

УДК 2-1, 272, 111

Метафизические рассуждения. Рассуждение XXIX. Раздел I*

Франсиско Суарес

Для цитирования: Франсиско Суарес. Метафизические рассуждения. Рассуждение XXIX. Раздел I // Вопросы теологии. 2024. Т. 6, № 2. С. 173–198. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.201>

Рассуждение XXIX. О Боге как первом сущем и нетварной субстанции, насколько само его бытие может быть познано естественным разумом

1. Почему это рассуждение расположено в данном месте. — Излагающие метафизическое учение обычно отодвигают это рассуждение о Боге почти на последнее место в подражание Аристотелю, который касается его в кн. XII своей «Метафизики», где одновременно и практически без различия ведет речь о Боге и прочих умных субстанциях¹. В этом за ним следуют и многие другие. А причина этого, видимо, состоит в том, что, хотя Бог сам по себе предельно познаваем, нам Он, однако, известен хуже, чем материальные следствия, через которые Он нами познается. Эта же причина, с соответствующими поправками, действует и в отношении других умных

* Перевод с лат. яз. выполнен Г. В. Вдовиной.

Перевод выполнен по тексту первого издания «Метафизических рассуждений»: *Franciscus Suarez. Disputationes Metaphysicae. Tomus posterior. Salmanticae: apud Ioannem & Andream Renaut, 1597. Fol. 1–15.*

См. вступительную статью: Вдовиная Г. В. Философская теология Франсиско Суареса: оргия логического разума // Вопросы теологии. 2024. Т. 6, № 1. С. 6–30. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.101>

¹ Аристотель. Метафизика, кн. XII, гл. 6, 1071b 4–1072a 18 // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 306–309. — Здесь и далее примеч. пер.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2024

© Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2024

субстанций². Мы же в этих диспутациях стремимся сохранять порядок учения, насколько это возможно, и потому рассуждаем о нетварном существе прежде, чем об остальных в отдельности, ведь оно есть первый и главный объект этой науки, сам по себе достойнейший из всех; его познание проливает яркий свет на прочие сущие, позволяющий в меру нашего разумения познавать их не только *a posteriori*, но и *a priori*. И хотя мы естественным разумом познаём Бога не в Нем самом, а, так сказать, из Его эффектов, я тем не менее считаю, что в качестве введения в это рассуждение достаточно было предпослать ему все сказанное нами о существе вообще, о первом разделении сущего, о причинах и следствиях. Тем более что это учение, как мы его излагаем, заимствует у философии некоторые принципы, способствующие постижению Бога, и достаточное знание терминов, которые мы можем применять для провозглашения божественного совершенства, по крайней мере что касается их номинального значения.

2. Итак, эта диспутация закономерно располагается в данном месте. В ней мы коротко суммируем все, чему естественная теология учит о Боге, не затрагивая известного или могущего быть известным только через откровение: его мы коснемся лишь постольку, поскольку это необходимо для предварительного установления конечного пункта, до которого способен пойти естественный разум. И хотя в Боге бытие — то, что есть³ и каково оно есть, — одно и то же, мы, согласно нашему способу постижения, будем рассуждать о них по отдельности и по порядку.

Раздел I. Может ли физическим или метафизическим рассуждением быть доказано бытие некоторого нетварного сущего

1. Данное заглавие подразумевает два вопроса. Первый: можно ли это доказать? Второй: если можно, то какими средствами — физическими или метафизическими? Эти же два вопроса относятся к Богу, и в действительности одно и то же — спрашивать о нетварном существе или о Боге. Но мы, ради большей ясности и большего удобства рассуждения, их различаем, как будет показано в следующем разделе.

Итак, что касается первой части, Петр д'Альи в цитате, которая будет приведена ниже, отрицает возможность такого доказательства⁴. Но об

² Здесь Суарес имеет в виду общее место антично-средневековой учености, согласно которому существует различие между познаваемым «самим по себе» и познаваемым «для нас». «Само по себе» сущее познаваемо тем полнее, чем ближе оно по своим онтологическим свойствам к чистому интеллекту; «для нас» же легче всего познается то, что наилучшим образом отвечает нашему природному когнитивному аппарату, а именно материальные вещи.

³ Схоластика различала в любых творениях «то, что есть» (саму вещь, отдельное сущее) и ее бытие, которым вещь наделяется от Бога. Это различие могло интерпретироваться по-разному, но все авторитеты были согласны в том, что сущее и бытие совпадают только в Боге.

⁴ *Petrus de Alliaco. Questiones magistri Petri de Alliaco Cardinalis cameracensis super primum, tertium et quartum sententiarum. Parisii: J. Barbier, J. Petit, 1513 (без пагинации).*

этом было, пожалуй, достаточно сказано в предыдущей диспутации: иллюстрируя разными способами и в разных терминах первичное разделение сущего — на бесконечное или конечное, тварное или нетварное, — многими доводами показали, что в мире с необходимостью должно быть некоторое сущее, обладающее бытием от себя, чтобы из него могло происходить все прочее, что обладает принятым бытием⁵. Так что на эту первую часть дадим краткий ответ: естественным разумом может быть доказано, что в реальности имеется некое нетварное, т. е. несозданное, сущее. Это демонстрируют приведенные аргументы, которые будут подробнее утверждены и подтверждены в ходе поиска и рассмотрения средства такого доказательства.

Различные мнения

2. Итак, относительно второй части есть разные мнения — либо крайне противоположные, либо промежуточные. *Первое мнение* гласит, что только наукой о природе может быть доказано наличие такого первого сущего, необходимого через себя. Так считает Комментатор на кн. XII «Метафизики», коммент. текст 5, и на кн. I «Физики», последний коммент. текст⁶. И так он говорит обо всех абстрагированных от материи субстанциях вообще — возможно, потому что считает все нематериальные субстанции сущими, необходимыми от себя. А считает он так на том основании, что о бытии некоторой вечной и абстрагированной от материи субстанции можно заключить только из вечного движения неба. Он также добавляет тот аргумент, что ни одна наука не доказывает бытия своего предмета, но предполагает его известным через себя или доказанным в другой науке. Но Бог или нематериальная субстанция принадлежат к объекту метафизики; следовательно, их бытие не доказывается метафизиком; а поскольку оно неизвестно через себя, то принимается как доказанное философом⁷.

3. *Второе*. — Второе мнение предельно противоположно и гласит, что эта обязанность возложена на метафизика, а не на философствующего о природе. Так считает Авиценна в кн. I своей «Метафизики», в гл. 1, где он, напротив, заключает, что Бог потому не принадлежит к объекту метафизики, что эта наука доказывает бытие Бога⁸. О том же он учит в кн. VIII своей «Метафизики», в гл. 1 и 3⁹. Так же считали Александр Афр-

⁵ Франсиско Суарес. Метафизические рассуждения. Рассуждение XXVIII // Вопросы теологии. 2022. Т. 4, № 1. С. 10–53.

⁶ Комментатор — почетный титул Аверроэса (Ибн Рушда): Aristotelis opera cum Averrois commentariis. Vol. VIII. Venetiis: apud Iunctas, 1562. Foll. 292v–294r; Ibid. Vol. IV. Venetiis: apud Iunctas, 1562. Foll. 47r–47v, textus commentatus 83.

⁷ Под философом, в отличие от метафизика, Суарес понимает здесь философствующего о природе, т. е. «физика».

⁸ Avicenna Latinus. Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina, I–IV. Louvain: E. Peeters; Leiden: E. J. Brill, 1977. P. 2–9.

⁹ Avicenna Latinus. Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina, V–X. Louvain: E. Peeters; Leiden: E. J. Brill, 1980. P. 522–530, 536–541.

дисийский в комментарии к кн. XII «Метафизики», в тексте 6¹⁰; Альберт Великий в коммент. к кн. I «Физики», в последней главе¹¹, и Скот, коммент. к кн. I «Сентенций», в Прологе, на аргумент второй¹². Это мнение основано на том, что в противном случае, если бы метафизика принимала знание о Боге и об отделенных субстанциях (хотя бы в отношении их экзистенциального бытия) от философии природы, то всецело зависела бы от нее и уступала бы ей в достоинстве.

4. *Третье*. — Третье мнение можно сформулировать так: возможно, эта обязанность возложена как на физика, так и на метафизика, но раздельно, т. е. на каждого из них порознь. Прямого выражения этой позиции я не нахожу ни у одного автора, но ее основание можно обнаружить у Аристотеля. Ибо тот в кн. VIII «Физики»¹³ и в кн. XII «Метафизики» доказал, что у вещей имеется некое неподвижное и отделенное от материи начало¹⁴; исходя из этого, он полагал, что оно является объектом обеих наук, взятых независимо друг от друга. Ведь метафизика, будучи более достойной, не может в этом зависеть от физики, но так как физика первее в порядке рождения, по крайней мере для нас, она тоже не может зависеть в этом от метафизики, ибо завершает свое доказательство раньше, чем усвоит метафизическое доказательство.

5. *Четвертое* мнение может быть таким: эта обязанность возложена на обе науки, но не раздельно, а сопряженно — так, что ни одна из двух не может довести доказательство до конца без сотрудничества с другой: физика начинает, метафизика завершает. Примерно так, кажется, думал Сонцинат в коммент. к кн. XII «Метафизики», гл. 1¹⁵: хотя в первом выводе он утверждает, что доказательство бытия отделенных субстанций есть в собственном смысле дело метафизика, уже во втором выводе он добавляет, что любое средство, которым это доказывается, либо само является природным, либо приводит к выводу лишь благодаря посредничеству природного средства.

Иначе проводит различие Явелли, в коммент. к той же книге, гл. 3, где говорит, что доказательство бытия отделенных субстанций как таковых, или как рода, принадлежит философу природы; а вот показать, что среди них имеется одна первая, которая и есть Бог, — дело метафизика¹⁶.

¹⁰ Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. 1). Berlin: Reimer, 1891. P. 673–674.

¹¹ Albertus Magnus. Metaphysicorum lib. XIII // Albertus Magnus. Opera Omnia. Vol. 3. Lugduni: Clavdii Prost et al., 1661. P. 54–55.

¹² Duns Scotus. Opera omnia. Vol. 1: Ordinatio. Prologus totius operis. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. P. 146, n. 214.

¹³ Аристотель. Физика, кн. VIII, гл. 5–6, 258b 5–260a 10 // Аристотель. Соч. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 240–262.

¹⁴ Аристотель. Метафизика, кн. XII, гл. 6, 1071b 5–23 // Там же. Т. 1. С. 306–307.

¹⁵ Paulus Concinas. Quaestiones metaphysicales acutissimae. Venetiis: apud haeredem Heronimi Scoti, 1576. P. 307–311.

¹⁶ Chrysostomus Iavellus. Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis. Lugduni: apud Carolum Pesnot, 1576. P. 307–310.

И добавляет, что, по свидетельству св. Фомы в кн. 1 «Суммы против язычников», в гл. 13, Аристотель в кн. VIII «Физики» доказал только то, что в небесном движении нужно различать движущее и движимое и что движущее субстанциально отделено от неба; а затем, в кн. XII «Метафизики», от этого двигателя пришел к доказательству бытия Бога¹⁷.

6. *Суждение о приведенных мнениях.* — Из этих мнений, считаю, второе безусловно истинно, а четвертое может быть сведено к здравому смыслу, так как, согласно утверждению его авторов, строго доказать его нельзя. Но нет более удобного и действенного способа подтвердить наше суждение, чем само применение и своего рода испытание физического и метафизического средств, которыми его обычно доказывают, и рассмотрение эффективности того и другого. Итак, на ум приходят только два физических аргумента, которыми можно воспользоваться, чтобы показать наличие отделенных субстанций — как вообще, так и в частности, в смысле первого нетварного сущего.

Разбор физических аргументов, коими доказывается бытие Бога

7. *Первый аргумент, взятый от движения по месту и в широком смысле.* — Первое средство берется от движения неба; к нему обращался Аристотель в кн. VIII «Физики»¹⁸, а также в кн. XII «Метафизики», коммент. текст 26¹⁹, где от вечного движения неба Аристотель приходит к доказательству неподвижного перводвигателя. Но этот аргумент, взятый абстрактно и сам по себе, во многих отношениях оказывается неспособным доказать реальное бытие некой нематериальной субстанции и тем более доказать бытие первой нетварной субстанции. Прежде всего, молчу о том, что принцип, на котором основан весь этот довод, — *все, что движется, движимо иным*, — до сих пор не доказан неопровержимо для любого рода движения или действия. Действительно, есть многое, что, как представляется, движимо виртуальным актом и приводится к формальному акту; например, таковыми кажутся чувственное стремление и воля, или вода, приходящая в исходное состояние холодности; и то же самое, стало быть, может иметь место в локальном перемещении. Можно также сказать, что и небо движимо не иным, а самим собой, своей формой или некой врожденной силой, от которой происходит такое движение, подобно тому как в камне движение вниз происходит от внутренней тяжести²⁰. Однако до сих пор ведутся споры о том, приводится ли небо в движение отде-

¹⁷ Фома Аквинский. Сумма против язычников. Кн. 1 / пер. с лат. Т. Ю. Бородай. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 69–89.

¹⁸ Аристотель. Физика, кн. VIII, гл. 7–9, 260a 20–266a 9 // Аристотель. Соч. Т. 3. С. 244–258.

¹⁹ Аристотель. Метафизика, кн. XII, гл. 5, 1071a 5–15 // Там же. Т. 1. С. 305.

²⁰ Имеется в виду известное аристотелевское учение о естественном месте элементов (легкие элементы — огонь, воздух — по природе стремятся вверх, тяжелые — вода, земля — стремятся вниз).

ленным Умом²¹ или нет. Каким же образом из столь ненадежных посылок может быть образовано истинное доказательство, подтверждающее бытие Бога?

8. Далее, положим, что принцип *все, что движется, движимо иным*, верен (ибо на самом деле он, вероятнее всего, мыслится верно), и, следовательно, положим, что небо движимо чем-то иным. В силу какого необходимого или очевидного следования, спрашиваю я, из этого принципа и небесного движения может быть выведено наличие некой нематериальной субстанции? Ведь оно выводится либо из вечного движения, либо просто из движения. В первом случае доказательство включает в себя ложную посылку и оказывается в действительности ничтожным, что бы ни думал Аристотель.

9. Можно ответить, следуя Скоту и другим, что движение неба фактически не вечно, однако способно быть от себя: ведь, будучи круговым, оно не заключает в себе ни начала, ни конца, и потому двигатель неба сам от себя способен двигать вечным движением. И отсюда вполне можно заключить, что этот двигатель представляет собой духовную субстанцию.

Но такой ответ предполагает нечто не только недостоверное, но и наименее вероятное, а именно возможность вечного движения неба. Ведь хотя по своей видовой сущности оно не постулирует достоверного начала и поэтому могло бы начаться раньше любого мгновения и длиться после любого мгновения, однако родовой сущности движения и последовательно сущего противоречит вечное безначальное движение — либо потому, что иначе оно было бы непреходящим, либо, всего вероятнее, потому, что любое творение, существующее вечно, с необходимостью должно вечно длиться в том расположении, в каком было сотворено. Должно не потому, что такая длительность необходима после сотворения (ибо ясно, что она не является необходимой), а потому, что оно должно было бы до того непременно и безначально пребывать в таком расположении, будь то расположение субстанции или экзистенции, качества или места либо чего-то другого, подобного этому. Ведь если вещь творится от вечности в некотором расположении, само расположение тоже возникает от вечности; следовательно, само расположение тоже обладает безначальной длительностью. Но такая длительность по необходимости бесконечна с другого края: ведь если бы она была конечной и замыкалась с обоих краев, то имела бы начало и конец и, следовательно, не была бы вечной. А если скажут, что расположение длилось только одно неделимое мгновение нашего времени, это еще больше, и намного больше, противоречит вечности, ибо такая длительность гораздо короче (если можно так выразиться) любого конечного времени: как таковая она и вообще есть не длительность в собственном смысле, а начало длительности. Отсюда тем более следует, что это мгно-

²¹ Отделенные (от материи) Умы — бестелесные, чисто духовные и отождествляемые с ангелами субстанции, главное назначение которых — приводить в движение небесные сферы.

вение представляет собой внешнее начало непосредственно продолжающегося движения, и поэтому такое движение не вечно, а временно. Итак, поскольку вещь не может быть даже от вечности сотворена иначе, кроме как в конкретном и определенном расположении, в коем необходимо пребывает в течение некоего бесконечного времени, движению противоречит вечное бытие, ибо через движение вещь начинает лишаться того расположения, в котором была создана. Это нетрудно показать на примере той самой вещи, о которой мы говорим. Положим, что небесная сфера Солнца была сотворена от вечности, ибо Солнце, это небесное тело, необходимо было сотворить в конкретном и определенном месте. Далее, положим, что оно было сотворено в нашем полушарии. В силу уже приведенного довода было необходимо, чтобы оно вечно длилось в том самом месте и в нашем полушарии; следовательно, небесная сфера Солнца не могла двигаться вечно, так как в противном случае Солнце ни целого дня, ни часа и никакого промежутка времени, способного сосуществовать с днем или часом, не длилось бы в том месте, где оно было сотворено. Именно по этой причине, не говоря уже о других, я считаю, что вечность противоречит движению, а движение заключает в себе противоречие с той неизменностью, которую несет в себе вечность; и поэтому движение не только не вечно фактически, но и не может быть вечным. Стало быть, из вечного движения нельзя сделать вывода о вечном или нематериальном двигателе.

10. Ты скажешь: пусть даже движению — с его стороны — противоречит быть вечным, можно тем не менее помыслить двигатель, сам по себе способный двигать вечно, если бы этому не было противоборства со стороны движимого или движения; и этого достаточно для подтверждения силы вывода. Но о такой способности можно со стороны двигателя заключить от движения неба, так как оно способно длиться вечно, ибо не имеет ни противоположного себе, ни из себя не постулирует определенного времени. Следовательно, двигатель сам по себе имеет силу вечно двигать; следовательно, точно так же он сам по себе может это делать как «до», так и «после» начала движения, если бы это не встречало противоборства извне, со стороны эффекта. Далее, длительность столь долгого и неизменного единообразного движения явно свидетельствует о том, что его двигатель движет, не ведая изнеможения и усталости; а значит, сам по себе он способен двигать неизменно и непрестанно и, следовательно, нематериален. Но, с одной стороны, от вечности «после» неверно заключать к вечности «до»: ведь движение, начатое во времени, потому может длиться вечно, что движение, полагаемое в самой вещи, всегда конечно. А вся бесконечность, схватываемая в будущем движении, никогда не существует в реальности так, чтобы когда-либо можно было истинно сказать: она уже вся в целом имеется или имелась. С другой стороны, дело будет обстоять иначе, если предположить, что движение существовало от вечности, и даже больше того: что вся эта вечность уже имелась в реальности. Отсюда следует, что иметь силу двигать всегда означает применительно к будущему всего лишь иметь силу *без конца производить* движение; а иметь силу двигать от веч-

ности означает иметь силу производить *бесконечное движение*, что совсем другое дело, куда более противоречивое. Стало быть, из действительности того, первого, утверждения неверно выводится со стороны двигателя потенция к этому, второму, и прежде всего потому, что к противоречивому потенцию не бывает.

11. Но давайте предположим, принимая поправку в качестве вероятной, что небесный двигатель обладает силой производить вечное движение, или представим себе, что он вечно движет небо одинаково и неизменно. Почему отсюда истинно следует, что этот двигатель есть нематериальная субстанция? Ты скажешь: потому что он, двигая, не ведает усталости. Но что если кто-нибудь вообразит, что двигатель не один и тот же, что есть несколько двигателей, движущих по очереди, и они потому никогда не устают, что отдыхают, прежде чем возникнет необходимость прервать или возобновить движение? Так что пусть даже это всего лишь фантазия, одно только движение неба не может доказать ее ложность: для этого, как я тотчас покажу, нужно лишить силы заключение и стоящий за ним аргумент. Ведь хотя это верно, что двигатель неба движет, не зная усталости, отсюда еще не следует, что он нематериален, а следует лишь то, что движимое не сопротивляется и не противодействует приведению в движение, а двигатель вечен. Но и то и другое может быть истинным и без того, чтобы двигатель был нематериальным. Так солнце, если бы оно было вечным, не уставало бы светить непрерывно, потому что освещает среду, не встречая сопротивления и не подвергаясь рассеянию.

Правда, Сонцинат в указанном выше месте говорит: из вечного движения можно непосредственно сделать вывод о том, что двигатель не пребывает в потенции, так как всегда движет актуально (см. Аристотель, кн. XII «Метафизики», коммент. текст 30²²); а сущее в акте, никоим образом не пребывающее в потенции, нематериально. Но что бы ни думал Аристотель (к чему мы еще вернемся позже), этот довод не слишком силен, ведь единственное, что он утверждает, — это что непрестанно и актуально движущее не пребывает в потенции относительно того, чтобы двигать, а вовсе не то, что оно не пребывает в потенции никоим образом и представляет собой чистый акт; в противном случае и ангел, непрестанно движущий небо, был бы чистым актом. А если неверен вывод о двигателе как чистом акте, нельзя вывести и того, что он есть нематериальная субстанция. В самом деле, если двигатель, несмотря на то что движет вечно, может вечно пребывать в потенции относительно других действий или претерпеваний, на том же основании можно сказать, что он пребывает в потенции относительно движения или материальных качеств: из одного лишь вечного движения нельзя было бы показать, что второе ему противоречит более, чем первое. Если речь идет о бытии в потенции только в отношении к субстанциальному бытию, то вечный двигатель действительно не пребывает в потенции таким образом; однако отсюда не следует, что он нематериален,

²² Аристотель. Метафизика, кн. XII, гл. 6, 1071b 10–23 // Аристотель. Соч. Т. 1. С. 307.

ведь вечно движимое локальным движением тоже не пребывает в потенции таким образом; однако отсюда не следует, что оно нематериально или бестелесно, о чем явно свидетельствует пример неба. Стало быть, движение от вечности или благодаря неустанной силе приведения в движение не позволяет сделать правильного вывода о том, что двигатель представляет собой нематериальную субстанцию.

12. Из приведенного рассуждения также явствует, что тем более нельзя этого вывести из небесного движения, взятого во времени или абсолютно, ибо вечное движение есть нечто большее, чем просто движение. Но продолжим аргументацию, исходя из собственных свойств движения. То, что небо движимо иным, можно понимать двумя способами: одним способом — как движение от ближайшего активного двигателя, придающего внутренний импульс; другим способом — как движение от ближайшего отделенного двигателя: так колесо приводится в движение рукой. Но до сих пор, считаю, не было доказано, какой из этих способов вернее, хотя могу предположить, что, вероятнее, второй. А так как это движение не кажется необходимым небу в силу его особой природы (действительно, с какой стати оно, будучи неодушевленным и всегда пребывающим в соприродном ему месте, само по себе нуждалось бы в движении?), для такого движения нет необходимости и в активном внутреннем импульсе. Следовательно, данное движение необходимо ради сохранения и совершенства этого мира и для управления им; а значит, более вероятно, что оно происходит от внешнего двигателя. Но поскольку это неизвестно достоверно, приходится говорить об обеих возможностях.

13. Итак, если предположить, что небо первым способом движимо иным, отсюда ничего нельзя доказать. Ведь хотя отсюда справедливо выводится, что есть другая субстанция, которая первее неба, это, однако, доказывается не тем способом, который был предположен. В самом деле, указанный небесный двигатель называется движущим небо не иначе, как запечатлевая в нем внутренний, глубинный и соприродный ему импульс, который придает лишь творцом, т. е. создателем природы; следовательно, данный аргумент предполагает, что у неба есть создатель, коим оно сотворено. Но доказать это приведенным рассуждением и только исходя из физического движения нельзя, а можно исключительно метафизическими средствами, как мы увидим ниже, ведь для небесного движения относительно места совершенно безразлично, создано ли небо или является необходимым от себя сущим; следовательно, исходя из этого движения как такового нельзя доказать, что небо создано чем-то иным. В лучшем случае можно непосредственно заключить, что оно есть само по себе несовершенное сущее, коль скоро способно к такому движению, а отсюда можно, далее, заключить, что оно не является сущим, необходимым от себя, потому что указанное несовершенство несовместимо с таким совершенством. Но все это уже дело метафизика, что явствует из самих терминов. Итак, движение от иного не позволяет доказать, что имеется другая субстанция, высшая в сравнении с небом; ее наличие следует скорее предпо-

лагать. И тем более нельзя заключить, что эта субстанция нематериальна. Ведь если кто-нибудь вообразит, что небо создано некоей высшей телесной и материальной причиной и от нее приняло внутренний импульс, в силу которого находится в непрерывном движении, как можно было бы убедиться в ошибочности данного допущения, опираясь исключительно на локальное и физическое движение?

14. То же рассуждение остается в силе, даже если предположить, что небо приводится в движение другим, внешним и собственным, непосредственным двигателем. Ибо что есть в небесном движении такого, что делало бы необходимой нематериальность двигателя? Это могла бы быть непрестанность, или длительность, способная непрерывно длиться от себя. Но нет, для этого достаточно такой длительности и непрестанности в двигателе и в его силе, которыми он мог бы обладать, даже будучи телесным, как обладают ими само небо или солнце. Либо это могла бы быть неизменность движения, служащая знаком непреходящей силы в двигателе. Но этим в лучшем случае доказывалось, что двигатель нетленен, не говоря уже о том, что было затронуто ранее; а быть нетленным он мог бы и в том случае, если бы был телесным, наподобие самого неба. Либо это могло бы быть согласие, или порядок, небесных движений, чьи достойные восхищения соразмерность и единообразное многообразие делают их пригодными и приспособленными к сохранению подлунного мира и управлению им. И это вполне очевидно свидетельствует о том, что творец мира обладает умом и своей высшей мудростью создал все и правит всем, — но не о том, что умом обладает непосредственный двигатель каждой из небесных сфер: можно ведь вообразить, что каждой сфере дан соразмерный ей двигатель, действующий природным образом, и что указанный порядок возникает из множества движений, обладающих разной силой. Наконец, даже если допустить, что отсюда некоторым образом следует наделенность небесных двигателей умом, отсюда еще не следует их бестелесность: например, ангелы, как считают многие, имеют воздушную природу и могли бы приводить в движение небесные сферы; и только лишь исходя из небесного движения нельзя будет доказать, что это не так.

15. Некоторые говорят, что уже из того, что небо имеет отделенный двигатель, непосредственно следует вывод, что он бестелесен, ведь небо есть первое тело, иначе был бы неизбежен уход в бесконечность. Однако этим ничто не доказывалось, потому что и без доказательства небо считается первым телом и потому что можно было бы также назвать его первым видимым — но есть и другие, первейшие, видимые сущие; или первым среди простых неодушевленных сущих — но есть и другие сущие, одушевленные умными формами, первейшие и более благородные; и они конечны по числу, а потому не будет необходимости идти в бесконечность.

Но могут возразить, что движение неба доказывает отчасти нетленность двигателя и отчасти его интеллектуальность, а отсюда можно заключить, что он нематериален, ибо нетленное тело ничем не может быть полезным интеллектуальному акту и поэтому не может быть началом

мышления, по природе сопряженным с нетленным телом. Поэтому, если небесный двигатель представляет собой интеллектуальную и нетленную полную субстанцию, он с необходимостью должен быть отделен от материи. Отвечаю: такое рассуждение вполне вероятно, и мы вновь, более подробно, обратимся к нему ниже, говоря о тварных отделенных умах. Однако опирается оно не на одно лишь физическое и локальное движение, а отчасти на учение о душе и отчасти, даже главным образом, — на тот принцип, что интеллектуальная форма не соединяется с материей, если только не пользуется ею для интеллектуальных операций. А это метафизический принцип, и, стало быть, такое доказательство, каким бы оно ни было, метафизично, пусть даже мы некоторым образом приходим к нему посредством физических рассуждений — не очевидных, но в лучшем случае вероятных, как было сказано.

16. И с тем, что касается движущих небо субстанций, согласны все; а отсюда тем более ясно, что из одного только движения неба нельзя сделать вывода о наличии первого нематериального и нетварного сущего. Ведь небесное движение само по себе приводит лишь к некоему ближайшему двигателю неба, в коем, как было сказано, само по себе не требует и, следовательно, не выявляет указанных совершенств. Стало быть, ни из этого движения, ни из другого какого-нибудь физического эффекта нельзя проследить, один ли этот двигатель во всех небесных сферах или их много, и если много, сводятся ли все они к одному, первому, от которого зависят и благодаря которому движут определенным способом, и какого рода это движение. А значит, из движения неба тем более нельзя заключить, что имеется некое первое сущее, где соединяются названные совершенства, но следует всегда добавлять некое метафизическое средство, через которое делается такое заключение.

17. Итак, когда некоторые говорят, что хотя в абсолютном смысле из движения неба нельзя сделать вывода о наличии таких совершенств в любом небесном двигателе, зато можно заключить, что они присутствуют в том, что само от себя и собственной силой движет небо (ведь то, что само от себя и только собственной силой приводит в движение, также и существует от себя, а потому нетварно и, стало быть, нематериально), — когда они так говорят, это (отвечаю) не относится к делу. Ведь такое доказательство, каким бы оно ни было, не физично, а метафизично, ибо вся его сила состоит в том средстве, движущем от себя, к которому не прийти от одного лишь движения. В самом деле, движение являет в движущем силу двигать; но обладает ли оно такой силой от себя или от иного и действует ли через нее в зависимости или вне зависимости от иного, не явствует из самого движения. И каким образом из этой способности двигать сами по себе выводятся другие свойства, опять-таки невозможно выяснить из движения или физического средства, но необходимо прибегать к метафизическим началам. Об этом ясно свидетельствует то, что от любой производящей причинности можно тем же следованием прийти к причине, производящей от себя, которая сама по себе отвлечена от физического движения или

от произведения из материи либо без нее. Стало быть, из одного только движения неба нет никакого удовлетворительного пути к построению такого доказательства.

18. *Второй аргумент, взятый от операций разумной души и ее сущности.* — Другое средство, или другой путь, можно вывести из операций разумной души и познания ее субстанции на основании этих операций. Ибо среди вещей, касающихся материи, нет другой более подобной Богу или более непосредственно зависящей от него по бытию и действованию, чем разумная душа. Поэтому нет такого физического средства, через которое казалось бы более возможным познать Бога, чем созерцание разумной души и ее действий. А то, что это средство физическое, очевидно: ведь хотя разумная душа нематериальна, она тем не менее служит формой материи, и ее операции, сами по себе духовные, тоже некоторым образом зависят от тела. Вот почему рассмотрение сопряженной с телом души и ее операций есть дело физика.

19. Правда, и этот путь не способен привести к доказательству чего бы то ни было о Боге, кроме как в предположении, что нечто уже доказано в метафизике, и при неуклонном использовании метафизических средств и начал, в итоге подводящих к доказательству. Ведь если мы не предположим, что разумная душа имеет высшего творца, коим была создана, из совершенств души нельзя будет вывести подобные или лучшие совершенства Бога. А то, что душа имеет такую причину, философ не может заключить из одних лишь операций души, но ему нужно применить некий принцип, общий и другим тварным деятелям или эффектам, как мы тотчас увидим. Так что посредством такого физического средства как физического нельзя доказать, что существует единое нетварное сущее. А вот если предположить, что душа имеет высшую причину своего бытия, которую мы именуем первым сущим, или Богом, тогда из того, что душа интеллектуальна, свободна, нематериальна, бессмертна и тому подобное, что называется совершенствами в абсолютном смысле, убедительно выводится, что все они в гораздо большей степени обнаруживаются в Боге. Но сам этот вывод опирается на тот метафизический средний термин и общий принцип, что совершенства произведенного следствия присутствуют более возвышенным образом в главной и тем более в первой причине; а доказательство в собственном смысле принадлежит той науке, к какой относится средний член доказательства. Вдобавок, что касается атрибута нематериальности, из этого среднего как такового нельзя заключить об абсолютной нематериальности Бога, но в лучшем случае — о нематериальности по типу разумной души. Итак, мы приходим к выводу, что всех физических средств самих по себе недостаточно для доказательства того, что имеется некое первое нетварное сущее; и тем более, как мы показали, их недостаточно для доказательства того, что есть и каково есть то сущее, которое может быть доказано через произведенное следствие: это всегда — дело метафизика. В то же время мы выяснили, каким образом философия prepares путь, открывает возможности

и предоставляет некоторые полученные ею результаты с целью помочь составлению такого доказательства, что будет более подробно изложено ниже.

Метафизические аргументы и средства

20. Остается, во-вторых, показать, как метафизика может доказать наличие некоего нетварного сущего. Об этом скажем кратко, так как в разделе первом предыдущей диспутации было затронуто почти все, что может об этом быть сказано²³. Итак, прежде всего, вместо физического принципа *все, что движется, движимо иным* следует принять другой, метафизический и гораздо более очевидный: *все, что возникает, возникает от иного*, идет ли речь о творении, рождении или любом другом способе возникновения. Этот принцип доказывается тем, что ничто не способно произвести само себя. Действительно, вещь, возникающая через производящую причинность, приобретает бытие, а вещь, которая нечто делает или производит, предполагается уже имеющей бытие. И поэтому явное противоречие заключается в том, чтобы нечто производило само себя: ведь до того, как вещь обретет бытие, она не может пребывать в формальном или виртуальном акте, дабы произвести саму себя. И по этой причине принцип *все, что производится, производится иным* гораздо очевиднее принципа *все, что движется, движимо иным*. Ибо предполагается, что движущееся обладает бытием, и в этом бытии возможно мыслить виртуальный акт самодвижения; а то, что производится, не предполагается обладающим бытием, а, напротив, предполагается не существовавшим до своего возникновения. Но в небытии как таковом не может быть силы к производству себя, и поэтому очевидно, что названный принцип, собственно, подразумевает первичное и подлинное возникновение. (Воздержимся сейчас от обсуждения того богословского вопроса, может ли одна и та же вещь существовать дважды и может ли, как существующая однажды, содействовать производству себя как существующей вторично или в ином месте. Ведь это чудо, даже если его допустить, не подрывает утвержденного принципа, потому что мы ведем здесь речь о природном и подлинном производстве и продуцировании вещи и потому что такое вторичное производство в указанном случае заслуживало бы имени не столько произведения, сколько сохранения, так как предполагает вещь существующей.)

21. Итак, при полагании этого принципа доказательство завершается следующим выводом: всякое сущее либо создано, либо не создано, т. е. нетварно; но не могут все сущие в мире быть созданными; следовательно, необходимо, чтобы имелось некое не созданное, т. е. нетварное, сущее. Большая посылка очевидна: ведь необходимо, чтобы из двух противоположностей либо одна, либо другая были свойственны любому сущему. Меньшая посылка доказывается. В самом деле, всякое созданное сущее

²³ Франсиско Суарес. Метафизические рассуждения. Рассуждение XXVIII // Вопросы теологии. 2022. Т. 4, № 1. С. 11–24.

создано другим; следовательно, то, чем оно создано, либо тоже создано, либо нет; если не создано, стало быть, дано некое нетварное сущее, что и требовалось доказать; а если оно тоже создано, то должно быть создано другим, о чем далее нужно будет задать тот же вопрос. И в конечном счете придется либо остановиться на несозданном сущем, либо идти в бесконечность, либо двигаться по кругу. Но ни двигаться по кругу, ни идти в бесконечность нельзя; следовательно, необходимо будет остановиться на несозданном сущем.

22. Первая часть меньшей посылки утверждается и подтверждается. Действительно, я говорю о движении по кругу, когда заявляют, что одна вещь произведена другой, а другая, со своей стороны, произведена той, которую сама произвела либо непосредственно, либо опосредованно и через множество рождений. В таком случае некто мог бы вообразить, что любая вещь произведена другой, отличной от нее, и ни одна не будет непроизведенной. Вот такой круг мы называем невозможным и столь же противоречащим принципу *все, что производится, производится иным*, как и утверждение о том, что вещь сама себя производит. Ведь если одна вещь возникает от иной, которую сама же и создала, то по меньшей мере опосредованно и как бы виртуально она создает сама себя. Кроме того, если вещь, создающая другую вещь, предполагается обладающей бытием, то предполагается и то, что она создана, коль скоро обладает бытием через производящую причинность; следовательно, она не может быть создана собственным произведенным следствием.

23. Ты скажешь: этот аргумент убеждает в том, что вещь, производящая другую вещь как существующая в момент произведения, не создана производимой вещью как принимающей от нее бытие. Однако можно помыслить, что вещь, производящая другую вещь, утратила то бытие, которым обладала тогда, но потом была вновь рождена либо от той самой вещи, которую произвела, либо от некоторого ее следствия. Например, у людей умерший отец может быть вновь рожден сыном, а дед — внуком, или правнуком, или через сто поколений, ведь именно так легко могли бы рассуждать пифагорейцы, считавшие, что одни и те же души возвращаются в новые тела.

24. Однако эта уловка возможна только при одновременном добавлении ухода в бесконечность. В самом деле, если в этих кругах, или повторных рождениях, мы останавливаемся на каком-либо первом и нерожденном производящем, о нем никоим образом нельзя будет сказать, что оно было создано одним из произведенных им следствий, ведь оно предполагается имеющем бытие прежде любого из своих эффектов. И тогда на нем завершается доказательство, ведь это первое сущее, полагающее начало рождениям, никоим образом не создано. И тогда мы получаем искомое, а именно существование некоего абсолютно несозданного сущего. А если оно тоже создано иным, это иное нуждается в таком же исследовании, которое не остановится до тех пор, пока не придет к нетварному сущему. Если же в таких кругах и повторных рождениях никогда нет остановки

на некоем первом рождающем, то, помимо названного круга, добавляется также уход в бесконечность. А отсюда умножаются несуразности, например повторное рождение одних и тех же индивидов в ряду природных рождений и тому подобное, без чего уход в бесконечность — если бы он был возможен — не мог бы иметь места.

Невозможность ухода в бесконечность в ряду производящих причин и их эффектов

25. Остается, стало быть, доказать вторую часть приведенной выше меньшей посылки, а именно невозможность идти в бесконечность в эманации одного сущего из другого, что применительно ко всем родам причин доказал Аристотель в кн. II «Метафизики», гл. 2²⁴. И главным основанием этого представляется тот факт, что из ухода в бесконечность следует отмена всякой причинности, ведь в самоупорядоченных причинах последующая зависит от предыдущей, а все последующие — от некоей первопричины. Но если допустить уход в бесконечность, никакая причина не будет первой; следовательно, не будет и никакой причинности. Другие излагают это так: если идти в бесконечность, то никогда не прийти к произведенному эффекту, потому что бесконечность быть пройдена не может. Чтобы это прояснить, предположим, что такой уход может совершаться двояко, а именно либо через восхождение от низших причин к высшим, либо, наоборот, через нисхождение от всеобщих причин к ближайшим. При движении вторым способом, очевидно, необходимо остановиться на некоей последней, т. е. ближайшей к следствию, причине: ведь в противном случае к ней нельзя было бы не прийти никогда, ибо немислимо, чтобы следствие вышло в бытие, но не вышло ближайшим и непосредственным образом из причины. А процесс первого типа, обращенный ввысь, несет в себе затруднение, связанное с рассматриваемым вопросом: в таком уходе в бесконечность не обнаруживается действенного начала. Дело в том, что процесс ухода в бесконечность можно понимать, во-первых, как происходящий между ближайшими причинами и причинами все более и более отдаленными, которые называются упорядоченными акцидентально. Им необязательно срабатывать одновременно и даже одновременно быть, чтобы эффект мог быть произведен; достаточно некоторой последовательности, чтобы сын рождался от отца, отец — от деда и т. д. Во-вторых, этот процесс может происходить между самоупорядоченными причинами, которые одновременно, каждая в своем порядке, непосредственно вливают бытие в эффект как первая и вторая причины. Итак, первый способ ухода в бесконечность не кажется противоречивым — во всяком случае, согласно суждению Аристотеля, — ибо если бы мир существовал вечно, то и подобный процесс с необходимостью длился бы вечно. Такого ухода в бесконечность достаточно, чтобы уклониться от приведенного возражения,

²⁴ Аристотель. Метафизика, кн. II, гл. 2, 994а 1–994б 30 // Аристотель. Соч. Т. 1. С. 95–97.

поскольку любая вещь будет называться созданной иным, и этот процесс никогда не остановится на несозданной вещи. Зато вторым способом даже при уходе в бесконечность было бы возможно прийти к эффекту, потому что причины, самоупорядоченные между собой, действуют не последовательно, одна после другой, а одновременно; а таким бесконечным причинам (если бы они имелись) действовать одновременно не противоречит. Что касается утверждения, что *пройти бесконечное невозможно*, оно истинно, когда обозначает последовательность, ибо если одно сосчитывается или действует вслед за другим, такая последовательность никогда не будет исчерпана, потому что она бесконечна. Если же вся совокупность, или все множество одновременно существующих причин столь же одновременно сработают, т. е. вольют свое действие в один и тот же эффект, это не противоречит понятию бесконечности. Наконец, полагающему такую бесконечную упорядоченность причин придется отрицать, что все они зависят от некоторой первопричины, вследствие чего Аристотель, допуская противоположное, видимо, совершил ошибку предвосхищения основания.

26. Тем не менее, полагаю, может быть с очевидностью показано, что необходимо остановиться на некоей несозданной первопричине, начав с самих по себе подчиненных причин, из которых одна через себя и актуально зависит от другой либо по бытию, либо также по действию. Первое здесь могут подтвердить все те доводы, которыми доказывалась невозможность актуально бесконечного множества в вещах, а без такого множества уход в бесконечность в ряду подчиненных причин немыслим. Но эти доводы я опускаю, поскольку они являются общими и отдаленными и поскольку они недостаточно очевидны. Итак, я буду аргументировать следующим образом, исходя из собственного отношения и подчинения причин, как аргументировал Аристотель: невозможно, чтобы вся совокупность сущих, или производящих, причин была зависимой по бытию и действию; следовательно, необходимо, чтобы среди них имелось нечто независимое; следовательно, эта последовательность не может быть бесконечной, но должна остановиться на произведенном сущем, которое также независимо в порядке причинности. Первый антецедент очевиден из приведенного принципа *все, что производится, производится иным*, ибо это означает: все, что зависимо, зависит от иного. Но это невозможно, потому что вне указанной совокупности нет ничего иного. Значит, если бы вся совокупность зависела от некоторого сущего, принадлежащего к этой совокупности, оно тоже зависело бы от самого себя, что невозможно. Стало быть, не может быть так, чтобы вся совокупность сущих была произведенной, т. е. чтобы вся совокупность причин была зависимой в своем действии той подлинной зависимостью, какой последующая причина зависит от предыдущей.

27. *Ответ на возражение.* — Ты скажешь: а разве композит как целое не зависит от части, например от формы? И, однако, форма при этом не зависит от самой себя! Отвечаю: во-первых, одно дело — говорить о формальной или материальной зависимости, и другое — о производящей, о которой говорим мы. Ибо зависимость целого от части есть не что иное, как

составленность из частей. Поэтому, например, нет необходимости, чтобы форма составляла саму себя; необходимо только, чтобы свое собственное и внутреннее бытие она сообщала композиту. А зависеть от производящей причины означает принимать от иного собственное бытие, отличное от того бытия, которое имеется в причине. Именно поэтому если некоторое множество зависит, как целое, от чего-либо как от производящей причины, необходимо, чтобы оно зависело от чего-то, что в это множество не входит, ведь если бы оно зависело от чего-либо в него входящего, это нечто либо зависело бы от самого себя, либо, безусловно, множество не было бы зависимым соразмерно и как целое. Причем эти слова, *соразмерно* и *как целое*, употреблены преднамеренно, чтобы исключить *неполную* и *частичную* зависимость. Такова, например зависимость эффекта от вторичной причины, вроде того как огонь рождается от огня. Говорится же, что весь рожденный огонь зависит от огня рождающего, ибо без действия рождающего поистине не было бы огня как целого. Однако такая зависимость имеется лишь в отношении формы и ее соединения с материей, но не будет соразмерной, или первичной, зависимостью через себя, т. е. сообразно целому, так как существенность материи сама по себе не зависит от действия огня. Стало быть, когда мы говорим, что не может вся совокупность сущего быть зависимой, мы понимаем это именно так, т. е. соразмерно и применительно к целому, тогда как применительно к части она может быть названа зависимой, ведь по устранении одной части это уже не будет, говоря формально, та же самая совокупность. И таким способом совокупность даже может одной своей частью зависеть от иного, заключенного в той же совокупности, что само по себе известно; однако это нисколько не воспрепятствует тому, чтобы в этой совокупности было дано некое абсолютно независимое и несозданное сущее, которое мы пытаемся вывести дедуктивным путем. Но если говорить о совокупности сущих как всецело и соразмерно зависимой, т. е. зависимой согласно всем как бы слагающим ее сущим, то таким образом, при такой зависимости, совокупность как целое не может зависеть от чего-либо в нее включенного, но необходимо, чтобы это нечто находилось вне ее. Отсюда же, напротив, следует, что совокупность сущих как целое, вне которого нет ничего, не может вся целиком быть зависимой, что и требовалось доказать.

28. Во-вторых, первое следствие доказывается: если бы всякое сущее, взятое отдельно или распределенно, было зависимым и созданным, то и совокупность всех сущих была бы зависимой и созданной, причем не какой-то одной зависимостью или действием, а совокупностью всех зависимостей или действий, какими зависят или создаются все сущие. Ибо некоторая совокупность сущих может быть зависимой именно потому, что в ней нет сущего, которое не было бы независимым; следовательно, если вся совокупность может быть независимой, как было показано, необходимо, чтобы в этой совокупности имелось некое абсолютно независимое и несозданное сущее. И то же рассуждение применимо к любому порядку причин, из которых одна зависит от другой по бытию или производящему

действию: не может вся совокупность причин быть зависимой, так как мы показали, что вне ее нет никакой причины, от которой она зависела бы. Нельзя также выдумать никакой такой зависимости, которая была бы взаимной, как если бы в ней имелся круг, что было подробно показано выше, ведь мы говорим о зависимости в собственном смысле, какой низшая причина зависит от высшей, так что их всецелое бытие, потенциальность и действие опираются на другую причину. Итак, необходимо, чтобы во всей совокупности причин, упорядоченных через себя (каковы бы они ни были), была дана некая причина, абсолютно независимая от другой, высшей, потому что в противном случае вся совокупность была бы зависимой, что, как мы показали, явно противоречиво.

29. Наконец, остается доказать второе следствие. То, что в самоупорядоченных производящих причинах имеет место уход в бесконечность, можно понять двояко. Во-первых, в том смысле, что, поднимаясь от ближайшей частной причины к высшим, все более совершенным, или общим, мы никогда не придем к такой причине, которая не будет зависеть от другой. И в этом смысле, очевидно, такой уход невозможен, что и подтверждает только что приведенное рассуждение, ведь в противном случае весь ряд и вся совокупность причин были бы зависимыми. Поэтому для доказательства нашего тезиса достаточно, чтобы уход в бесконечность в такой последовательности причин был невозможен. Именно так рассуждает Аристотель: все причины, кроме последней, непосредственно соприкасающейся с эффектом, были бы промежуточными, и ни одна не была бы первой, что невозможно, потому что быть промежуточными причинами означает то же, что быть зависимыми. Равным образом противоречиво, чтобы все причины были зависимыми распределительно, и вся совокупность была зависимой (как правильно отметил Скот в указанном месте²⁵), так как всю совокупность делают зависимой лишь все и каждая из содержащихся в ней причин. И в этом же смысле нетрудно объяснить тот аргумент, что в противном случае никогда нельзя было бы дойти до действия, как нельзя было бы пройти до конца эту бесконечную цепь зависимостей, ведь действие первично и главным образом должно начинаться с высшей причины, от которой зависит низшая; поэтому невозможно, чтобы начало действия исходило от низшей причины, — разве что под влиянием высшей как независимой и главной. Но коль скоро любая причина имеет над собой высшую и никогда не доходит до наивысшей, то нет такой причины, от которой первично и через себя началось бы действие; следовательно, невозможным будет и любой эффект. Или, другими словами: если уход в бесконечность совершается таким способом, то в результате весь ряд и вся совокупность причин будут зависимыми; следовательно, будут зависеть от некой высшей причины; следовательно, действие должно будет начаться с нее; если же такой причины нет, то, следовательно, ника-

²⁵ *Duns Scotus. Opera omnia. Vol.1: Ordinatio. Prologus totius operis. P.146–149, n.214–216.*

кое действие начаться не сможет. А значит, данный смысл верен и его нам достаточно для доказательства нашего тезиса.

30. Но уход в бесконечность в ряду самоупорядоченных промежуточных причин можно понять и другим способом, а именно так, что все они подводятся под некую первую, а потому абсолютно независимую причину. В самом деле, вероятно или по крайней мере непротиворечиво, чтобы между ближайшей и первой причинами располагались некоторые общие промежуточные причины, упорядоченные через себя. Кроме того, число причин, которые могут стоять между высшей и ближайшей причинами, не полностью фиксировано и определено, прежде всего в отношении к абсолютному могуществу Бога: ведь Бог может сделать так, чтобы этих промежуточных причин было три, или четыре, или больше — любое число, пусть даже уходящее в бесконечность. Стало быть, таким способом можно было бы идти в бесконечность и утверждать, что Бог создает бесконечное число промежуточных и самоупорядоченных причин, от эффектов которых зависят ближайшие причины, например бесконечное число небесных сфер или ангелов; и тогда не будет невозможным уход в бесконечность в ряду самоупорядоченных причин, подведенных под первопричину. При таком понимании трудно также доказать невозможность подобного ухода, во всяком случае на том основании, что бесконечное не может быть пройдено или что действие не сможет начаться. Ибо против этого, кажется, может быть справедливо обращено приведенное выше рассуждение. Ведь действие могло бы произойти от всех этих причин как сработавших не последовательно, а одновременно, и начала бы его именно первая причина, способная побудить к действию все прочие причины, пусть даже бесконечные по числу, или содействовать им. Невозможность этого недостаточно показана также тем, что между двумя крайними терминами (каковыми являются первая и ближайшая причины) кажется невозможным уход в бесконечность, или бесконечное множество причин, так как то, что замыкается терминами, или крайними членами, является конечным. Это верно для непрерывной величины, но не для множества, тем более тогда, когда крайние члены сущностно различны, а более всего когда один из них бесконечен. Так, не подлежит сомнению, что между нижайшим ангелом и Богом виды интеллектуальных субстанций могут умножаться до бесконечности. Так что, если вообразить, что вся совокупность таких видов имеется в реальности, она была бы бесконечным множеством, содержащимся между двумя крайними членами: бесконечным (говорю я) не числом, а совершенством. Итак, можно было бы вообразить бесконечное множество самоупорядоченных причин.

31. Тем не менее, как бы ни обстояло дело с возможностью такого вымысла, она нисколько не препятствует доказательству нашего тезиса, ибо уже предполагает наличие некой первой причины, или первого независимого сущего. Далее, даже если бы бесконечное сотрудничество причин было возможным, его фактическое наличие в самоупорядоченных причинах было бы вымыслом помимо любого доказательства, потому что нель-

зя ни продемонстрировать необходимость, ни обнаружить в вещах какого-либо знака или следа такого множества или бесконечного действия. Даже когда оно вполне вероятно, как сказано выше, это не были бы самоупорядоченные причины в собственном смысле, т. е. полные причины в своем порядке, непосредственно влияющие на отдельные действия, кроме собственной, или ближайшей, причины и причины первой, наивысшей. Наконец, хотя невозможность такого актуально бесконечного множества причин, возможно, нельзя доказать из понятия причинности как такового, она с большей вероятностью может быть доказана из самого понятия множества. Также в высшей степени трудно уразуметь, будто в этом случае нельзя указать никакой тварной причины, непосредственно подчиненной Богу, т. е. уразуметь, что между ближайшей причиной и Богом нет никакой более совершенной причины, а значит, нельзя указать никакой причины, которая в своем действии зависела бы только от Бога. Это и тому подобное (как я вижу) может напрашиваться в возможных вещах, или причинах. Однако ход рассуждения здесь иной, ведь возможные сущие пребывают только в потенции и поэтому могут быть, как говорится, бесконечными синкатегорематически, т. е. неопределенно; те же сущие, которые актуально существуют, должны быть определенными, и поэтому невозможно помыслить причины, актуально подчиненные первой причине, если среди них не дана некая причина, ближайшим образом происходящая или зависящая только от первопричины. Отсюда следует, что между первой и последней причинами не может быть бесконечного множества. Впрочем, эти вопросы втягивают нас в бесконечное обсуждение бесконечного, и потому я говорю о них заранее, чтобы не отклоняться от основной темы.

32. Исходя из этого, нетрудно далее понять, как надлежит высказываться о причинах, упорядоченных акцидентально, а именно: надлежит отвечать тем же самым различием. Действительно, если иметь в виду бесконечное движение вперед, не подведенное под высшую причину, независимую от этого ряда причин, такой уход в бесконечность абсолютно невозможен; и тем же адекватно примененным рассуждением можно показать, что если нет ни одного человека, который был бы независим и не произведен, то, следовательно, вся совокупность людей, т. е. весь человеческий род, является зависимой и произведенной. Следовательно, необходимо, чтобы он зависел от некой высшей причины, в него не входящей, и был произведен ею. Следовательно, даже если вообразить ряд происходящих друг от друга людей бесконечным в своем роде, вся совокупность тем не менее с необходимостью будет иметь высшую причину. И продвигаясь таким образом — либо от одного индивида к другому, либо от одного произведенного вида к другому, — необходимо будет в итоге остановиться на вещи, непроизведенной абсолютно.

33. Это рассуждение более очевидно в том случае, когда такой уход в акцидентальных причинах совершается в ряду индивидов одного и того же вида. Ведь если один индивид таков, что не обладает бытием от себя, но принимает его от действующей причины, невозможно, чтобы другой

индивид того же вида обладал бытием от себя, абсолютно независимым и не сообщенным некоторой действующей причиной. Действительно, обладание бытием от себя или только от иного суть различия, или модусы сущего, которые разнятся более, чем различием рода, ведь если тленное и нетленное различаются по сущности и по роду, как о том свидетельствует Аристотель в кн. X «Метафизики»²⁶, то сущее произведенное и непроизведенное, зависимое и независимое различаются гораздо сильнее, так как второе абсолютно необходимо, а первое — нисколько, что и было показано в предыдущей диспутации. Итак, коль скоро индивиды одного вида обладают одинаковой сущностью, невозможно, чтобы один из них обладал принятым бытием, а другой — нет. Следовательно, необходимо, чтобы весь вид, вся совокупность индивидов обладала принятым бытием; следовательно, принятым от иного, не входящего в этот вид. Следовательно, этим индивидам невозможно идти в бесконечность в ряду зависимости, или исхождения одного из другого, но необходимо остановиться на чем-то независимом и не происходящем от некоего индивида этого вида, а значит, и от всего этого вида, так как вид действует только через индивидов. И далее нужно задаться вопросом об этой высшей причине: будет ли она независимой абсолютно? Если она такова, то она и есть то нетварное сущее, которое мы ищем; а если она зависима, то нужно будет продолжать спрашивать о той, другой причине, от которой она зависит, и так до тех пор, пока мы не остановимся на абсолютно независимой причине. Ибо в силу приведенного рассуждения уход в бесконечность невозможен, и вся совокупность причин или вещей не может быть зависимой.

О причинах, упорядоченных акцидентально

34. Зато уход в бесконечность в ряду акцидентально упорядоченных причин, происходящих, или зависимых, от одной высшей причины, согласно суждению Аристотеля, не только не противоречив, но даже необходим для непрерывной последовательности и длительности рождений. И многие католики считают, что такой уход возможен, пусть даже он не является необходимым и отсутствует фактически. Но даже если с этим согласиться, это не препятствует нашему доказательству, ибо в таком уходе подразумевается высшая и несозданная причина или по крайней мере созданная не таким образом и не входящая в такой ряд рождений. А отсюда, через ту же форму аргументации, как это часто говорят и делают, легко прийти к причине, никоим образом не созданной.

35. Я же считаю (говоря здесь коротко, чтобы подробнее рассмотреть это в другом месте), что и таким способом невозможно идти в бесконечность, в том числе в акцидентально упорядоченных причинах, проистекающих из другой, высшей причины. Покажу это кратко на примере человеческого вида, а применительно к другим видам рассуждение будет тем

²⁶ Аристотель. Метафизика, кн. X, гл. 10, 1058b 26–1059a 10 // Аристотель. Соч. Т. 1. С. 271.

же самым. Итак, если человеческий вид таков, что не мог бы существовать в реальности, если бы не принимал бытия от высшей причины, например от Бога, то, следовательно, необходимо, чтобы он принимал бытие в некоем конкретном и определенном индивиде, который происходил бы только от той высшей причины, а не от другого индивида того же вида. Основание первой части такого вывода состоит в том, что действия совершаются применительно к единичностям, и потому вид может возникнуть лишь в некоем конкретном и определенном индивиде, ведь смутный индивид не будет совершенно единичным, но отчасти будет чем-то общим и неопределенным. А основание второй части состоит в том, что, когда индивид происходит от другого индивида того же вида, это не будет первичным возникновением реального вида, ибо вид уже предполагается возникшим в том индивиде, от которого происходит другой. Стало быть, необходимо, чтобы в эманации, в которой такой вид впервые возникает реально, тот индивид, в котором вид возникает, происходил не от другого индивида того же вида, а только от той высшей причины, от которой зависит вид. Кроме того, если бы имелся такой уход в бесконечность, было бы необходимо, чтобы вид был произведен от вечности, по крайней мере в том индивиде, который ближайшим и непосредственным образом происходит от одного лишь Бога, или от высшей причины. Ибо последовательность рождений не может быть бесконечной со стороны начала, если только она не существует от вечности, что ясно само по себе.

36. Из этих принципов явно следует вывод, что в акцидентально упорядоченных причинах уход в бесконечность невозможен. Во-первых, потому, что при таком уходе в бесконечность нельзя указать в данном порядке никакой первопричины, из которой проистекали бы остальные причины. Но в таком ряду акцидентально упорядоченных причин мы с необходимостью приходим, например, к первому человеку — тому, с которого начинается рождение людей, т. е. к тому, который был создан не человеком, а высшей причиной.

37. Во-вторых, от того человека, которого мы воображаем как созданного Богом от вечности, не смог бы от вечности родиться другой человек; следовательно, он с необходимостью должен был родиться во времени, и, стало быть, последовательность людей не может быть бесконечной, так как люди начали умножаться во времени. Вывод самоочевиден, антецедент доказывается. Действительно, человек, будучи созданным от вечности, не смог бы породить другого человека сразу после сотворения, ибо рождение людей требует последовательности; сам же он, будучи сотворен одновременно и без последовательности, не мог бы производить от вечности иным способом; следовательно, необходимо, чтобы человек, рожденный от другого человека, пусть даже существующего вечно, был последующим по отношению к нему с точки зрения длительности. Итак, он является последующим либо как имеющий конечную длительность, либо как имеющий длительность бесконечную. Первого утверждать нельзя, ибо в противном случае либо ни один из этих людей не существовал

бы вечно, что противоречит гипотезе, либо между вечностью и временем дистанция была бы чисто конечной, либо оба они были бы вечными, и тем не менее один опережал бы другого конечной длительностью. Все это заключает в себе явное и неприкрытое противоречие, ведь если длительность одного человека только конечно превосходит длительность другого, и та, которая меньше, конечна, то и другая, ее превосходящая, будет необходимо конечной, а значит, не вечной. В самом деле, если к конечному добавить конечное, бесконечного не возникнет, но итоговый термин останется конечным. А если они оба бесконечны, то невозможно, чтобы одна длительность превосходила другую именно в отношении бесконечности: ведь если обе они бесконечны, то обе вечны и обе безначальны, ибо как одна могла бы предшествовать другой, причем конечным по длительности предшествованием? Итак, во всем этом заключается явное противоречие, и поэтому невозможно, чтобы сотворенный от вечности человек предшествовал бесконечной длительностью рожденному от него человеку. А значит, ряд рождений, берущих начало в сотворенном от вечности, никогда не сможет быть бесконечным. И наоборот, восходя от любого рожденного во времени человека ко всем его прародителям, которые служат акцидентально упорядоченными причинами, нельзя идти в бесконечность.

38. Опускаю другой затронутый выше аргумент — о том, что последовательная вещь не может быть вечной; опускаю и прочие, которые обычно приводят по вопросу о вечности мира, — вероятные, однако недоказуемые. Опускаю, наконец, ответ, которым некоторые думают опровергнуть приведенное рассуждение, отрицая, что в случае вечных рождений людей некий определенный человек или (что то же самое) некоторые люди — тот или те, от которых происходят остальные, существующие через свои собственные человеку рождения, — необходимо должны были быть сотворены Богом от вечности, ведь такой ответ и непостижим для ума, и вполне опровергается сказанным выше. Отсюда ясно, что в ряду человеческих рождений немыслимо идти в бесконечность, никогда не приходя к некоему человеку, который был бы первородителем остальных, — разве что полагать, что человеческий вид не был произведен высшим началом (ибо, если он произведен, то поистине должен был быть произведен в некотором определенном индивидуе). Но такой вывод не только ошибочен с точки зрения веры, но и очевидно ложен, как было доказано. Итак, остается доказать (куда бы мы ни продвигались — от следствий к причинам или от ближайших причин к отдаленным, упорядоченным через себя или акцидентально), что необходимо остановиться на некой произведенной причине либо в данном ряду причин, если прогрессия совершается только в определенном порядке, либо во всех причинных рядах, т. е. на нетварном сущем в абсолютном смысле, если восхождение совершается в любом порядке причин вообще, в мире в целом.

39. А далее я заключаю из приведенного доказательства, что такое нетварное сущее непременно должно быть некой субстанцией: ведь субстанция сама по себе перее акциденции, и акциденция всегда имеет основа-

нием субстанцию. Поэтому невозможно, чтобы акциденция была первым нетварным, т. е. несозданным, сущим: чем бы ни было такое воображаемое сущее, оно с необходимостью должно находиться в некоей субстанции; стало быть, тем более сама субстанция будет несозданной, или нетварной. Итак, приведенное рассуждение с очевидностью доказывает, что сущее, обладающее бытием само по себе, без производящего действия другого сущего или зависимости от него, должно быть субстанцией. А может ли в такой субстанции мыслиться некая акциденция, которая, следовательно, тоже нетварна, поскольку существует в нетварной субстанции, это мы скажем позже, исследуя божественные атрибуты²⁷. Схожим образом позже мы увидим, как можно доказать нематериальность нетварной субстанции, ведь только из того, как мы рассуждали до сих пор, исходя из связи и упорядоченности причин, кажется невозможным непосредственно вывести абсолютную нематериальность и бестелесность этой нетварной субстанции.

40. Можно было бы легко и убедительно заключить из сказанного, что эта первая субстанция не может быть материальной как составленная из материи возникающих и гибнущих вещей, ведь все вещи, составленные из такой материи, с необходимостью нуждаются в производящей причине, потому что такая материя сама по себе не обладает никакой врожденной формой, но сама по себе служит субстратом изменения любой формы. Поэтому она по необходимости принимает форму от некоторого производящего деятеля, который выступает причиной всего композита из такой материи и формы. Итак, поскольку любой такой композит произведен, правильный вывод гласит, что сущее, не имеющее производящей причины, не содержит в своем составе такой материи. А сотворена ли сама материя или нет, нельзя определить только из приведенного рассуждения. Далее, может ли эта нетварная субстанция быть материальной как имеющая в себе иную материю, или даже может ли она быть телесной как простая субстанция, подпадающая под категорию количества, согласно суждению Аверроэса о небе; и является ли, наконец, само небо, которое мнится нерожденным и нетленным, простой субстанцией или нет, — не считаю возможным определить это только на основании приведенного рассуждения; следует продвинуться дальше, использовать другие начала, как мы увидим ниже. До сих пор же было доказано только то, что имеется некая нетварная субстанция, нематериальная в указанном смысле.

Как надлежит судить о приведенных выше мнениях

41. Наконец, из сказанного очевидна истинность второго из приведенных выше мнений и, следовательно, показано, что первое и третье абсолютно ошибочны в том, в чем они совпадают, а именно в том, что наличие нетварной субстанции, отвлеченной от любых материальных вещей, может быть доказано чисто физическими средствами. Что же касается того, в чем третье мнение совпадает со вторым, т. е. того, что для этого

²⁷ В диспутации XXX.

достаточно метафизического доказательства самого по себе, это правда; именно это мы и доказали самим употреблением и рассмотрением обоих средств. А вот четвертое мнение, если понимать его так, что метафизическое доказательство само по себе и внутренне зависит от некоторого чисто физического начала или средства, как полагают Сонцинат и Явелли, ложно, ибо приведенное рассуждение не выводит никакой зависимости из сказанного. Отсюда же явствует, что в словах Явелли о том, что дело физика — доказывать бытие первой субстанции, а метафизика — ее чуждость, имеется противоречие: либо потому, что метафизик не принимает свой главный предмет от физика; либо — и в высшей степени — потому, что мы не можем доказать бытие Бога, не доказав каким-либо способом, что́ есть Бог, как это станет яснее из сказанного ниже. В самом деле, доказав, что некоторому существу, которое служит началом прочих, свойственны такие-то атрибуты, мы докажем, что Бог есть; а из этих атрибутов первым и предельно сущностным будет тот, который мы к настоящему моменту доказали, а именно бытие от себя и без производящего причинения иным; все же остальные атрибуты, пожалуй, могут быть доказаны лишь постольку, поскольку, как мы увидим, связаны с этим. Так что доказывать, что́ есть Бог, надлежит прежде всего тому, кому надлежит доказывать бытие сущего от себя, т. е. через сущность, а не от иного. И наоборот, тот в собственном смысле доказывает бытие Бога, кто доказывает, что в реальности имеется некое нетварное сущее, ведь эти две задачи не делят между собою физик и метафизик, но все это — дело метафизика. Физика же (и в этом смысле будет истинным четвертое суждение, не расходясь в этом со вторым) некоторым образом приготавливает путь и располагает к составлению вышеназванного доказательства: во-первых, потому, что от движения и чувственных эффектов мы восходим к рассмотрению сути эффекта и его причин самих по себе, а от зависимости в движении — к зависимости в бытии и происхождении, приходя через нее к первому нетварному существу; во-вторых, потому, что если не через вполне очевидное, то, во всяком случае, через весьма вероятное рассуждение мы восходим физическим путем к отделенному двигателю неба. А отсюда метафизику становится легче рассуждать в поисках не просто перводвигателя неба, но первотворца вещей: рассуждать через соби́рание воедино соответствующих начал, которые тем очевиднее, чем абстрактнее, что и было нами убедительно показано.

42. Ответим на фундаментальные доводы Комментатора. На первый: Аристотель в «Физике» недостаточно строго доказал бытие Бога и собственные атрибуты Бога, исходя из одного лишь физического движения; отчасти это уже показано, а отчасти будет показано в дальнейшем. Там он с достаточной вероятностью показал неподвижность первого двигателя. Зато в кн. II «Метафизики» он учил правильно и доказал, что в ряду производящих причин нет ухода в бесконечность, а из этого принципа сделал тот очевидный вывод, что с необходимостью должно существовать некое непроизведенное бытие. На второй довод отвечу: будучи высшей наукой,

метафизика способна доказать бытие своего объекта, тем более что речь идет не об адекватном, а о превосходнейшем объекте и об апостериорном доказательстве, о котором было сказано выше, в доказательстве первом.

Перевод поступил в редакцию 23 августа 2023 г.;
рекомендован к печати 22 февраля 2024 г.

Disputationes Metaphysicae. Disputation XXIX. Part I*

Franciscus Suarez

For citation: Franciscus Suarez. Disputationes Metaphysicae. Disputation XXIX. Part I. *Issues of Theology*, 2024, vol. 6, no. 2, pp. 173–198. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.201> (In Russian)

References

- Albertus Magnus (1661) *Opera Omnia*. Vol. 3. Lugduni, Clavdii Prost et al.
- Alexander Aphrodisiensis (1891) *Aristotelis Metaphysica Commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. 1). Berlin, Reimer.
- Aristoteles (1562) *Opera cum Averrois Cordubensis Commentariis*. Vol. 4. Venetiis, apud Junctas.
- Aristoteles (1976) *Works*. In 4 vols, vol. 1. Moscow, Mysl' Publ. (In Russian)
- Aristoteles (1981) *Works*. In 4 vols, vol. 3. Moscow, Mysl' Publ. (In Russian)
- Avicenna Latinus (1977) *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, I–IV. Louvain, E. Peeters; Leiden, E. J. Brill.
- Avicenna Latinus (1980) *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, V–X. Louvain, E. Peeters; Leiden, E. J. Brill.
- Chrysostomus Iavellus (1576) *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*. Lugduni, apud Carolum Pesnot.
- Duns Scotus (1950) *Opera omnia*. Vol. 1: *Ordinatio. Prologus totius operis*. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis.
- Franciscus Suarez (2022) “Disputationes Metaphysicae. Disputation XXVIII”, in *Issues of Theology*, vol. 4, no. 1, pp. 10–53. (In Russian)
- Paulus Concinas (1576) *Quaestiones metaphysicales acutissimae*. Venetiis, Apud haeredem Heronimi Scoti.
- Petrus de Alliaco (1513) *Questiones magistri Petri de Alliaco Cardinalis cameracensis super primum, tertium et quartum sententiarum*. Parisii, J. Barbier, J. Petit.
- Thomas Aquinas (2004) *Summa contra Gentiles*, vol. 1. Transl. by T. Iu. Borodai. Moscow, Institut filosofii, teologii i istorii sviatogo Fomy Publ. (In Russian)

Received: August 23, 2023
Accepted: February 22, 2024

* The translation from Latin was made by G. V. Vdovina.

The introductory article has been published: Vdovina G. V. Francisco Suárez's philosophical theology: An orgy of logical reason. *Issues of Theology*, 2024, vol. 6, no. 1, pp. 6–30. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.101> (In Russian)