сделанный вывод²³⁶. В самом деле, универсальность как таковая означает некую нераздельность, в противном случае то была бы не универсальность, а всего лишь множество. Но эта нераздельность не может быть той, которая свойственна вещам как сущим самим по себе [in se], а лишь той, которая им свойственна как подпадающим под понятия ума; следовательно, получаемое отсюда единство

234 Здесь подразумеваются обсуждения, связанные с традиционным томистским затруднением относительно индивидуации того, что либо вовсе не имеет материи (ангелы), либо имеет ее как нечто уникальное (небо), из чего в частности следовало бы, что индивид ангела (или фактически существующее небо) составляет весь его «вид», из чего, в свою очередь, при одновременном принятии теории обоснования специфического единства через подобие многих актуально существующих индивидов, можно было бы сделать вывод, что эта природа сама по себе вообще не может быть понята как универсальная, что привело бы к опасному смешению с единственной божественной природой, которой действительно из нее самой противоречит бытие основанием реального подобия, т. е. помещаемость в некий универсальный вид.

235 См. например: DM 6.3.11, DM 6.5.3, DM 6.9.19.

236 Второй главный вывод в этом разделе в п. 13 выше, т. е.: «единство универсальной природы, поскольку она универсальна, не является реальным и не пребывает в вещах как существующих в самой реальности и предшествующих любой операции интеллекта».

будет не реальным, а ментальным²³⁷. Меньшая посылка разъясняется: как верно говорит Аристотель в книге VII «Метафизики», гл. 14²³⁸, а также во многих других местах, быть в самой вещи нераздельным и одновременно быть актуально разделенным на множество вещей, подпадающих под то же имя и понятие, заключает в себе противоречие: ведь если вещь реально нераздельна, она реально же единична и одна по числу; а если она разделена на множество подобных вещей, подпадающих под то же имя и понятие, она и будет многим по числу, а это невозможно. Именно такое противоречие следовало из позиции Платона, но оно исчезает, если универсальное понимать как обладающее нераздельностью только согласно разуму: ведь быть нераздельным согласно понятию и разделенным реально не противоположно друг другу. Таким образом все люди, взятые как вид, именуется одним человеком, поскольку в понятии человека как такового они не разделяются; и, стало быть, единство человека, поскольку оно универсально, усвершеняется разумом: ведь человек как таковой обладает нераздельностью лишь постольку, поскольку подпадает под понятие ума. Эта нераздельность состоит в том, что, например, «человек», схваченный абстрактно, не сообщается множеству людей или объективных понятий, абстрагированных таким образом, хотя и сообщается множеству индивидов через стяжение²³⁹.

237 Это следует из того, что реальному (разделенному) множеству не может быть присуще реальное же общее (нераздельное) единство; поэтому оно может быть только единством принципиально иного порядка. Но согласно Суаресу помимо реального сущего может быть только сущее разума, а стало быть, и помимо реального единства (в двух его видах) может быть лишь ментальное. См. разъяснение, следующее через одно предложение ниже, а также п. 11 здесь же выше.

238 См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. VII, гл. 12 (а не 14), 1037b18–21.

239 Относительно этого разъяснения следует либо предположить, что — вопреки сказанному нами выше в сноске 182 — Суарес употребляет именно здесь термин «стяжение» более традиционным образом, т. е. скорее в смысле некой реальной *индивидуации* общего, понятого в единстве вида (что само по себе вовсе не невозможно), либо он неточно употребляет здесь термин «стяжение» вместо того, что следовало бы назвать установлением актуального отношения универсальности посредством *предикации* одного понятия *многим индивидам*, что относится уже не к первой операции интеллекта, а ко второй, т. е. не к схватыванию в понятии, а к суждению или установлению пропозициональной связи. Вторая возможность представляется нам более вероятной.

РАЗДЕЛ III

ОБЛАДАЕТ ЛИ ОБЩАЯ ПРИРОДА ИЗ САМОЙ СЕБЯ НЕКИМ
ОТГРАНИЧЕННЫМ ЕДИНСТВОМ ВНЕ ИНДИВИДОВ И ДО
ОПЕРАЦИИ УМА

1. Прежде чем отвечать на доводы в защиту противоположного мнения²⁴⁰, нужно рассмотреть возражение, которое здесь встречается, и одно мнение, которое представляется мне довольно-таки своеобразным и новым²⁴¹. Итак, против сформулированного выше решения²⁴² можно возразить, что любая общая природа, например, человеческая, обладает неким единством не только как абстрагированная интеллектом, но и как из себя самой [ex se] отграниченная от индивидуальных отличий и в порядке природы им предшествующая. Ведь она, как таковая, есть не множество природ, а лишь одна; но то единство,

240 Противоположное, т. е. *первое* мнение см. в DM 6.2.4, *доводы* в его защиту — в DM 6.2.6 выше. Отвечает Суарес на эти доводы лишь в DM 6.5.3 ниже, *после* разбора и опровержения второго (или «среднего») мнения Фонсеки в данном разделе и уточнения своей позиции относительно способности природы быть во многом (сообщаемости) в разделе 4 ниже. Как уже было отмечено (см. сноски 147, 175 выше), все обсуждение во 2–5 разделах представляет собой *единое целое*, причем во 2 разделе описывается и предварительно разрешается принципиальное затруднение, в 5 разделе на него дается формальный окончательный ответ, а разделы 3 и 4 были, по-видимому, выделены как самостоятельные части VI Рассуждения уже на окончательной стадии редакции текста. Ср. формулировку задач обсуждения в начале DM 6.2.9, а также сноски 165 и 175 выше.

241 Очень четкая, явно намеренно избранная и многозначительная характеристика мнения старшего брата Суареса по Обществу португальца Педро да Фонсека (1528–1599). Стоит помнить, что для почти любого представителя школьной традиции в течение многих веков ее существования ценность принадлежности к некоторому *общему* согласию ученых и значимость возможности обосновать собственное суждение *авторитетными* мнениями *прежних* учителей были намного большими, чем ценность нахождения или открытия чего-то *нового* или оригинального. Сами термины, используемые здесь Суаресом, ясно демонстрируют оценку им мнения Фонсеки: своеобразное (буквально: единичное — *singularis*) и *новое* (*nova*) мнение не может быть для него (да и для его читателя) истинным. Атрибут «новый» в схоластической традиции издавна был почти приравнен к «неслыханному» или «измышленному», к вымыслу (*novum est fictum*), а *прежнему/древнему* скорее противопоставлялось «недавнее/теперешнее» (*modernus*). Лишь к середине XVII в. некоторые (все еще отнюдь не все) схоластические ученые стали несколько более дифференцированно оценивать «новизну» в знании, одобряя дозволительную, похвальную и надлежащим образом обоснованную новизну в противоположность безрассудным и ошибочным новациям ради одной лишь оригинальности и утверждения собственного мнения (см. об этом подробнее: Искиердо, *Pharus scientiarum*, Pars II. P. 269–275, а также: Иванов 2015, 179–188). Разумеется, фактически (из *нашей исторической* перспективы) в традиции постоянно происходили обновления, но внутри нее они всегда понимались как расширения и добавления к уже существующему знанию, т. е. были уже заранее определены принадлежностью к некоторой *общей* аргументации и терминологии. Иначе говоря, стремление к новизне (*studium novitatis*) как оригинальному *нахождению начал* знания, во многом конституирующее само начинание «новой философии», было чуждо как самосмыслению, так и собственному способу существования схоластической традиции.

242 См. это решение в заключении, содержащемся в DM 6.2.13 выше.

которое свойственно природе из себя, будет реальным²⁴³; следовательно, его будет достаточно для понятия универсального. В связи с этим Фонсека, [в «Комментарии»] на книгу V «Метафизики», гл. 28, вопр. 3, разд. 2, 3 и 4²⁴⁴, считает, что универсальной природе²⁴⁵, взятой самой по себе [secundum se], свойственно некое единство, которое она не сообщает низшим ступеням сущего, но которое отграничено принадлежит только ей и прежде существования — будь то в природе вещей, или в интеллекте. Это единство он называет отличным от формального единства, ибо формальное единство умножается в индивидах, а это — нет²⁴⁶. И он называет его отграниченным единством [unitatem praecisionis], или численным, но не в простом и абсолютном смысле, а численным единством общей природы, что является условием, умаляющим характер численного единства, в силу чего также называет это единство некоторым образом смешанным из формального и численного²⁴⁷. И в поддержку

243 Такая формулировка (вплоть до этого места) настоящего возражения вполне могла бы принадлежать некоторому *скотистскому* оппоненту мнения Суареса, однако следующий за этим вывод о *достоинности* единства природы для понятия *универсального* был бы этим оппонентом отвергнут как ошибочный.

244 Ср. Фонсека, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus II, lib. V, cap. 28, q. 3, sect. 2–4, особенно 3 и 4 суждения в sect. 2: «...единство, предполагающее такую способность [быть во многом], может быть собственным для универсальных вещей только постольку, поскольку они в порядке природы предшествуют своему собственному стяжению до частных вещей. Одно только это единство является собственным для универсальных вещей, поскольку они универсальны».

245 Эта формулировка действительно соответствует специфической постановке проблемы у Фонсеки и отличает ее от обычного для скотистов различия *общей (communis)* реальной природы и *универсальной (логической)* предизируемости. Фонсека ставит вопрос (см.: Фонсека, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus II, lib. V, cap. 28, q. 3) именно о «собственном единстве *универсальных вещей*».

246 См. Фонсека, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus II, lib. V, cap. 28, q. 3, sect. 2: «Второе суждение: собственное единство универсальных вещей не принадлежит к роду формального единства, по крайней мере, чистого и никак не смешанного [формального единства]. Это суждение правильно доказывается тем доводом, что формальное единство умножается в низших ступенях сущего вместе с природой, единством которой оно является... Однако собственное единство универсальных вещей, поскольку они универсальны, не может умножаться в низших ступенях универсальной вещи. Ведь если бы единство человеческого вида численно умножалось вместе с человеческой природой, то было бы столько же человеческих видов, сколько есть человеческих индивидов, а сами отдельные люди были бы разом и неразделимыми и неразделимыми по отношению к неким низшим ступеням человеческих [видов]».

247 См. Фонсека, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus II, lib. V, cap. 28, q. 3, sect. 2: «Четвертое суждение: если нужно возвести то единство, которое мы обсуждаем в данной контроверсии (и которое мы иногда называем отграниченным единством, чтобы отличить его от формального единства), к общему делению единства на численное и формальное, то хотя его и можно назвать некоторым образом смешанным из формального и численного единства, тем не менее, скорее его следует назвать численным [единством]. Основание, почему мы называем его отграниченным, состоит в том, что оно подобает вещам, которые именуются универсальными, лишь отграниченно — именно [поскольку они пребывают] на том уровне первенства, на котором они предшествуют своему собственному стяжению до их собственных частных [сущих, т. е. индивидов]. А то, что оно

этого мнения Фонсека приводит цитату из св. Фомы, малый трактат 42 «О природе рода», гл. 7 и 8²⁴⁸, где, как он указывает, идет речь об универсальных природах, обладающих неким единством, которое свойственно природе, взятой абсолютно: оно не сообщается индивидам этой природы и принадлежит природе не через интеллект. Фонсека также цитирует Сонцината, «Вопросы» о книге VII «Метафизики», вопр. 40²⁴⁹, где говорится, что природа, рассмотренная сама по себе, то есть не поскольку она пребывает в индивидах или в интеллекте, обладает неким единством; причем, видимо, имеется в виду не формальное единство, потому что, добавляет Сонцинат, природа не сообщает его низшим ступеням сущего. И таково же суждение Капреола, [в «Вопросах»] на книгу III «Сентенций», дист. 5, вопр. 3, арт. 3²⁵⁰, на доводы Скота против первого вывода, где на основании приведенного места из св. Фомы это утверждается не обо всех универсалиях, а лишь о некоторых — точнее говоря, о тех, которым свойственно не только логическое, но и физическое единство и сходство. Такое ограничение еще более усложняет и затемняет проблему, ибо невозможно обнаружить универсальное единство, которое не

может некоторым образом называться смешанным, ты можешь понять из следующего аргумента: ибо поскольку оно подобает только общим природам, оно причастно к содержанию понятия формального единства, ... а поскольку оно составляет число самих общих природ, каковое число не может составить формальное единство, оно обладает объективным содержанием понятия численного единства...». Ср. также *ibid.*, sect. 4: «То численное единство, которое называется численным абсолютно и просто, это такое единство, которое следует за индивидуальной ступенью сущих; а другое единство, которое мы добавили [в рассмотрение], следует называть не [просто] численным без прилагательного, но численным единством общих природ, потому что оно отграничено следует за общей ступенью и смыслом любой общей природы».

248 Ср.: Фонсека, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus II, lib. V, cap. 28, q. 3, sect. 4 ad 2. См. Псевдо-Фома Аквинский, *О природе рода*, гл. 7 и 8 (в современных изданиях — гл. 4): «In istis igitur est duplex unitas. Una scilicet in natura absoluta, quae convenit singulis suppositis; sed haec unitas non descendit ab ipsa natura ad sua supposita...» («Итак, в этих [т. е. общих природах] есть двойное единство: одно в абсолютной природе, которая [затем] присуща отдельным суппозитам; но такое единство не спускается от самой этой природы к ее суппозитам...»). Ср. также сноску 24 и цитату в сноске 25 выше.

249 Ср.: Фонсека, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus II, lib. V, cap. 28, q. 3, sect. 4 ad 2. См. также приведенную нами в сноске 22 выше цитату из 40 вопроса VII кн. «Вопросов о Метафизике» Сонцината, которую пересказывает в этом месте Фонсека, а вслед за ним и Суарес. Как мы указали в той же сноске 22 выше, у самого Сонцината еще вовсе нет понятия и термина «формальное единство», что и объясняет, вероятно, оговорку Суареса в отношении изложения Фонсеки.

250 Ср.: Фонсека, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus II, lib. V, cap. 28, q. 3, sect. 4 ad 2. См. Иоанн Капреол, *In III libro Sententiarum Amplissimae Quaestiones*, dist. 5, q. 3, art. 3 in fine: «Из этого ясно, что некоторые универсальные природы помимо того единства, которым они обладают от интеллекта, имеют некоторое иное единство в бытии чтойности, либо природы или сущности, однако такое единство не является реальным [единством] в акте, потому что также и чтойность, рассмотренная как предшествующая всем своим нижним ступеням или суппозитам, не есть собственно что-то реальное в акте, но только в потенции, потому что совершенную реальность она [т. е. эта чтойность] приобретает через собственные нижние ступени [или суппозиты], — точно так же, как и бытие».

основывалось бы на единстве формальном, как вполне ясно из сказанного²⁵¹ и будет еще яснее из имеющего быть сказанным²⁵². Если же предположить наличие формального единства, то рассуждение будет тем же самым, что и в отношении любого другого единства в любой универсальной природе: всякая такая природа может рассматриваться сама по себе, независимо ни от чего другого, и в любой из них, как в рассмотренной таким образом, обнаружится та же самая непротиворечивость, безразличие и нераздельность. Поэтому Фонсека не принимает такого ограничения, но приписывает это отграниченное единство всем универсальным природам вообще.

2. Если ты спросишь, где или когда подобает такой природе это единство, он ответит²⁵³, что существующая природа никогда его не имеет. В индивидах она его не имеет потому, что в них она пребывает стяженной [*contracta*], а природа обладает существованием только в индивидах. Но это единство не подобает ей и как пребывающей только в интеллекте: ведь оно свойственно ей самой по себе, то есть до того, как она мыслится что-либо принявшей от интеллекта, но и не через одно лишь внешнее именование. Оно подобает ей через истинное отрицание, или нераздельность, свойственную природе самой по себе. И так же думает и Сонцинат в указанном выше месте²⁵⁴; поэтому он и говорит, что это единство не актуально, а потенциально. И оба объясняют его следующим условным²⁵⁵ предложением: если бы природа существовала без стяжения до индивидов, то она обладала бы таким единством.

251 Это положение не было доказано Суаресом прямо нигде выше, ср. однако его разъяснения в DM 6.2.13–14 выше.

252 Ср.: DM 6.3.8–11 здесь же ниже.

253 См. Фонсека, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus II, lib. V, cap. 28, q. 3, sect. 4 ad 2 (в изложении мнения Сонцината и Капреола): «...вещи, именуемые универсальными, ... до любого существования — будь то в природе вещей или в интеллекте — присваивают себе некие единства, которые они не сообщают своим нижним ступеням, а потому такие единства никогда не существуют в природе вещей».

254 См.: Сонцинат, *Проницательнейшие метафизические вопросы VII*, q. 40, ср. сноски 22 и 249 выше.

255 Оба, т. е. и Сонцинат (см. конец цитаты, приведенной в сноске 22 выше), и Фонсека, см. Фонсека, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus II, lib. V, cap. 28, q. 3, sect. 4 ad 2: «...каковые единства они [т. е. универсальные вещи] однако имели бы, если бы (чего не может быть) существовали отдельно от своих индивидов, ведь тогда они бы и не были связаны с индивидуирующими их различиями, посредством которых они умножаются». Прояснение границ мыслимости чего-то посредством мыслительных экспериментов при предположении невозможного, которое выражалось в условных/гипотетических конструкциях, было стандартным способом аргументации в схоластической традиции философии и теологии. Однако использование условного предложения для описания статуса *сущности* или возможности (в котором только и присуще универсальной природе «отграниченное единство») именно у Фонсеки кажется не случайным: следует помнить, что не кто иной, как Фонсека, ввел в схоластическую теологию иезуитов различие между *абсолютным* и *обусловленным статусом*, в которых можно рассматривать некое контингентное сущее (ср.: Knebel 1991, 264–267). Таким образом, можно высказать предположение, которое мы надеемся в будущем обосновать в специальном исследовании, что именно

Допустим, возразишь ты снова, что если бы такое единство через себя [per se] подошло природе, взятой абсолютно, оно было бы неотъемлемым от нее, ибо что свойственно чему-либо через себя, то свойственно ему всегда, и ему не может быть свойственно противоположное²⁵⁶; однако в индивидах природа не имеет такого единства, а имеет скорее противоположную множественность; следовательно, это единство не может быть свойственно такой природе через себя. В ответ будет сказано, что это *через себя* [per se], или *само по себе* [secundum se], можно понять двояко. Во-первых, поскольку оно означает необходимую связь предиката с субъектом как существующего в силу сущности субъекта или как внутренне проистекающего из него; именно это имел в виду Аристотель, когда перечислял два способа предикации *через себя* в книге I «Второй аналитики», гл. 4²⁵⁷; и в этом смысле этот довод верно доказывает, что упомянутое выше единство не свойственно универсальной природе через себя. Во-вторых, *через себя* понимается как то, что имеется *абсолютно*, или *отдельно*²⁵⁸ [solitarie]; и говорится, что именно таким способом это единство свойственно природе, взятой самой по себе, или через себя, ибо эта природа в абсолютном рассмотрении, взятая отдельно, то есть как не имеющая дополнительных стягивающих, или индивидуирующих различий, постоянно обладает таким единством. И нет необходимости, чтобы нечто свойственное природе, взятой как сама по себе этим вторым способом, было свойственно ей также первым способом через себя, то есть внутренне и с необходимостью. В самом деле, многие предикаты, прежде всего отрицательные, могут быть свойственны понятой таким образом природе контингентно, например: *несуществование*, *невозникаемость* и *неуничтожимость*, *небытие белым или черным* и т. п., что свойственно общей природе лишь через индивидов. Итак,

сопряжение теории статусов с проблематикой «условного будущего» в рамках разработки теологического дискурса «среднего знания» у иезуитов, произошедшее фактически у Фонсеки и сразу после него, в будущем послужило основанием для выдвижения той новой онтологии «статусов объектов/вещей», которую создали в 30–40-е гг. XVII в. А. Перес и С. Искиердо и которая привела к существенной модификации доминирующей у иезуитов версии метафизики *суаресианского* образца. Об онтологии «статусов вещей» Переса и Искиердо см. статью Шмутца (Schmutz 2009).

256 Ср.: Фонсека, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus II, lib. V, cap. 28, q. 3, sect. 4 ad 2, а также: Фома Аквинский, *О сущем и сущности*, гл. 3. «Свойственное через себя» или «само по себе» — это предикаты, высказываемые о вещи первым и вторым способом «через себя», т. е. *необходимо* присущие ей (составляющие ее сущность) и *необходимо* внутренне связанные с ее сущностью (собственные свойства). Поскольку такие предикаты обладают необходимой присущностью, противоположные им предикаты не могут быть присущи вещи просто и абсолютно, т. е. ни в каком ее бытии (что означает также: ни в какое время ее бытия) или статусе. Ср. разъяснения в этом же параграфе и в п. 3 и 6 этого раздела ниже.

257 См.: Аристотель, *Вторая аналитика*, кн. I, гл. 4, 73a34–b3, ср.: *ibid.*, 73b16–24.

258 Ср. возражение Фонсеки истолкованию Авиценны и Фомы Каэтано: Фонсека, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus II, lib. V, cap. 28, q. 3, sect. 4 ad 2. См. однако также: Каэтан, *Super De ente et essentia*, cap. IV, concl. 3 sq., и q. 6, art. 5, ad 1 dub.

это ограниченное единство, состоящее в отрицании или в лишенности, свойственно природе, рассмотренной самой по себе и абсолютно, поскольку ей, как таковой, не присущи различия, коими она стягивается и разделяется. Однако это единство свойственно ей не через себя и не с необходимостью, ибо через посредство низших ступеней ей может быть свойственно противоположное.

3. *Опровержение предыдущего мнения.* — *Предикаты, свойственные природе, взятой отдельно, свойственны ей через себя в смысле «Второй аналитики» [posterioristice].* — *Порфирий.* — И, тем не менее, это мнение меня не убеждает, ибо (не говоря уже о том, что оно явно противоречит св. Фоме, трактат «О сущем и сущности», гл. 4²⁵⁹, и Каэтану, комментарий на эту главу²⁶⁰, и прочим авторитетным авторам, цитируемым и упоминаемым ниже, в выводе четвертом²⁶¹) я не вполне понимаю, что это может быть за единство, которое свойственно природе до интеллекта, однако никогда не может принадлежать ей в низших ступенях, то есть как существующей в единичных вещах. Ведь если это единство свойственно природе до интеллекта, оно, стало быть, реально; следовательно, оно может когда-то реально принадлежать самой природе; следовательно, необходимо, чтобы оно могло принадлежать ей в индивидах или в некоем индивиде, ибо ничто вообще не может быть свойственно природе реально, если оно не может принадлежать ей как существующей в некоем индивиде²⁶². Говорят, что такое единство реально свойственно природе

259 См.: Фома Аквинский, *О сущем и сущности*, гл. 3 (в современном издании глава 3 соответствует главе 4 старого издания).

260 См.: Каэтан, *Super De ente et essentia*, cap. IV, concl. 3 sq.

261 Поскольку в данном разделе вообще нет никаких выводов или заключений в строгом смысле, то наиболее вероятно, что Суарес имеет здесь в виду длинный список авторов (он упоминает в нем помимо Фомы и Каэтана: Аристотеля, Альберта Великого, Аверроэса, Капреола, Сонцината, Дуранда и Эгидия), который помещен в общем заключительном выводе в DM 6.5.1, иначе говоря, Суарес как бы начинает считать с данного 3 раздела (где нет выводов), считает далее три вывода в следующем 4 разделе, так что вывод в 5 разделе ниже оказывается по такому счету *четвертым*. Эта оговорка Суареса доказывает (иначе ее просто невозможно объяснить), что рассмотрение в DM 6.3–5 первоначально вообще не делилось на разделы, а представляло собой единый текст, примыкающий ко 2 разделу. В силу тесной связи всех этих последующих разделов со 2, в котором все обсуждение универсального единства начинается, правильнее было бы однако начинать считать заключения или выводы со 2 раздела выше (в котором их имеется два), так что последний вывод в 5 разделе был бы не четвертым, а *шестым*.

262 Способ аргументации Суареса здесь, будучи сам по себе весьма показательным для его метафизики, может быть изложен более полно следующим образом: поскольку все, что есть *до* деятельности интеллекта, реально, то единство, свойственное природе до интеллекта, должно быть неким *реальным* единством/свойством сущего; поскольку всякое реальное сущее должно иметь хотя бы *соотнесенность* с актуальным существованием (или упорядоченность) или *способность* к актуальному существованию, то это единство может быть реальным лишь, если оно имеет способность к существованию в *актуально существующей природе* вещи, но актуально существовать природа и свойственное ей реальное единство может лишь в некотором *индивиде* этой природы, поскольку только индивиды непосредственно способны существовать актуально (ср. сноски 10 и 82 выше); следовательно, это единство может быть *реально присуще* природе только, если оно

согласно бытию сущности, но не согласно бытию существования²⁶³; однако это выглядит невразумительным. В самом деле, как я сказал выше, в трактате о понятии сущего²⁶⁴, и вновь скажу ниже, при рассмотрении сущности и существования творений²⁶⁵, бытие сущности может мыслиться как реальное, только если оно хотя бы сообразно способности [aptitudine] включает в себя соотнесенность [ordinem] с существованием²⁶⁶. Следовательно, если это единство не может быть свойственно сущности как существующей, оно не свойственно ей и как способной существовать: ведь она не только существует, но и способна существовать лишь как индивидуальная. Следовательно, это единство никоим образом не свойственно ей реально. Это подтверждается тем, что любой предикат — как положительный, так и отрицательный — свойствен природе самой по себе, взятой отдельно, только если он свойствен ей в смысле «Второй

может быть присущим ей как существующей в некотором индивидуе, что противоречит исходному тезису Фонсеки об ограниченном единстве природы, присущем ей, поскольку она *предшествует* стяжению к индивидам. Таким образом, следуя Суаресу, можно полагать, что он уже здесь (хотя и в краткой форме) сводит аргументацию Фонсеки к противоречию, демонстрируя, что единство, о котором тот говорит, невозможно. Стоит лишь заметить, что, как нам представляется, сам Фонсека отнюдь не столь четко (как Суарес) мыслит границу между реальным и ментальным, по крайней мере, именно в вопросе, посвященном «единству отграничения», он не тематизирует специально *реальность* этого единства, хотя из последующего вопроса (см.: Фонсека, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus II, lib. V, cap. 28, q. 5, sect. 3) становится ясно, что он понимает его именно как *реальное* и присущее природе из «природы вещи».

- 263 Фонсека не говорит в данном контексте эксплицитно о присущности этого единства природе «согласно бытию сущности», хотя из его истолкования текстов Псевдо-Фомы Аквинского, Капреола и Сонцината, которым он подтверждает свое суждение о присущности единства природе, рассмотренной *абсолютно*, т. е. до ее стяжения к индивидам или до бытия мыслимой интеллектом, можно сделать такой вывод. Ср.: Фонсека, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus II, lib. V, cap. 28, q. 3, sect. 4 ad 2, а также сноски 253 и 255 выше. Однако, когда в следующем вопросе Фонсека эксплицитно касается проблемы бытия «способности быть во многом», присущей универсальной природе и служащей ближайшим фундаментом отграниченного единства, он встраивает данное понятие (способности) в свою теорию реальных модусов бытия, но не использует в рассмотрении понятие «бытия сущности», которое было нагружено «эссенциалистскими» коннотациями со времен критики Скотом теории «бытия сущности» Генриха Гентского. Ср.: Фонсека, *ibid.*, q. 4, sect. 2. О теории модусов у Фонсеки и Суареса см. статью Ст. Менна (Menn 1997). Критика и разбор понятия «бытия сущности» у Суареса содержатся в DM 31.2, особенно см.: DM 31.2.11.
- 264 «Трактатом о понятии сущего» Суарес называет важнейшее в «Метафизических Рассуждениях» II Рассуждение *De ratione essentiali seu conceptu entis* («О сущностном смысле или понятии сущего»), являющееся ядром и началом, определяющим все целое его метафизической науки. См. особенно: DM 2.4.14 и цитаты, приведенные в сноске 83 выше.
- 265 Этой теме посвящено ключевое для второй части метафизики Суареса (и второго тома DM), трактующей о делении сущего и особых смыслах частных сущих (т. е. бесконечного и конечных), XXXI Рассуждение *De essentia entis finiti ut tale est, et illius esse, eorumque distinctione* («О сущности конечного сущего как такового, о его бытии и об их дистинкции»).
- 266 См. цитату из DM 2.4.14 в сноске 83 выше, а также 2 раздел XXXI Рассуждения, особенно: DM 31.2.2, 31.2.10; и DM 31.12.45.

аналитики» через себя²⁶⁷, либо может быть свойствен индивидам. Но такое единство не свойственно природе самой по себе указанным способом предикации через себя, как признают сами наши противники²⁶⁸, и не может быть свойственно ей через индивидов, так как скорее противоречит ей как стянутой до индивидов. Более того, коль скоро природа берется в индивидах, она уже в силу одного этого рассматривается не через себя и отдельно; следовательно, это единство никоим образом не может быть свойственно ей первым способом через себя. Бóльшая посылка очевидна из Порфирия, гл. «Об общем»²⁶⁹, св. Фомы, Каэтана и прочих, в указанных местах. Это ясно из наведения²⁷⁰ также относительно отрицательных предикатов (ибо относительно положительных нет оснований для сомнения): в самом деле, *не быть белым или черным*, и т. д., свойственно человеку как таковому постольку, поскольку может быть свойственно некоторому индивиду человека как такового; и даже предикат несуществования, хотя он не может принадлежать человеку как таковому через некоего существующего индивида, свойствен ему, однако, постольку, поскольку либо какой-то из индивидов человеческой природы, либо все они не существуют. Основание этого заключается в том, что такие предикаты контингентны²⁷¹, а потому свойственны виду только через [ratione] индивидов.

4. *Ответ на возражение.* — Если кто-нибудь возразит, что имеются некоторые отрицательные предикаты, которые свойственны общей природе самой по себе, однако не свойственны индивидам — таковыми представляются, например, предикаты *не возникать*, *не уничтожаться* (ибо универсальной природе, взятой абсолютно, противоречит быть возникшей, или сотворенной, или даже существующей), — то следует ответить, что речь идет о софистиче-

267 То есть необходимо и внутренне (одним из двух способов «через себя») — либо как сущностный/чтойностный предикат, принадлежащий к определению чтойности вещи, либо как сущностное свойство, вытекающее из этой чтойности. См. место из Аристотеля в сноске 257 и разъяснение в сноске 256 выше.

268 То есть сам ФONSEКА, ср.: *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus II, lib. V, cap. 28, q. 3, sect. 4 ad 2.

269 Большая посылка состояла в том, что любой предикат свойствен природе, только если он свойствен ей либо как предикат, высказываемый «через себя» в смысле «Второй аналитики», либо как предикат, свойственный индивидам. Ср.: Порфирий, *Isagoge*, гл. «Об общности пяти звуков/терминов» (ed. Busse 1887, 13.10–21). В переводе Бозция этому соответствует текст гл. 6, п. 1–2.

270 То есть если аргументировать путем наведения — из частных случаев предикатов, а не демонстрировать из общего принципа. Поскольку ФONSEКА приводил в защиту своего суждения именно пример с отрицательными предикатами, Суарес дополнительно и специально разбирает именно способ их присущности видовой природе — здесь, а также в следующем 4 параграфе ниже.

271 Эти предикаты контингентны в общем или широком значении (в отличие от специального значения контингенции как «бытия зависимым или определенным свободным решением некой воли»), т. е. не-необходимы сущностно, иначе говоря, они из себя могут быть, а могут и не быть присущи виду — в противоположность сущностным или присущим ему «через себя» предикатам. Ср. также пояснения в п. 6 ниже.

ской эквивокации. В самом деле, у этих отрицаний может быть много смыслов²⁷². Первый смысл состоит в том, что абстрактная природа не может ни возникнуть, ни уничтожиться, ни быть, и в таком смысле эти отрицания истинны. Однако, если понять их правильно, в них речь идет о природе не самой по себе и взятой абсолютно, а о природе как обладающей неким статусом²⁷³, которым

272 Стандартное школьное решение некоторой проблемы, вызванной софистической ошибкой эквивокации, т. е. смешением (или неразличным употреблением в аргументации) нескольких различных значений термина или выражения, состоит в *разделении* этих значений или смыслов, что и делает здесь Суарес.

273 Следует заметить, что хотя термин «статус» сам по себе является достаточно древним (зафиксирован уже в XII в., например, у Абеляра и у Петра Ломбардского), именно в течение XVI в. он начинает все более широко использоваться во все более важных эпистемологических и метафизических контекстах, так что понятие «статуса» постепенно приобретает в схоластической философии большую значимость, замещая собой терминологический ряд, традиционно связанный с «бытием» (или модусами бытия). Можно отметить два важнейших (причем связанных друг с другом) традиционных контекста, в которых данное понятие становится инструментом метафизического анализа: обсуждение способов рассмотрения универсального/общей природы и обсуждение потенциального/актуального/объективного способа бытия. Традиционная теория «тройного способа рассмотрения» природы или сущности восходит к Авиценне (см. об этом работы А. Бэка: Bäck 1996, Bäck 2013) и получила свое классическое оформление у Фомы Аквинского (ср. сноску 75 выше, а также цитаты в сноске 283 ниже). Дунс Скот также использует понятие «способ понимания», хотя и атрибутирует — в отличие от Фомы — природе/чтойности согласно ее первому содержанию некое «реальное бытие» и «первую существенность» (ср.: *Ординация II, dist. 3, q. 1, n. 32–34*). И еще у двух виднейших томистов конца XV — начала XVI вв. — Сонцината и Казтана речь в данном контексте по-прежнему идет о способах *рассмотрения/обозначения* (абсолютном/самой по себе и согласно бытию) и способах *бытия* (в индивидах и в интеллекте), ср. сноски 22 и 260 выше. Однако уже у Фонсеки обсуждение «общепринятого тройного рассмотрения общей природы/универсальных вещей» основывается на понятии «статуса», см.: *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis, Tomus II, lib. V, cap. 28, q. 3, sect. 4 ad 2*: «Относительно чего [т. е. тройного рассмотрения] должно заметить, что из трех тех статусов, в которых рассматривается общая природа, а именно: либо абсолютно, либо поскольку она стянута, либо поскольку она абстрагирована/отвлечена от стягивающих ее [индивидуальных различий], первый обычно называется статусом сущности, второй — статусом реального существования, а третий — статусом объективного существования в интеллекте...». Несмотря на очевидную и подчеркнутую самим Фонсекой преемственность с традиционной метафизикой, важно отметить, что так используемое понятие «статуса» дает здесь возможность *общим образом* описывать все три «статуса» вещей вообще, абстрагируясь при необходимости и от обязательной привязки к интеллекту (его «рассмотрению»), и от референции к некоторому «бытию/существованию» (причем именно *первый* статус, который вскоре начнут именовать «чтойностным», вызывал особые затруднения в рамках традиционной схематики: нельзя было утверждать, что он просто является продуктом деятельности интеллекта, поскольку это слишком сближало его с «объективным бытием», а с другой стороны, недопустимо было приписывать ему и некое особое «бытие сущности», потому что использование этого понятия рассматривалось как имплицитное указание на тенденцию к платонизму или (что гораздо хуже) к виклефианству (ср. сноски 148 и 263 выше)). Как представляется, именно эта *общность* и *нейтральность* понятия «статуса» (наряду с отмеченным выше (ср. сноску 255) пересечением с теологической проблематикой в понятии «обусловленного статуса») послужила основным мотивом для все более широкого использования этого понятия как в метафизике, так и в теологии иезуитов в первой трети XVII в. (многочисленные примеры использования у «коимбрских» иезуитов, Уртадо де Мендоса, Х. де Луго,

она может обладать только через интеллект: ведь никакая природа не бывает таким образом абстрактной и отдельной в реальности [realiter], но только в интеллектуальном рассмотрении, и указанное отрицание приписывается ей как рассматриваемой таким образом. Поэтому неудивительно, что оно не свойственно ей в индивидах: ведь через существование в индивидах разрушается тот статус, на основании которого природе свойственно это отрицание. Стало быть, если нужно сопоставлять указанное отграниченное единство с этими отрицаниями, отсюда скорее следует, что оно свойственно природе лишь постольку, поскольку она подлежит операции абстрагирующего и отграничивающего ее интеллекта.

Другой смысл этих отрицаний состоит в том, что общая природа не возникает и не уничтожается в абсолютном смысле. Но это можно понять либо так, что она вообще никоим образом не возникает, а это ложно, ибо, по меньшей мере, вторичным образом она возникает и существует в индивидах. Либо это можно понять так, что она не возникает первым способом через себя, но возникает через индивидов, и это будет истинным; однако то же самое можно сказать и о природе, существующей в индивидах: именно так, как Аристотель говорит²⁷⁴, что вторые субстанции существуют в первых и на основании первых, а значит, не первым способом через себя. А стало быть, отрицание, понятое в этом смысле, свойственно природе не контингентно, а через себя и с необходимостью; и наоборот, *возникать* и *быть* первым способом через себя свойственно индивидам²⁷⁵, если вообще должно быть чему-то

Арриаги и др. см.: Schmutz 2003, 402–405), что привело далее к созданию новых версий метафизики у А. Переса и Искиердо, причем последний эксплицитно полагает понятие «статуса объекта/вещи» в качестве основания своей онтологии объектов человеческого интеллекта (см.: Искиердо, *Pharus scientiarum*, Praefatio). Что касается Суареса, то в метафизике он использует понятие «статуса» еще достаточно редко, связывая его главным образом со «способами бытия» — потенциальным и актуальным (ср.: DM 2.4.12 и DM 31.3.7), либо более традиционно — с «бытием в индивидах/в интеллекте» (ср. п. 6 здесь же ниже и DM 31.2.10). Пример использования понятия статуса в *скотистской* метафизике XVII в. см. у Мистри, *Disputationes ad mentem Scoti in XII libros Metaphysicorum*, Pars Posterior, disp. IX, q. 6, n. 130.

274 Ср. соответствующие места из Аристотеля, указанные в сносках 81 и 132 выше.

275 Предикат «быть» имеет здесь значение «*существовать актуально*» или «быть способным к актуальному существованию», т. е. равен по значению «быть реальным сущим», а предикат «возникать» означает «быть термином/границей для действия действующей или производящей причины». Утверждение, что эти предикаты в указанном смысле присущи первым способом через себя (т. е. сущностно) именно индивидам, есть не что иное, как другой способ высказать положение из V Рассуждения о том, что всякая актуально существующая в вещи сущность необходимо должна быть индивидуальной или единичной, см.: DM 5.1.4 и DM 5.2.12, а также цитаты из них в сносках 10 и 82 выше. Естественно, следует уточнить, что «быть» может быть сущностным предикатом сущего как такового лишь в смысле «быть способным к существованию», поскольку «быть актуально» присуще как сущностный предикат только одному-единственному *бесконечному* индивиду, т. е. Богу. Соответственно, предикат «возникать», наоборот, может считаться сущностным лишь в отношении конечного сущего как такового, поскольку бесконечному сущему из себя противоречит бытие возможным объектом некоторой производящей

свойственно. Следовательно, любые контингентные предикаты, в том числе отрицательные, свойственны общим природам либо через индивидов, либо в самих индивидах, либо на основании статуса, которым эти природы обладают в интеллекте.

5. Наконец, я аргументирую против названного мнения [Фонсеки] следующим образом: общая природа отличается от индивидов не *из природы вещи*, но только через интеллект²⁷⁶; следовательно, она может сама по себе обладать неким единством, коим не обладает в индивидах, только через интеллект. Бóльшая посылка доказана неоднократно; вывод доказывается. Во-первых, тем, что реальное единое следует за сущим; следовательно, если природа сама по себе не обладает существенностью, отличной от существенности индивидов, она не может обладать и реальным единством, отличным от единства индивидов; следовательно, она не может обладать от себя никаким единством, которым не обладает в индивидах, а любое иное единство имеется через интеллект. Во-вторых, тот же вывод²⁷⁷ доказывается, исходя из самих терминов, которыми пользуется это другое мнение. В самом деле, в нем это единство называется «единством *отграничения*»²⁷⁸; если, стало быть, отграничение существует не в вещи, то и природе оно свойственно не самой по себе,

потенции. Кроме этого, атрибут «сущностный» по отношению к предикату имеет здесь не обычный эпистемологический характер, описанный Аристотелем во «Второй аналитике» (кн. I, гл. 4, 73a34–b24), но именно *трансцендентальный*, ср.: DM 2.4.13–14.

276 См.: DM 5.2.9 и DM 5.2.16, а также цитаты из них, приведенные в сноске 29 выше. Ср. также сноски 39 и 74 выше.

277 Тот же вывод: «следовательно, общая природа может сама по себе обладать неким единством, коим не обладает в индивидах, только через интеллект». Первое доказательство см. в предыдущем предложении.

278 Фонсека обозначает собственное единство универсальных вещей особым термином — «единство отграничения» или отграниченное единство (*unitas praecisionis*), см. цитату в сноске 247 выше. Стоит заметить, что если для Суареса отграничение (как и стяжение) по преимуществу означает *понятийную* абстракцию или шире — дистинкцию (ср. сноску 182 выше), то для Фонсеки *отграничение* по большей части означает некоторую *дистинкцию из природы вещи*, до всякой операции интеллекта, более того, он бы оспорил не только вывод, который здесь доказывает Суарес, но прежде всего саму бóльшую посылку, из которой Суарес делает свой вывод выше, поскольку Фонсека — в противоположность Суаресу — полагает, что природа отличается от индивидов именно *из природы вещи*, а не только лишь ментально. Поэтому для него и реальное «единство отграничения» присуще универсальной природе реально (хотя и лишь потенциально). Многие черты метафизической теории конечного сущего Фонсеки выказывают гораздо бóльшую близость его позиции к скотистской онтологии и ее понятийным и эпистемологическим инструментам, чем наблюдается в метафизике Суареса. В особенности это касается использования *формальной дистинкции из природы вещи* в обсуждении конституции конечного сущего. См.: Фонсека, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus II, lib. V, cap. 6, q. 3, sect. 2 in fine; *ibid.*, q. 6, sect. 2, а также особенно: *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus III, lib. VII, cap. 12, q. un., sect. 12–14 (поскольку том III был завершен Фонсекой уже после выхода в свет «Метафизических Рассуждений» Суареса, хотя и опубликован лишь посмертно в 1604 г., он успел добавить в него ряд ответных опровержений на аргументы Суареса, см.: *ibid.*, sect. 13).

а только через интеллект; также и единство не может быть свойственно природе самой по себе, независимо от интеллекта. Более того, если рассматривать это надлежащим образом, то в силу самого обстоятельства, что природа называется *самой по себе* в указанном выше смысле²⁷⁹, здесь подразумевается операция интеллекта, ибо природа ограничивается, то есть отделяется от всех индивидуальных отличий, лишь действием интеллекта²⁸⁰. Отсюда следует, что все свойственное природе, взятой как сама по себе, в собственном смысле и особенно на основании того состояния [conditionis], или статуса, который раскрывается этой частицей «*сама по себе*» в указанном смысле, свойственно ей через интеллект. Но именно таково это единство, как было показано²⁸¹.

6. *Защита св. Фомы от превратного толкования.* — И отсюда заодно становится понятным, что св. Фома, Каэтан и другие не допускают никакой эквивокации (как думал²⁸² Фонсека), когда говорят, что все свойственное природе *самой по себе* или *через себя* свойственно ей как существующей в индивидах: ведь все, что свойственно чему-либо через себя, свойственно ему всегда. В самом деле, [выражение] *через себя* понимается ими всюду в одном и том же смысле, то есть в смысле «Второй Аналитики», как его и следует понимать на самом деле. И сходным образом, когда те же авторы²⁸³ различают три

279 То есть во втором из указанных Фонсекой смыслов — *абсолютно* или *отдельно* рассмотренная, ср. п. 2 (рядом со сноской 258), а также п. 4 здесь же выше.

280 Многократно повторенный тезис Суареса о лишь ментальной дистинкции или отграничении природы от индивидуальных отличий, ср.: DM 5.2.9–16 и DM 5.2.31–34 и сноски 29 и 39 выше.

281 Согласно Суаресу, это было только что прямо доказано двумя аргументами в данном 5 параграфе, а также отчасти разъяснено в п. 3 и 4 выше.

282 Следует отметить, что Фонсека открыто обвиняет в том, что тот не замечает эквивокации в выражении «само по себе» / «через себя», лишь Каэтана, но не истолковываемых последним Фому Аквинского или Авиценну. Ср.: *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus II, lib. V, cap. 28, q. 3, sect. 4 ad 2.

283 Автором теории «тройного рассмотрения» природы/сущности был Авиценна (в латинском переводе его «Логики» используется термин *respectus* — три «способа/аспекта рассмотрения» или «отношения сущности» к чему-то иному), однако для последующей схоластической традиции наиболее авторитетной оказалась трактовка этой теории у Фомы Аквинского (Скот, безусловно опираясь на Авиценну, оригинально использует его понятия в обсуждении собственных проблем, которые уже достаточно далеки от затруднений самого Авиценны), см. следующие важнейшие места у Фомы: *О сущем и сущности*, гл. 3: «Природа же или сущность, взятая таким образом, может рассматриваться двояко. Одним способом — согласно собственному объективному содержанию (*rationem*), и это — ее абсолютное рассмотрение... Другим способом она рассматривается согласно бытию, которым она обладает в том или в этом [сущем]... Но эта природа имеет двойное бытие: одно — в единичных [вещах], а другое — в душе... Следовательно, ясно, что абсолютно рассмотренная природа человека отвлекается от любого бытия...»; *Quodlibet* VIII, q. 1, art. 1 со: «Должно сказать, что согласно Авиценне, в его «Метафизике», имеется тройное рассмотрение некоторой природы. Одно — поскольку она рассматривается согласно тому бытию, которое имеет в единичных вещах, как, например, природа камня в этом камне или в том камне. Другое же рассмотрение некоторой природы — это рассмотрение ее согласно ее мыслимому бытию, таким образом, как природа камня рассматривается, поскольку она

способа, какими нечто свойственно природе, а именно, как существующей в индивидах, как пребывающей в интеллекте и как самой по себе, то в том же самом смысле они понимают и это *само по себе*: как то, что подобает природе *через себя* и изнутри, а не на основании некоего статуса стяженности, либо отграниченности или абстракции. Ибо они предполагают (и мы показали²⁸⁴, что это истинно), что ничто не может быть свойственно природе как таковой ближайшим и непосредственным образом, если оно также не свойственно ей *через себя*. И наоборот, все, что свойственно общей природе контингентно, свойственно ей на основании статуса индивидуации, коим она обладает в вещи, или же на основании статуса отделенности, коим она обладает *через интеллект*. Отсюда, чтобы с еще большей очевидностью устранить эквивокацию²⁸⁵,

есть в интеллекте. А третье — это абсолютное рассмотрение природы, поскольку она отвлекается и от того, и от другого бытия; согласно такому рассмотрению природа камня или чего угодно иного рассматривается только лишь относительно того, что присуще такой природе *через себя* (*per se*); *De potentia*, q. 5, art. 9, ad 16: «...универсальное может рассматриваться трояким способом... Одним способом универсальная природа может рассматриваться согласно тому, что она отвлекается от любого бытия... Другим способом она может рассматриваться согласно бытию, которое она имеет в единичных вещах... Третьим способом — согласно бытию, которое она имеет в интеллекте...». Ср. Казтан, *Super De ente et essentia*, cap. IV, concl. 3 sq.: «Natura per modum totius significata, secundum naturam seu rationem propriam, vel secundum se, idem sonat quod natura considerata secundum eas conditiones, sive ea praedicata, quae conveniunt sibi ex sua definitione, seu in primo modo dicendi per se» («Природа, обозначенная как целое, согласно природе или собственному смыслу, либо сама по себе, означает то же, что и природа, рассмотренная согласно тем условиям, или согласно тем предикатам, которые присущи ей из ее собственного определения, то есть первым способом предикации *через себя*»). См. также сноску 22 выше.

284 Скорее Суарес показывает это чуть ниже в данном параграфе. Ср., тем не менее, п. 3 здесь же выше.

285 Эквивокация заключается в «предикате, свойственном природе самой по себе», но Суарес понимает ее *иначе*, чем Фонсека: если Фонсека различает в «самом по себе» предикаты сущностные/необходимые (высказываемые первым способом *через себя*) и предикаты, присущие природе исключительно в силу ее *предшествования* собственному стяжению к индивидам, т. е. *до/отдельно* от любого существования, то Суарес разделяет в «непосредственно присущем природе самой по себе предикате» (который противоположен любому контингентному для природы предикату, присущему ей *опосредованно* — через присущность какому-либо ее индивиду) два значения: предикаты, принадлежащие природе на основании ее «формального объективного смысла», т. е. в точном и собственном значении «сущностные предикаты *через себя*», составляющие традиционное определение *чтойности*, а с другой стороны, предикаты, свойственные природе вообще только на основании *статуса отграниченности*, которым наделяет ее интеллект. Нужда в подобном разделении показывает, на наш взгляд, не только и не столько критический потенциал понятийного анализа Суареса, сколько смещение границы между сущностным и реальным в сферу объективного: принципиально Суарес разделяет индивидуальные вещи и объективность/понимаемость, но в сфере объективности выделяются два значения — общих объективных понятий/реальных сущностей и деноминаций (или неких *сопровождающих* характеристик), необходимо присущих реальным сущностям, поскольку они обладают объективным бытием, т. е. являются мыслимыми интеллектом (или согласно самому статусу отграничения/отвлечения в интеллекте), причем чистое «сущее разума» как бы заранее выводится за пределы метафизического рассмотрения, будучи отправлено в «ссылку» в последнее LIV Рассуждение.

можно сказать, что любой предикат, который непосредственно (если можно так выразиться), то есть не в силу индивидов, предикцируется общей природе, свойствен ей самой по себе. Но эти предикаты могут быть двух видов. Одни подобают природе как отграничено [praecise] имеющей такой-то формальный смысл²⁸⁶, например: *быть разумным животным* и, следовательно, *быть способным смеяться*, *быть способным удивляться*, и т. д. И такие предикаты называются в наиболее собственном смысле принадлежащими природе самой по себе и через себя, то есть в точности [praecise] из-за того, что она есть именно такая природа. Именно в этом смысле св. Фома²⁸⁷ и другие ведут речь о природе самой по себе, когда отличают ее от ее двойственного статуса²⁸⁸, то есть от бытия в индивидах или в интеллекте, и поэтому они правильно заключают, что все таким образом подобающее природе самой по себе подобает ей, где бы и каким бы способом она ни существовала.

О других же предикатах можно сказать, что они свойственны природе самой по себе, то есть взятой в общем [in communi], но не на основании самой природы, а на основании той ее отграниченности и отделенности, которую описывает эта частица: *сама по себе*. Такое рассмотрение природы совпадает²⁸⁹ со статусом, каким природа обладает через интеллект, а такие предикаты, сходным образом, совпадают с атрибутами, свойственными этой природе на основании этого статуса; в противном случае пришлось бы добавить четвертый способ рассмотрения природы, помимо трех изложенных выше, что было бы неслыханным. Следовательно, коль скоро отграниченное единство называется свойственным природе самой по себе, но не в силу того, что она есть

286 Под «формальным смыслом» (*ratio formalis*) здесь имеется в виду сама сущность или чтойность вещи, схваченная и артикулированная в определении, либо любой сущностный предикат как конституирующий эту сущность необходимый элемент. Ср. сноски 61 и 72 выше.

287 См. сноску 283 выше.

288 Примечательно, что Суарес намеренно избегает атрибутировать сущностным объективным понятиям/формальным смыслам некий особый статус *бытия*: с одной стороны, это согласуется с традиционным отвлечением абсолютно рассмотренной сущности от любого бытия, однако, с другой, видимо, показывает его нежелание четко определить их онтологическую «позицию» — в индивидах или в интеллекте. Соответственно, и *потенциальный* статус, ассоциируемый Фонсекой и некоторыми скотистами с реальными природами как таковыми, сводится Суаресом либо к актуальному бытию *вещи* (или к виртуальному в реальной причине), либо — к исключительной *мыслимости*, а в случае крайней необходимости указать, чем же отличается чисто мыслимое от мыслимого *реального/сущего*, Суарес прибегает к *объективной истине* условной пропозиции, причем его объяснение начинает напоминать «круговое», см.: DM 31.12.45–46.

289 В этом *совпадении*, как представляется, состоит радикальное отличие позиции Суареса как от традиционной томистской теории «абсолютного рассмотрения природы», так и от скотистской теории «реальной общей природы/сущности», так и, наконец, от обсуждения Фонсеки, пытающегося разрешить некоторые проблемы, вытекающие из скотистской теории, учитывая возражения и понятийность обновленного томизма Казтана, а именно: ввести дополнительное отграниченное единство природы помимо формального как сообщаемого индивидам, обеспечив тем самым основание универсальности иным образом, чем это делает Суарес.

вот такая природа, а в точности из-за того, что она берется и рассматривается сама по себе, то выглядит вполне убедительным, что это единство свойственно природе лишь согласно статусу, присущему ей в интеллекте.

7. В-третьих²⁹⁰, тот же вывод в главном аргументе²⁹¹ более основательно доказывается и разъясняется тем, что актуально существующая природа не отличается *из природы вещи* от индивида, и поэтому, как таковая, не может обладать противоречащим индивидуации реальным единством, а общее единство было бы таковым. Но общая природа, взятая в качестве возможной, или согласно бытию сущности [esse essentiae], тоже не отличается *из природы вещи* от индивидов, равным образом взятых в возможном бытии, или согласно бытию индивидуальной сущности. Следовательно, на том же основании такой природе, взятой как сама по себе и прежде интеллекта, не может быть свойственно никакое единство, противоречащее индивидуальному единству, а названное отграниченное, или численное общее единство было бы таковым. Бóльшая посылка очевидна из сказанного²⁹² и не отрицается другими авторами. Меньшая посылка легко доказывается, ибо соотношение возможных вещей между собой — то же, что между существующими вещами: ведь существуют или возникают лишь те вещи, которые возможны²⁹³. Точно

290 Первое и второе доказательство представлены в п. 5 выше.

291 См. главный аргумент в начале п. 5 выше, ср. также сноску 277 выше.

292 Ср. начало п. 5 и места, указанные в сноске 276 выше, а также разъяснения Суареса в п. 3 здесь же выше.

293 Суарес аргументирует здесь на основании своего принципа *негативного тождества* реальной сущности и актуально существующей сущности, из чего следует фундаментальное *соответствие* сущностных связей в потенциальном или объективном «бытии» и в актуальном существовании. Иначе говоря, если человеку сущностью присуще «быть разумным» или «способным к смеху», то всякий когда-либо актуально существующий человек будет необходимо конституирован этими предикатами, и абсолютно невозможно, чтобы нечто, противоречащее возможной сущности человека, например, «бытие неразумным», когда-либо актуально существовало как «элемент» актуально существующей человеческой сущности. Тем не менее, из тезиса, что актуально существует лишь реально возможное, вовсе не следует, что истинно обратное, т. е. что реально возможным является лишь то, что когда-либо было, есть или будет актуально существующим (в противном случае — была бы устранена свобода решения творящей воли Бога, а также и контингентность актуального бытия тварей). Многочисленные примеры широкого использования Суаресом пропорций между возможным/лишь сущностным и актуальным/существующим см. в XXXI Рассуждении: DM 31.6.1; DM 31.11.9, 31.11.17, 31.11.26; DM 31.13.19. Стоит также отметить, что именно в отношении «общей природы как таковой» Суарес специально исключает *реальную возможность* ее существования как отвлеченной/отграниченной от бытия стянутой или индивидуированной, иначе говоря, общая природа *может существовать* как реальное сущее лишь *посредством* той индивидуальной вещи, в которой она *актуально* существует, будучи стянутой и сделанной *единичной природой*, ср. в особенности недвусмысленное в своей отчетливости разъяснение в DM 31.11.3: «Potest quidem concipi natura communis abstracta ab individuis; tamen ut sic non potest concipi actu existens, nisi ex errore concipiatur, vel tamquam aliquid imaginabile, non vero ut aliquid possibile, et, quamvis possit concipi ut apta ad existendum, non tamen ut immediate et secundum se habens talem ordinem ad esse, sed mediante individuo in quo existit. Quo fit ut non possit

так же возможная человеческая природа обладает той же сущностью, какую имеет, когда существует; следовательно, если человеческая природа как таковая, когда она актуально существует, не отличается *из природы вещи* от той или этой человеческой природы, то и человеческая природа как возможная не отличается *из природы вещи* от той или этой возможной человеческой природы. Более того: собственно говоря, человеческая природа возможна лишь постольку, поскольку возможны те или другие индивидуальные человеческие природы, подобно тому, как человеческая природа существует лишь постольку, поскольку существует индивидуальная человеческая природа. А вывод доказывается на том же основании и тем же соотношением: в самом деле, возможная человеческая природа не отличается от той или этой человеческой природы [humanitate] реально и помимо интеллекта; следовательно, ей не могут быть свойственны противоречащие друг другу модусы единства. И это подтверждается: ведь если это единство свойственно природе прежде интеллекта, то какой природе, спрашиваю я, оно свойственно? Единичной? Нет, что самоочевидно, и что подтверждают²⁹⁴ они сами. Общей, поскольку она общая? Тоже нет, ибо никакой такой природы, даже возможной, нет помимо операции интеллекта. Природе как таковой, без каких-либо добавлений, пусть даже со стороны интеллекта? Тоже нет, ибо природа как таковая обладает только формальным единством, которое сообщается индивидам и умножается

concupi existentia actualis et in re ipsa exercita ut actuans immediate naturam communem ut sic, sed solum ut contractam et factam individuum. Probat, quia natura communis, praecisa individuatione, non est proxime capax existentiae; immo, secundum illum statum repugnat ei actualis existentia; ergo, concipiendo existentiam ut actum essentiae, non potest secundum rationem concipi ut habens habitudinem immediatam ad naturam communem ut communem, sed solum ad rem individuum, ad communem vero solum ut facta est singularis in re individua» («Хотя общая природа и может схватываться отвлеченной от индивидов, но как таковая она не может быть мыслима как актуально существующая, кроме как ошибочно, либо как нечто воображаемое, а не как нечто возможное. И хотя ее и можно мыслить как способную к существованию, однако не как обладающую такой соотносительностью с бытием непосредственным образом и поскольку она [мыслится] сама по себе, но лишь опосредованно тем индивидом, в котором она существует. Из чего следует, что актуальное и исполненное в самой вещи существование не может мыслиться как делающее актуальной непосредственно общую природу как таковую, но только лишь как стянутую и уже сделанную индивидуальной. Это доказывается: ибо общая природа, отграниченно от индивидуации, ближайшим образом не способна к существованию, — более того, согласно этому статусу [отграничения или отвлечения] ей противоборствует актуальное существование. Следовательно, понимая существование как акт сущности, мы не можем даже согласно понятию мыслить его как имеющее непосредственную отнесенность к общей природе, поскольку она общая, но только лишь к индивидуальной вещи, — к общей же только постольку, поскольку она была сделана/создана единичной в некой индивидуальной вещи»). Из этого места, как и из непосредственно идущего далее изложения в данном параграфе настоящего Рассуждения (ср.: «собственно говоря, человеческая природа возможна лишь постольку, поскольку возможны те или другие индивидуальные человеческие природы»), как кажется, ясно следует, что для Суареса реальна лишь *индивидуальная* природа, что снова ставит под некоторое сомнение собственную *реальность* основания *универсального* единства, мыслимого интеллектом.

294 Ср. цитаты из Фонсеки в сносках 244, 247, 248, 253 выше.

в них²⁹⁵. Следовательно, в отвлечении от интеллекта у такого единства не может быть никакого адекватного субъекта и основания.

8. *Опровергается основание противоположного мнения.* — Итак, на затруднение²⁹⁶ мы отвечаем отрицанием принятого в нем допущения, а именно, того, что, например, человеческая природа из себя обладает неким единством, отличным от формального единства. В самом деле, это возражение исходит из ложного принципа²⁹⁷: якобы видовая природа из себя отграничена от индивидов неким реальным отграничением, свойственным ей *из природы вещи*; тогда как на самом деле она отграничивается лишь интеллектом, который абстрагирует и схватывает общую природу помимо индивидов. И хотя основание²⁹⁸ такого отграничения заключено в самой природе, оно представляет собой не что иное, как формальное единство, которое умножается в индивидах и пребывает в них через тождество. В указанном возражении представляется ложным и другое, а именно, допущение, согласно которому, например, видовая природа в порядке природы первее индивидов²⁹⁹ и обладает, как таковая, указанным отграниченным, или численным общим единством. Ведь если говорить о реальном первенстве³⁰⁰, то есть основанном на некой реальной

295 См.: DM 6.2.10, что касается позиции Фонсеки ср. однако: *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus II, lib. V, cap. 28, q. 3, sect. 4 ad 2 (тезис о «двойном единстве», которое присуще абсолютно рассмотренным общим природам — формальному и собственному численному единству отграничения общих/универсальных природ), а также сноску 246 выше.

296 Ср. формулировку первоначального затруднения или возражения в начале DM 6.3.1 выше.

297 Ложность этого принципа была, согласно Суаресу, детально продемонстрирована им в V Рассуждении и не раз упоминалась в настоящем Рассуждении выше. См.: DM 5.2.9–16, 5.2.31–34; DM 6.1.2, 6.1.10, а также сноски 29, 39 и 74 выше.

298 О формальном единстве как *основании* в вещи для отграничения интеллектом универсального единства см.: DM 6.2.10, 6.2.13–14 выше, DM 6.3.11 ниже, а также сноски 145 и 218 выше.

299 Ср.: Фонсека, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus II, lib. V, cap. 28, q. 3, sect. 4 ad 2, а также сноску 244 выше.

300 В «Метафизических Рассуждениях» Суареса нет специального трактата о «первенстве» и его модусах. Тем не менее, на основании его краткого изложения в «Указателе мест Метафизики Аристотеля» (кн. V, гл. 11), который был приложен к сочинению, можно восстановить важнейшие черты понимания «первенства» Суаресом. Общим образом *первенство* само по себе состоит по Суаресу в некоторой упорядоченной соотношенности (*habitudo*) или отношении порядка между теми сущими, которые «именуются» как первое и последующее, и основывается на некотором состоянии этих сопоставляемых друг с другом сущих. Из аристотелевского перечисления разных способов первенства Суарес делает вывод, что «отношение первенства само по себе не является реальным, потому что часто приписывается таким [сущим], которые реально не различаются друг от друга». Что не исключает, тем не менее, что иногда оно совпадает с некоторым *реальным* отношением. Иначе говоря, иногда первенство имеет основание в природе вещи, а иногда лишь в «человеческой оценке или обозначении». Из этого следует, что для первенства как такового не требуется реальное отношение, но поскольку иногда отношение первенства совпадает с (или основывается на) некоторым другим *реальным* отношением, оно также может быть реальным. При этом *главным примером реального первенства* для

причинности, или отношении [habitudine], либо реальном порядке, то это неверно: как потому, что где нет дистинкции *из природы вещи*, не может быть и реального порядка или причинности; так и потому, что такое первенство немислимо — ни в порядке существования, ни в бытии сущности. Первое явствует: если здесь и есть какой-то порядок, то скорее видовая природа существует потому, что существует некий ее индивид, как говорит Аристотель³⁰¹ применительно к первым и вторым субстанциям. Второе явствует, потому что бытие сущности [esse essentiae], отграниченное от существования, есть не что иное, как существенность вещи [entitas rei] в возможном бытии, что будет показано ниже³⁰². Но мы доказали³⁰³, что и таким способом универсальное возможно на

Суареса оказывается первенство, основанное на *реальной причинности* (отношении причины и эффекта). Кроме того, Суарес отмечает, что у «первенства» нет *единого* понятия или основного обозначаемого, к которому через аналогию восходили бы все иные значения термина, что, в частности, объясняет, почему оно может быть как реальным, так и лишь ментальным отношением. Это же объясняет и тот факт, что Суарес не дает однозначного разделения первенства на его модусы/виды. Суарес, по-видимому, пользуется более-менее традиционным списком «первенств» (который основывался на перечислении Аристотеля в 12 гл. «Категорий» и в 11 гл. V кн. «Метафизики») и упоминает следующие модусы: первенство длительности или времени (одно предшествует другому, т. е. существует прежде другого), первенство происхождения/зависимости или причинности, первенство совершенства или достоинства, первенство согласно следованию в субсистировании, наконец, первенство познания или понятия/смысла (*rationis*) (оно же иногда — первенство разума или ментальное). Иногда второе, третье и четвертое первенства объединялись под названием «первенство *природы*», тогда оставались лишь три модуса: первенство по времени, по природе и по познанию. Из-за описанной выше эквивокации в термине и вариативности описания условий для упорядоченности в отношении между первым и последующим характеристика первенств по их реальности или ментальности оказывается проблематичной, причем наибольшее затруднение вызывает именно упоминаемое далее «первенство согласно следованию в субсистировании», иногда также именуемое «первенством необращаемости» (Искиердо позже переименует его в «первенство не-обобщенной связности»), поскольку оно иногда относится к чисто ментальному первенству, а иногда, наоборот, причисляется к первенству природы и сближается с не/зависимостью в *существовании*. Если считать, как явно делает в данном параграфе Суарес, что для реального первенства/порядка необходима дистинкция *из природы вещи* между первым и последующим, а дистинкцию понимать строго как *реальную* в смысле VII Рассуждения, то единственным *реальным первенством* может быть первенство *причины* по отношению к причиненному, но рассматривать таким образом общую природу и индивиды, согласно Суаресу, невозможно и абсурдно, поскольку они не различаются из природы вещи. Более того, поскольку природа как таковая может быть абстрагирована от индивидуальной природы лишь операцией интеллекта, то они вообще не могут быть упорядочены в отношении зависимости субсистирования (природа как таковая существует на *основании* того, что существует индивидуальная природа, которая независима, а потому обладает первенством) без того, чтобы тут же в рассмотрении не появился порядок познания/понимания, поскольку именно в нашем познании индивид оказывается объективно понятым реальным основанием, без которого невозможно существование «видовой природы».

301 Ср. места, указанные в сносках 81 и 132 выше.

302 То есть в XXXI Рассуждении, ср. особенно: DM 31.2.11; DM 31.3.6–8; DM 31.6.21–24, а также сноску 293 выше.

303 См. доказательство в п. 7 здесь же выше, особенно в доказательстве *меньшей* посылки, ср. также сноску 293 выше.

основании возможного единичного сущего. Если бытие сущности понять как чтойностные предикаты, взятые отграниченно и абстрагированные от индивидуирующих отличий, то такое бытие сущности включает в себя операцию разума, постигающего общее объективное содержание, в котором совпадают индивиды, абстрагированное от их собственных отличий. Если же взятая таким образом общая сущность называется первенствующей по природе не собственным и реальным первенством, а первенством в силу следования субсистирования³⁰⁴, то оно скорее представляет собой ментальное первенство³⁰⁵, ибо подразумевает понятие ума, абстрагирующее общее объективное содержание от единичных вещей. Поэтому быть первенствующим в таком смысле означает не что иное, как быть более универсальным. Но из такого первенства нельзя вывести никакого численного единства, которое было бы свойственно природе самой по себе, прежде индивидов и прежде любой операции интеллекта. Следовательно, такое единство имеется только через разум и через понятие ума, как было сказано нами в заключении³⁰⁶.

9. Но против сказанного³⁰⁷ можно возразить: универсальная природа как таковая не может быть названа, в аспекте своей универсальности, численно одной в силу внешнего именованя от формального понятия ума — иначе говоря, оттого, что она репрезентируется численно одним понятием. Следовательно, необходимо, чтобы она, как универсальная, называлась численно одной от некоторого другого единства, которое в самой природе предшествует этому понятию и репрезентируется через него; следовательно, такое единство свойственно природе из себя, а не через интеллект. Первая бóльшая

304 «Первенство в силу следования субсистирования» или необращаемости следования бытия восходит к описанию Аристотеля в «Категориях», см.: *Категории*, гл. 12, 14a29–35. Пример с одним и двумя, который приводит сам Аристотель (если есть два, то следует, что есть и одно, а если есть одно, не необходимо следует, что есть и два) и который восходит, видимо, к Платону, может быть истолкован многими и различными способами, в зависимости от того, что понимается под бытием, что — под следованием, и о каком «одном» вообще идет речь. Ко времени Суареса обычным стало описание посредством этого первенства именно первенства *универсального* по отношению к индивидуальному (или, точнее: высшего/более общего по отношению к низшему/менее общему). Например, имеет силу следование: Петр есть, следовательно, есть человек, но не наоборот — человек есть, следовательно, есть Петр. Но столь же обычным было мнение, что первенство более общего связано исключительно с порядком познания, поскольку именно в познании мы можем знать общее, не зная частного, так что в порядке познания универсальное не зависит от единичного, тогда как понятие единичного необходимо заключает в себе понятие универсального. Иначе говоря, первенство универсального/общего понимается здесь не как реальное первенство в бытии, но лишь как логическое первенство в *общности* предикатов, о чем и говорит в следующем предложении Суарес: первенствующее равно более универсальному/общему.

305 Так переведен латинский термин *prioritas rationis*. Ср. с этим также сноску 300 тут же выше.

306 Под заключением скорее всего понимается второе заключение во 2 разделе выше, см.: DM 6.2.13, ср. также: DM 6.2.15 и DM 6.3.5 выше.

307 То есть: сказанного о численном универсальном единстве природы в п. 8 тут же выше. Ср. с последующим также DM 6.2.12 выше.

посылка³⁰⁸ очевидна: во-первых, потому, что скорее понятие обладает единством от объекта, чем наоборот; следовательно, не потому объект един, что едино понятие, а наоборот³⁰⁹. Во-вторых, потому, что в противном случае одна и та же природа, представленная разными людьми в дистинктивных понятиях, оказалась бы численно многими универсалиями: ведь по умножении формы, придающей единство, умножится и единство. Но такое следствие откровенно ложно: мы же не скажем, что имеется численное множество человеческих видов, потому что человеческая природа репрезентируется во множестве понятий, или что имеется множество ликов Господа Христа, потому что он представлен во множестве образов. Следовательно, как множество понятий не придает универсальной природе множественности, так и единое понятие не придает единства, но предполагает его. Следовательно, единство, о коем мы говорим, не создается разумом, но свойственно природе из себя, поскольку она способна противостоять в качестве объекта [obijcibilis] множеству подобных понятий.

10. В ответ можно сказать: этим доказывается лишь то, что природе самой по себе свойственно формальное единство, предполагаемое понятием ума; и что на основании этого [формального единства], например, человеческая природа может обладать смыслом единого объекта³¹⁰ по отношению к понятию, которым она абстрагируется и отграничивается. А так как природа не умножается, несмотря на умножения формальных понятий одной и той же природы, то такое универсальное, как универсальное, в простом смысле не умножается по числу. Возражение: одного лишь формального единства недостаточно, чтобы конституировать такое исчисляемое универсальное, если не добавить к нему чего-то еще³¹¹, ибо такое [формальное] единство является общим для индивидуальных вещей и способно в них умножаться; следовательно, помимо формального, необходимо другое единство, от которого общая природа как таковая называлась бы одной по числу в качестве универсальной: ведь ничто не может именоваться одним по числу, кроме как от

308 Первой большей посылкой или первым antecedentом в аргументе-возражении в этом параграфе выше было: «универсальная природа как таковая не может быть названа, в аспекте своей универсальности, численно одной в силу внешнего именованя от формального понятия ума». Формальное понятие — это *акт понимания* интеллекта, см. сноски 146, ср. также сноски 145 и 226 выше.

309 Ср.: DM 6.1.4, 6.1.13; DM 6.2.13, а также сноски 51, 113 и 232 выше.

310 Именно таким образом могли аргументировать скотисты на основании дистинкции Скота между *реальным единством* общей природы, которое, будучи основанием для мыслимости природы, лишь потенциально универсально, и *актуально помысленным* интеллектом как «*один понимаемый объект*» универсальным единством природы в полном или собственном значении, если чуть приблизить их терминологию к суаресовской. Главным эпистемологическим требованием скотистской онтологии было сохранение точной адекватности между понимающим интеллектом и реальностью понимаемой вещи.

311 Ср. первое заключение предыдущего раздела в DM 6.2.10, а также разъяснения в DM 6.2.11–12 выше. Ср. однако также мнение Фонсеки, приведенное в сносках 246 и 247 выше.

единства, которое по своему понятию будет численным, а именно о нем идет речь в этом аргументе. Так, например, человеческая природа называется численно одним видом; следовательно, она не может обладать этим единством от своего формального единства как такового, потому что Петр обладает подобным формальным единством, но не является численно одним видом; следовательно, есть другое единство человеческой природы, несообщаемое индивидам, от которого вид именуется одним. Следовательно, либо вид обладает таким единством от понятия ума и, таким образом, это единство умножается по умножении понятий, что оспаривает приведенный довод³¹²; либо оно не создается понятием и, стало быть, свойственно природе из себя, как утверждалось в противоположном мнении³¹³. На это ответим, полнее разъясняя уже данный выше ответ³¹⁴: верно то, что формального единства недостаточно для единства универсальности, то есть для того, чтобы природа называлась численно одной универсалией. Необходимо также отграничение со стороны ума, в силу которого абстрагированной таким образом природе было бы свойственно некое несообщаемое индивидам единство. Это единство состоит в нераздельности, то есть несообщаемости множеству абстрагированных таким образом общих природ, вкупе со способностью сообщаться множеству стянутых, то есть индивидуальных природ³¹⁵. Однако такое отрицание, или несообщаемость, не умножается в природе даже по умножении числа формальных понятий, и поэтому нет необходимости в том, чтобы из-за множества различных по числу формальных понятий помысленная природа была множеством численно различных универсалий.

11. *Ответ.* — Итак, на приведенное возражение³¹⁶ формально ответим, отрицая первую большую посылку³¹⁷ в уже разъясненном смысле. На первое доказательство³¹⁸ ответим так: для единства формального понятия достаточно, чтобы со стороны объекта предполагалось фундаментальное единство объективного понятия, состоящее в подобии, или сходстве многих единичных вещей

312 См. п. 9 выше и особенно второе доказательство в нем же.

313 То есть в мнении Фонсеки о *единстве отграничения*, присущем универсальной природе *из себя*, в силу которого она может быть охарактеризована как *численно одна универсальная природа*. Ср.: DM 6.3.1 выше и примечания в сносках к нему.

314 Ответ см. в первых двух предложениях этого параграфа 10 выше.

315 Ср.: DM 6.2.11 выше, а также точное описание у Фонсеки «единства отграничения» как собственно привативной нераздельности универсальной природы, предполагающей (поскольку лишенность предполагает некий хабитус) способность к разделению на множество, см.: Фонсека, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus II, lib. V, cap. 28, q. 3, sect. 4 ad 2.

316 Возражение см. в начале п. 9 тут же выше.

317 См.: Фонсека, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus II, lib. V, cap. 28, q. 3, sect. 4 ad 2, а также сноску 308 выше.

318 Первое доказательство первой большей посылки в п. 9 выше состояло в том, что «скорее понятие обладает единством от объекта, чем наоборот; следовательно, не потому объект един, что едино понятие, а наоборот».

в формальном единстве³¹⁹. В самом деле, этого достаточно, чтобы интеллект своей собственной силой и действенностью мышления смог абстрагировать общее объективное понятие. Поэтому, что касается этого отграничения такого общего и универсального объекта, интеллект не предполагает свой объект готовым [non supponit obiectum suum], но создает его, вернее, привносит в него путем внешнего именованя этот статус отграниченности³²⁰. На второе же доказательство³²¹ ответим так: форма, от которой в собственном смысле природа именуется указанным образом единой, — это не само понятие ума, а отрицание несообщаемости³²² многим природам, обладающим указанной общностью. Такое отрицание основано на абстракции ума, но остается одним и тем

319 *Фундаментальным единством* объективного понятия, т. е. некоего мыслимого «коррелята» акта репрезентации универсальной природы, Суарес называет здесь то же самое, что выше было описано как фундаментальное (хотя и лишь потенциальное) подобие, лежащее в основании тождества формального смысла того «определяемого», которое схватывается в одной и той же дефиниции «видовой природы», см.: DM 6.2.13–14, а также сноски 232, 233 и 235 выше. Ср. также уточнение о субъекте интенции универсальности в конце параграфа 12 ниже.

320 Здесь хорошо заметно, как сам Суарес использует терминологическую нейтральность «статуса», чтобы избежать способа выражения, могущего индуцировать в читателе ошибочное понимание, что интеллект будто бы *создает* универсальный объект как некий собственный *вымысел/измышление* без какого-либо основания в вещи, что устранило бы возможность утверждения реальности самих именуемых универсальными вещью: сама *чтойность* или сущность объекта не измышляется, но отвлекается от вещей, так что интеллект привносит в объект своим актом лишь *новый статус отграниченности* или особой нераздельности/единства. Ср. сноски 273 и 285 выше.

321 Вторым доказательством первой большей посылки в п. 9 выше был следующий аргумент: «в противном случае одна и та же природа, представленная разными людьми в дис-тинктных понятиях, оказалась бы численно многими универсалиями: ведь по умножении формы, придающей единство, умножится и единство... Следовательно, как множество понятий не придает универсальной природе множественности, так и единое понятие не придает единства, но предполагает его».

322 Несколько затруднительная для понимания формулировка должна, на наш взгляд, быть истолкована так, чтобы несообщаемость была здесь понята не как объект, а как характеристика или *атрибут отрицания* (т. е. несообщающееся отрицание): форма или основание единства мыслимой универсальной природы — это не сам реальный акт абстракции или отграничения понимающего ума, но именно такая по *виду* (обоснованная подобием множества таких-то формально единых индивидуальных природ) нераздельность некоторой «общей природы», которая делает ее *одной*, как бы замыкая в себе и отсекая общность с другими общими абстрагированными природами. Иначе говоря, это специфическое отрицание умножения влечет за собой *несообщаемость* вида многим общим и равно абстрактным/отграниченным природам, что гарантирует не только то, что универсальное единство природы не умножается из-за множества актов абстракции, совершаемых разными умами или одним умом в разное время, но и то, что единство одной универсальной природы остается *не смешиваемым* с единством другой универсальной природы, ведь если бы у нас не было *одной* четко отграниченной природы вида как универсалии-единицы, то невозможно было бы мыслить и *множество* дифференцированных универсальных природ. Ср. также разъяснение в п. 10 тут же выше.

же, производится ли данная абстракция одним или разными формальными понятиями, различными по числу³²³.

12. Можно было бы также сказать иначе. Будучи взятыми абстрактно, интенции универсальности [intentiones universalitatis] умножаются в зависимости от умножения формальных понятий об одной и той же природе (как обычно говорят диалектики, численно различные ментальные отношения вида³²⁴ возникают в человеческой природе через различное сопоставление человеческой природы с индивидами, производимое Петром и Павлом, либо одним и тем же человеком в разное время). Тем не менее, универсальное, взятое конкретно, не умножается в безусловном смысле, ибо то, что подлежит такой интенции универсальности, формально не умножается, но берется как обладающее совершенно тождественным формальным единством и совершенно тождественной отграниченностью. Например, даже если бы в одном и том же человеке могли укореняться [inhaerere] несколько акциденций белизны, различных по числу, мы говорили бы, что в нем имеется не много белизн, но одна белизна. И хотя стена конституируется в качестве зримой или именуется зримой от зрения³²⁵, пребывающего в глазу, она именуется не многими зримыми, но одним, даже если одновременно видится многими зрением: ведь в подобного рода конкретных вещах единство принимается от суппозита, или субъекта, или того, что выступает в роли субъекта. Но в данном случае именно природа, именуемая универсальной, выступает в роли субъекта по отношению к интенции универсальности, и поэтому, даже если формы, или именуемые понятия, умножаются, само универсальное не умножается, ибо все эти понятия относятся к одной и той же природе и отграничивают ее сообразно одному и тому же формальному единству³²⁶.

323 Представляется, что тождество отрицания, привносимого в универсальный объект формальными понятиями интеллекта, не зависит от множественного или единственного числа формальных понятий именно потому, что это тождественное отрицание основывается не только на абстракции интеллекта, но и на фундаментальном подобии реальных формальных единств.

324 Под «ментальным отношением вида» понимается чисто ментальное сущее (или сущее разума), т. е. не универсальная видовая природа как таковая, а «*вторая* интенция» (или рефлексивно схваченная «интенция универсальности») как понятие универсальности как таковой, произведенное интеллектом в сопоставлении одной видовой природы, высказываемой о множестве единичных вещей, с самими этими индивидами.

325 Классический пример «внешней деноминации/именования» в схоластической эпистемологии. См. об этом подробнее: Knebel 2007, 98–101, а также сноску 127 выше.

326 Здесь Суарес еще раз указывает, что «процесс» конституирования универсального единства в такой вот абстракции или отграничении интеллекта имеет в качестве своего реального основания не что иное, как *формальное единство* природы, точнее, подобие между формальными единствами разных индивидуальных природ.

METAPHYSICAL DISPUTATIONS.

DISPUTATION VI. ON FORMAL AND UNIVERSAL UNITY. SECTIONS I–III

Francisco Suárez

Transl. by Galina Vdovina, comment. by Vitaliy Ivanov.

Galina Vdovina

Doctor of Philosophy, Professor, Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

Address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russia.

E-mail: galvd1@yandex.ru

Vitaliy Ivanov

Research Fellow at the Research and Education Center for Religion, Philosophy, and Culture Studies at the St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation.

Address: 67 Bolshaya Morskaya str., St. Petersburg 190000, Russia.

E-mail: ivavit@gmail.com

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 1. No. 1. 2016. P. 192–268.

© Galina Vdovina, transl., 2016 © Vitaliy Ivanov, comment., 2016