ного" существования общего), то возникает вопрос: где та вещь, которая производит форму, и, далее, если такой вещи в данный момент не существует, что в этом случае является познаваемым, при том, что форма – лишь посредник в процессе познания? Если объектом является сама форма или некое понятие, благодаря ей образованное, то, как пишет Матфей, "мышление будет, по всей видимости, абсолютно бессодержательно" (Quaest. de cogn., q. I, solut.).

Для решения этой проблемы Матфей привлекает традиционную для августинианства теорию божественной иллюминации. По его утверждению, "для совершенного знания, в том числе и телесных предметов, требуется соучастие трех [вещей]: чувственно воспринимаемой формы (species sensibilis), которая есть как бы материальная причина, абстрагируемой умопостигаемой формы (species intelligibilis), которая есть как бы формальная причина, и первого Света, который есть как бы действующая причина: ведь наша душа в естественном порядке подчинена ему, в котором видит все то, что видит с достоверностью, когда движет себя к нему" (Quaest. de fide, q. I, resp. ad I). По мнению Матфея, никакое достоверное познание невозможно без некоего "приобщения", или "приложения" (applicatio) к вечному образцу (extmplar) в божественном уме, поскольку сущность вещи, являющаяся объектом человеческого разума, определенным образом соотнесена с вечным образцом.

В значительной степени теория божественной иллюминации задействована Матфеем и в объяснении механизма познания бестелесных объектов, недоступных чувственному восприятию. С его точки зрения, "знание бестелесных вещей душа получает и обретает не от чувств, но или созерцает в самой себе, когда обращается к самой себе, постольку, поскольку соотнесена с неизменными образцами [в божественном уме], или в самих этих образцах" (Quaest. de cogn., q. III, solut.).

МАТФЕЙ ИЗ АКВАСПАРТЫ

ВОПРОСЫ О ВЕРЕ

ВОПРОС I

Возможно ли достоверное познание чего-либо?

Представляется, что нет:

1. Философ в [трактате] "О чувстве и чувственно воспринимаемом"[1] и Августин в четвертой книге "Дословного комментария на Книгу Бытия"[2] говорят, что в разуме нет ничего, чего прежде не было бы в чувстве. Но от чувства или в чувстве истины никоим обра-

зом быть не может; следовательно, [нет ее] и в разуме. Доказательство меньшей посылки явствует из [трактата] Августина "83 вопроса", [где] он доказывает ее так: "Все, чего достигает телесное чувство (что, собственно, и называется чувственно воспринимаемым), беспрерывно изменяется во времени, например, волосы растут, тело стареет"[3] и т.д. "То же, что не пребывает постоянно, не может быть постигнуто. Ведь постигается то, что может быть охвачено наукой; но то, что беспрерывно изменяется, постигнуто быть не может. Следовательно, от чувства не следует ожидать непоколебимости истины"[4].

2. Также. Академик, как передает Августин во II и III книге "Против Академиков"[5], аргументирует следующим образом: истинное не может восприниматься или постигаться иначе как отделяясь от ложного посредством неподобных [ложному] знаков (signa) и символов (notae) и не может иметь знаков, общих с ложным. Но никакого такого истинного обнаружить невозможно: ни в чувстве, поскольку чувству вещь явлена иначе, чем она есть на самом деле, ни в воображении, поскольку воображение часто обманывается, ни в разуме, поскольку, как мы видим, люди часто придерживаются об умопостигаемом разных мнений; следовательно, и т.д.

3. Также. Сообразно учению Философа, наш разум сотворен наподобие чистой доски для письма, на которой ничего не запечатлено[6]; следовательно, он не имеет никакого врожденного знания; следовательно, обладает только тем знанием, которое приобретает. Но, как говорит Философ в I книге "Вторых аналитик"[7] и VI книге "Этики"[8], всякое знание приобретается от чего-то ранее известного. Следовательно, если наш разум не имеет никакого знания, он не может никакого знания и приобрести.

⟨...⟩

5. Также. Знание возможно только об универсалиях. Но универсалии непознаваемы; следовательно, и т.д. Доказательство меньшей посылки: универсалии всегда и везде; человеческий разум ограничен: следовательно, универсалии ему совершенно не соразмерны. Но для познания требуется соразмерность (proportio); следовательно, и т.д.

⟨...⟩

8. Также. Чувственное познание достовернее интеллектуального. Это явствует из того, что Философ говорит в начале "Физики": "Нам врожден путь [познания] от более очевидного и известного нам к более очевидному и известному по природе"[9]. Но наше знание причиняется и берет начало от чувства, а в чувственном познании не может быть никакой достоверности; следовательно и в интеллектуальном [тоже]. Доказательство меньшей посылки: никакое подобие (similitudo) не может быть достоверным основанием познания (certa ratio cognoscendi)[10], если оно может быть также и основанием заблуждения (ratio decipiendi). Но посредством того же подобия, посредством коего

я вижу вещь, мне представляется, что я вижу вещь, в то время как я ее не вижу (так происходит во сне и бреду); следовательно, оно [т.е. подобие] не может быть достоверным основанием познания.

⟨...⟩

10. Также. Если разум и постигает или мыслит что-либо достоверно, то наиболее достоверно он постигает универсалии, поскольку универсалии есть познаваемое и умопостигаемое в собственном смысле слова. Но универсалии не являются достоверно постижимым; следовательно, и т.д. Доказательство меньшей посылки: если универсальное есть достоверно познаваемое, надлежит, чтобы оно в чем-то имело бытие; но оно не имеет бытия в вещах вне души, поскольку все то, что существует в частном, или единичном, есть единичное; далее: то, что находится в некоей частной [вещи], не сказывается о многом, а таково определение универсалии[11]. Но универсалий нет и в душе, поскольку в душе нет ничего от сущности вещи; а универсалия есть [нечто] от сущности вещи, поскольку есть часть определения. Кроме того, ничто из того, что находится в душе, не сказывается о вещах вне души, а в определение универсалии входит способность сказываться: следовательно, и т.д.

11. Также. Если разум познает нечто достоверно, он познает прежде всего субстанции или чтойности субстанций. Но он не может познавать их с достоверностью; следовательно, и т.д. Доказательство меньшей посылки: все, что познается, познается посредством своей формы (species); но в разуме не может быть формы субстанции; следовательно, и т.д. Доказательство: разум воспринимаем форму от фантасмов, а фантасмы – от чувств; но в чувстве никоим образом не может быть формы субстанции, поскольку чувство воспринимает только чувственные качества или, что то же, акциденции[12]; следовательно, и т.д.

⟨...⟩

Против:

a. Там, где нет никакого знания, нет любви; где нет любви, нет добродетели (поскольку, как говорит Августин в XV книге "О граде Божием", гл. 22, «краткое определение добродетели есть "порядок в любви"»[13]). Но там, где нет подлинной добродетели, невозможно счастье (beatitudo). Следовательно, там, где нет непоколебимой достоверности, не может быть и счастья. Но это ложно и вопреки всякому устремлению: ведь все, определенно, стремятся к счастью, как говорят Августин[14] и Боэций[15]; следовательно, и т.д.

b. Также. Там, где нет знания или чего-то определенного, нет никакого определенного действия. Следовательно, мы идем куда-то или едим не достоверно, но правдоподобно, следовательно, и живем правдоподобно. Но это ложно. Следовательно, и т.д.

c. Также. Согласно Комментатору в комментарии ко II книге "Метафизики"[16], универсальному устремлению природы невозможно быть тщетным, так, чтобы не осуществиться целиком или час-

тично. Но согласно Философу в начале I книги "Метафизики" "все люди по природе стремятся к знанию"[17]; следовательно, полностью исключить [возможность] достоверного познания, или знания, для человеческого разума нельзя.

d. Также. Познание через природу (per naturam) более очевидное, нежели через веру, поскольку к последнему присоединена неясность (obscuritas). Но познание через веру достоверно; следовательно, куда более – познание через природу.

ОТВЕТ

Относительно этого вопроса имеет место ошибочное мнение, или заблуждение, новых академиков, которые полагали, что нельзя познать ничего безусловно истинного и потому не следует сочувственно относится ни к какому учению, а мудрые являются или называются таковыми не потому, что познают или воспринимают истину, а потому, что заняты исследованиями и изысканиями. А происхождение этого заблуждения рассматривает Августин в III книге "Против академиков"[18] и в XIX книге "О граде Божием", гл. 1[19]. Было два рода академиков, названных так от школы Академия, а именно, старые и новые. И из старых академиков первым был Платон, а из новых – Аркесилай. Платон считал, что существуют два мира: умопостигаемый и чувственно воспринимаемый; первый – истинный, второй – правдоподобный, созданный по подобию первого; благодаря тому миру становится очевидной истина в отношении того, что душа познает в этом; благодаря же этому миру в душах глупцов рождается не знание, но мнение. Эта точка зрения продержалась вплоть до Полемона, чьими слушателями, равно как и учениками, были Зенон и Аркесилай. Но Зенон уже получил образование в иных школах и пришел обучаться в Академию под руководством Полемона, как подозревают, возможно, для того чтобы открыть для себя тайны Платона. И после смерти Полемона он выступил с неким собственным учением, и разъяснял, насколько мог, что душа смертна, что нет ничего кроме этого чувственно воспринимаемого мира, что в нем ничего не действует, кроме тел – ведь он и Бога считал огнем. Аркесилай же, видя как распространяется это зло и скрывая учение академиков (поскольку толпа охотнее принимает ложные мнения и, погруженная в телесность, легко признает, что все является телесным), решил, что лучше отучить тех, кто, как было ему очевидно, научен плохому, чем обучить тех, которые, как он полагал, не способны к учению. И он, таким образом, провозгласил, что ничто истинное не может быть познано с достоверностью, если принять позицию Зенона. И эта точка зрения продержалась вплоть до Августина. Ведь этого ошибочного мнения придерживался и Туллий [Цицерон], которому [одно время] Августин во всем следовал. И поскольку он сам долго пребывал в этом заблуждении, многие его труды направлены в первую очередь

на искоренение ошибки [новых академиков]. Поэтому почти во всех своих книгах он при первой же возможности выступает против них.

Итак, поскольку древние академики полагали, что всякое основание познания (ratio cognoscendi) приходит из умопостигаемого мира или от вечных образцов (rationes aeternae), то для них все было достоверно, как вследствие ясности того [интеллектуального] света, так и вследствие неизменности тех образцов. Поскольку же новые академики считали, что всякое основание познания приходит из чувственно воспринимаемого мира, то для них все было недостоверно, как вследствие изменчивости чувственно воспринимаемых вещей (они потому не могут постигаться наукой, как говорит Августин и как затронуто в аргументах оппонента[20]), так и вследствие сходства знаков. Ведь нет ничего чувственно воспринимаемого, что не имело бы некоего подобия с ложным, так чтобы различение было невозможно. Ведь когда те или иные [вещи чувственно воспринимаемого мира] отсутствуют, мы тем не менее воображаем, что они присутствуют, например, во сне или бреду, так что мы не можем различить, ощущаем мы их или воображаем. Если же, следовательно, имеются ложные образы чувственно воспринимаемого, которые нельзя отличить от [реальных] чувственных восприятий, а [безошибочно] постигнуто может быть только то, что отличается от ложного, то никакой достоверности истины от чувств [получить] невозможно.

Негодность позиции древних академиков доказывает сам опыт. Ибо опыт показывает, что нам многое неизвестно и во многом мы сомневаемся. Поэтому они ошибались, когда предполагали, что тот вечный свет и те неизменные образцы (rationes) суть чистое, полное и единственное основание познания (ratio cognoscendi). И это ложно. Ибо если этот свет был чистым основанием познания, познание пути не отличалось бы от познания Отечества[21]; если бы он был полным основанием, то познание [вещи] в ее собственном роде не отличалось бы от познания в Слове, философское познание – от познания пророческого, а познание-исследование от познания-откровения; если бы он был единственным основанием, нам не требовались бы формы (species), абстрагированные и воспринятые от вещей. Но мы нуждаемся в них настолько, что Философ говорит[22], что если мы исключаем некое одно чувство, то необходимо исключить и науку, которая основывается на этом чувстве. И безусловно истинно то, что говорит Философ[23], что познание порождается в нас благодаря чувству, памяти и опыту, из коих собирается общее, которое есть начало искусства и науки. Следовательно, хотя указанные образцы и являются основанием познания, тем не менее необходимы и формы, воспринимаемые от вещей, в качестве определенного и особого основания познания. А потому не следует, что из-за [наличия] этих образцов все достоверно.

Позиция же новых академиков, многократно опровергнутая Августином во многих сочинениях[24], куда более негодна. А опро-

вергает ее Августин как пагубную, как абсурдную и как ложную. Как пагубную потому, что она уничтожает заслугу и преступление, похвальное и достойное осуждения и, благодаря этому – награду и кару. Ведь если нет ничего достоверно истинного, но все правдоподобно, то, следовательно, не истинно, но правдоподобно грешат и поступают правильно. Но никто не должен быть награжден или наказан, поощряем или осуждаем за грех или правильный поступок, которые не истинны, но правдоподобны.

Как абсурдную Августин отвергает эту позицию потому, что она опровергает сама себя. Ведь если не постигается ничего истинного, но только правдоподобное, а правдоподобное не может постигаться иначе, кроме как при постижении истинного, которому оно подобно (так я не могу знать, что ты похож на отца, если не знаю твоего отца), то полагающий, что постигается [только] правдоподобное, а не истинное, полагает одновременно и постижение истинного. Опять же, если академики считают, что мудрый [является таковым] не вследствие познания, но вследствие поисков истины, спрашиваю, каково различие между мудрым и учащимся. И определенно, что различие между мудрым и учащимся состоит в том, то у мудрого наличествует обладание [знанием] тех вещей, к которым учащийся только стремится. Если, следовательно, он мудр, он знает мудрость: ибо глупо называть мудрым не ведающего мудрости, скорее его [следует именовать] незнающим и не ведающим мудрости. Кроме того, как можно назвать мудрым того, кто ищет то, найти что отчаялся? Или как он ищет мудрость, если совершенно мудрости не ведает? Как же он ищет, если не знает, что ищет? Полный абсурд. Кроме того, "исследование" есть движение от известного к неизвестному.

Наконец, Августин опровергает это мнение как ложное. Ибо нечто настолько достоверно для разума, что никакое подобие истины не может привести его к ошибке или заблуждению. Августин [говорит] в XI книге "О граде Божием", гл. 24: "Ибо, – говорит, – мы и существуем, и знаем, что существуем, и любим свое бытие и свое знание, и не опасаемся обмануться относительно этих трех [вещей] какой-либо ложью правдоподобия. Ведь мы не ощущаем их неким телесным чувством, как те [предметы] вне нас, чувственные образы которых, весьма с ними сходные, хотя уже и не телесные, рассматриваются [нашим] умом, но без всякой игры фантасмов обманчивого воображения мне достовернейшим образом известно, что я существую, знаю это и люблю. И относительно этих истин не надо бояться возражений академиков, говорящих, "А если ты обманываешься?" Ибо если я обманываюсь, я существую, ведь тот, кто не существует, конечно же, не может и обманываться; следовательно, если я обманываюсь, я существую. Следовательно, тот, кто знает, что он существует, не обманывается. Следовательно, я не ошибаюсь также и в том, то я знаю, то, что я знаю, [что существую]. Ибо как я знаю о том, что существую, я знаю так же то, что я знаю это. И поскольку

эти две [вещи] я люблю, я присоединяю к тем вещам, которые я люблю, еще и эту любовь, как нечто третье. И я не заблуждаюсь в том, что люблю себя, поскольку не заблуждаюсь в том, что люблю"[25]. Сходный довод в XV книге "О Троице", гл. 12, Августин приводит и в отношении "жизни"[26]; то же и в X книге, гл. 10: "Кто усомнится в том, что он живет, помнит, мыслит, желает, постигает и знает? Ибо если он сомневается, он живет; если сомневается, то помнит, отчего сомневается; если сомневается, мыслит себя сомневающимся; если сомневается, желает определенности; если сомневается – постигает; если сомневается, то как может не знать себя; если сомневается, то понимает, что не следует соглашаться с собой без достаточных оснований"[27]. Кроме того, в чувствах также имеется определенная достоверность, и несогласие с ними в такой очевидности вещей достойно глубочайшего сожаления. И кто, кроме безумнейшего академика, посмеет опровергать "того, кто говорит: я знаю, что вижу белое; я знаю, что мне нравится то, что я слышу; я знаю, что мне приятен этот запах; я знаю, что это сладко на вкус, я знаю, что мне холодно?", как говорит Августин в XIX книге "О граде Божием", гл. 18[28], и III книге "Против академиков"[29]. Итак, очевидно, что позиция новых академиков пагубна, абсурдна и ложна.

Итак, отвергнув эти заблуждения и отбросив крайности, надлежит избрать истину, которая занимает среднее положение. Итак, я говорю, что не все недостоверно, как представлялось новым академикам, но есть нечто столь достоверное, что в нем никоим образом невозможно усомниться.

И причиной тому четыре вещи. Первая – сама способность суждения (iudicandi potentia). В самом деле, рассуждающий ум (mens rationalis) имеет силу, или способность, суждения как о телесном, связанным с чувствами, так и о бестелесном, которое ни с каким чувством не связано, постольку, поскольку она [т.е. способность суждения] есть интеллектуальная [способность]. Второе – наличие умопостигаемых вещей. В самом деле, в душе наличествуют умопостигаемые вещи, например, "все целое больше своей части", "обо всем либо утверждение, либо отрицание" и прочие благородные [принципы], которые проникли в душу не от какого-либо чувства. Третье – неизменность и очевидность самого истинного. Ибо указанные выше [принципы] очевидно и неизменно истины. Действительно, целому невозможно не быть больше своей части; равным образом и контрадикторное не может одновременно быть истинным; и никогда не было и никогда не будет такого, чтобы два плюс три не равнялось пяти; и "скорее перейдут небо и земля, сотворенные в шесть дней [творения], чем шесть дней не будут состоять из всех своих частей"[30]. Равным образом [положение] "всякий человек желает счастья" до такой степени достоверно и очевидно (не только кому-либо о себе, но любому [человеку] о любом другом [человеке]), что Цицерон, академик, когда хотел начать с чего-то такого, в

чем никто не может усомниться, начинал так: "всякий человек желает быть счастливым"[31]. Четвертое – помощь божественного света. Ибо как говорит Августин в I книге "Пересмотров"[32], "им [т.е. людям] дан свет вечного образца (ratio), насколько они могут его принять, и в нем они созерцают неизменно истинное". И в XII книге "О Троице", гл. 14, он говорит, что эти образцы "в бестелесной природе являются умопостигаемыми [вещами] для усмотрения ума так же как те [чувственно воспринимаемые вещи] в видимых или доступных осязанию местах [предстоят] чувствами тела"[33].

Итак, допуская это, а именно, способность суждения *ex parte* мыслящего ума (mens intelligens), наличие и очевидность *ex parte* умопостигаемой вещи, а также влияние, или помощь, неизменного света, [следует признать], что для рассуждающего ума (mens rationalis) необходимо есть нечто достоверное, относительно чего сомнение потому невозможно. Однако вследствие изменчивости вещей, которые разум едва может постигнуть, и вследствие слабости и затемненности (obscuritas) разума, поскольку он сам по себе ограничен и затемнен грехом, как говорит Гуго[34], и "соотносится с очевиднейшим по природе так же как глаза летучей мыши – со светом Солнца"[35], он теряется в очевидных вещах; и это происходит [также] вследствие недостатка божественного влияния (influentia), но не *ex parte* его самого, а *ex parte* нас, поскольку "к нему допущены лишь немногие"[36]. Поэтому хотя имеется много достоверного, есть и много сомнительного и много неизвестного, как говорит Апостол (I Кор 13,9): *Отчасти знаем.* А знать достоверно мы будем тогда, когда придем к этому свету. И потому, как говорит Августин в VIII книге "О граде Божием"[37], мы должны обратиться к этому свету, в котором всякая достоверность, и стремиться к нему. Итак, равным образом, очевидно, что не все достоверно, как считали древние академики, и не все сомнительно, как полагали академики новые, но нечто достоверно, а нечто сомнительно, нечто познано, а нечто неизвестно, как говорят подлинные философы и христиане. Поэтому Августин превосходно [сказал] в 22 главе "Об истинной религии": "Это явленное тебе правило доказательства и различения пойми таким образом: всякий, кто мыслит себя сомневающимся, мыслит истинное и уверен в той вещи, которую мыслит, следовательно, он уверен в истинном. Следовательно, всякий, кто сомневается, существует ли истина, в самом себе имеет истинное, на основании коего он не должен сомневаться, поскольку все истинное истинно не иначе, как от истины. Итак, тому, кто может сомневаться в чем бы то ни было, не следует сомневаться относительно истины. И где мы видим истину, там присутствует свет, свободный от мест и времен. И истина не прейдет, даже если исчезнут все мыслящие существа: ведь мышление не создает истину, но находит ее. Следовательно, прежде чем мы обнаружим ее, она пребывает в себе, а когда мы обнаруживаем ее, она обновляет нас[38]"[39].

[ОТВЕТ НА АРГУМЕНТЫ В ПОЛЬЗУ ПРОТИВНОГО]

1. На первый довод можно возразить, что данный аргумент имеет погрешность в выводе. Ибо не следует: если нет достоверной истины от чувств, то и ниоткуда. Ведь, как видно, есть нечто истинное, которое не воспринимается чувством и не постигается посредством чувства. В самом деле, душа воспринимает телесное благодаря телесному чувству, а познания бестелесного достигает она через саму себя, как говорит Августин в XI книге "О Троице"[40] и некоем письме к Небридию[41]. Если же возражают, что "нет ничего в разуме, чего прежде не было бы дано в чувстве", говорю, что это истинно по отношению к тому, что по природе должно восприниматься чувствами. Или следует ответить, что аргумент Августина истинен: в самом деле, суждение об истинности (даже когда речь идет о телесных вещах) следует ожидать не от чувства, и не чувство формирует понятие истины, но разум, которому, кроме того, помогает, и который просвещает первый Свет. Поэтому для совершенного знания, в том числе и телесных предметов, требуется соучастие трех [вещей]: чувственно воспринимаемой формы (species sensibilis), которая есть как бы материальная причина, абстрагируемой умопостигаемой формы (species intelligibilis), которая есть как бы формальная причина, и первого Света, который есть как бы действующая причина: ведь наша душа в естественном порядке подчинена ему, в котором видит все то, что видит с достоверностью, когда движет себя к нему, как говорит Августин в I книге "Пересмотров", гл. 8[42], и XII книге "О Троице", гл. 14[43].

2. Ответ на второе очевиден из уже сказанного: поскольку нечто истинно до такой степени, что в нем нельзя ошибиться благодаря какому-либо правдоподобию, и поскольку по отношению к таковому невозможно различие мнений. Или можно сказать, что даже если чувству вещь является иначе, чем она есть, и воображение вводит в заблуждение, невозможность постижения истины из этого не следует. Ибо суждение об истинности не от чувства и не от воображения, но от разума, который решает, является ли истинной та вещь, которую мы видели во сне. И если истинна, то подтверждает, а если ложна – отрицает и отвергает. А то, что вещь является чувству иначе, чем есть, то в этом не следует обвинять чувство, как говорит Августин в III книге "Против академиков"[44]. В самом деле, имеется основание и причина того, что вещь является именно так, например, что весло кажется преломленным, а башня – движущейся[45]. Чувство следовало бы осуждать, если бы оно представляло [вещь] иначе: ведь оно должно представлять вещь так, как она является. А винить следует разум, если он судит по явленному чувством, поскольку он должен усматривать причину, почему [вещь] является именно так.

3. На третье следует сказать, что те [высказывания] Философа из "Вторых аналитик" и "Этики" следует понимать в смысле пред-

знания терминов. Ведь никого нельзя обучить или наставить в какой-либо науке, если он не знает, что обозначается [тем или иным] термином[46]. Это познание необходимо предшествует обучению и с этого знания начинается наука. Но ему не должно предшествовать что-то иное, поскольку так будет иметь место уход в бесконечность. Что же до слов Аристотеля о душе, как о чистой доске для письма, то это истинно в том, что касается познаваемых форм (species cognoscibiles). Однако душе [до опыта] сообщены и в нее вложены основание познания (ratio cognoscendi) и знание первых принципов, а именно – естественный свет (lumen naturale) [разума] и естественная способность суждения (naturale iudicatorium), благодаря которой душа с помощью первого Света утверждает и выносит суждения при данности некоего принципа, как только постигнуты термины. В самом деле, как только ребенок познает, что́ есть целое и что́ есть часть и получает форму (species) части и целого, он говорит, что второе больше первого. Потому этот принцип "часть больше целого" ему врожден, и он познает его, как только постигает термины.

⟨...⟩

5. На пятое надлежит ответить, что об универсальном говорится, что оно всегда и везде не так, что "всегда" выражает вечность, а везде" – неизмеримость, но в том смысле, что оно тогда и там, где имеются частные [вещи]. Но все таковое конечно и потому постижимо разумом. Во-вторых можно сказать: даже при том, что универсалии бесконечны и непознаваемы посредством всеобъемлющего знания (scientia comprehensionis), поскольку бесконечное непостижимо ограниченным разумом, они были бы постижимы приблизительным знанием (scientia apprehensionis) так же как Бог[47]. Что же касается возражения о непропорциональности, то надо сказать, что конечный разум непропорционален бесконечному сущему *sub ratione* сущего, но не *sub ratione* познающего, поскольку упорядочен по отношению к нему [т.е. к бесконечному сущему], и [в данном случае] требуется пропорция не соизмеримости, а порядка. В третьих, можно сказать, что универсалии вечны и неизменны так же как и универсальные принципы. Я утверждаю, что об универсалии, равно как и обо всем подобном, можно говорить трояко. Во-первых, ее можно рассматривать [как существующую] в собственном роде, или в соотнесении с материей, или субъектом, который она оформляет. И здесь она не имеет вечности или неизменности, поскольку всякая тварная природа начинает быть во времени и может быть уничтожена. Во-вторых, ее можно рассматривать [как существующую] в тварном разуме, или в соотнесении с разумом, который она побуждает или движет [к познанию]; и в данном случае она не обладает вечностью или неизменностью, поскольку никакой тварный разум не вечен и любой тварный разум изменчив. В-третьих, ее моно рассматривать [как существующую] в вечном экземпляре[48], в коем име-

ют жизнь образцы (rationes) всего, или в соотнесении со Светом, из которого она эманирует; и в данном случае она обладает вечностью и неизменностью[49]. Ибо здесь имеет место неизменное и вечное отношение универсального к частному, целого к части, и наоборот. И когда разум движется к этому свету, или к этим образцам, он видит в них неизменно истинное, как сказано в Ответе. Ибо разум достигает этого света и эти образцы проникают в тварный разум, как говорит Августин в XIV книге "О Троице", гл. 15[50].

⟨...⟩

8. На восьмой [аргумент] следует возразить, что в нем имеется много неверного. Во-первых, ложно то, что он предполагает, а именно, что чувственное познание достовернее познания интеллектуального; наоборот, интеллектуальное познание куда достовернее. Ибо надежнейшими и очевиднейшими являются те истины, в которых никоим образом невозможно обмануться, например, что любое целое больше своей части или что два плюс три равно пяти. Что же касается доказательства, что нам врожден путь [познания] от более достоверного и более известного, то я утверждаю, что Философ называл "более достоверное" и "более очевидное" не "чувственно воспринимаемым", но "более общим". Ибо он говорит, что "для нас более достоверны и очевидны более смутные [вещи]"[51]. А то, что он далее говорит, что наше познание причиняется чувством, то следует отметить (как указано выше[52]), что оно [действительно] причиняется чувством, но не во всех случаях. Ведь есть некие умопостигаемые [вещи], которые душа получает не от какого-либо телесного чувства, как говорит Августин в X книге "Исповеди", где он спрашивает [об этом] все свои чувства и они отвечают: "[эти умопостигаемые вещи] попадают [в душу] не через нас"[53]. И даже если мы признаем, что они причиняются чувством, то аргумент все еще не обладает доказательной силой. Ибо наше познание причиняется чувством не как производящей причиной, но как причиной материальной. И там есть еще одна ошибка: как сказано в сходном аргументе[54], это [т.е. недостоверность чувственного знания] имеет место не вследствие ошибки чувства, и в этом не следует винить чувство или воображение, поскольку не они должны выносить суждение о [достоверности] чувственного знания. Ведь основание и причину, почему видится именно так, надлежит исследовать не чувству или воображению, но разуму, который должен утверждать истинное и отвергать ложное и знать причину, почему [вещь] является именно так.

⟨...⟩

10. На десятое надлежит ответить, что универсалии существуют в частных вещах и в душе; но они пребывают в частных вещах не безусловно (absolute), а благодаря сравнению одного с другим. В самом деле, в любой частной [вещи] есть нечто, что отличает ее от другой, и это – частные начала (например, ее душа, ее тело), а есть то, в чем она сходна с чем угодно иным (например, душа и тело).

Потому "этот человек" состоит из "этой души" и "этого тела", а "человек" – из души и тела. Под "человеком" я подразумеваю универсалию, а под "этим человеком" – единичное. Универсалия, когда она выражает некую вещь, не находится в душе, но есть некий вид общего, т.е. общей природы (natura communis), на основании которой [ум] образует понятие (intentio) вследствие сходства многих [единичных вещей] и называет его универсалией. Итак, универсалия существует в вещах сообразно истине (secundum veritatem), но сообразно понятию (secundum intentionem) существует в душе, и Комментатор в соответствии с этим говорит, что "разум производит универсальность в вещах"[55]. Что же до утверждения, что универсалия есть [нечто] от сущности вещи, говорю, что она не есть от сущности вещи как сущностное начало, но сущностна вещи. А что касается слов о том, что универсалия есть часть определения, говорю, что [в данном случае] за универсалию принимается то, что более обще, т.е. род (например, "живое существо" более обще, нежели "человек"). Но, как говорит Философ в I книге "О душе", универсальное живое существо есть либо ничто, либо последующее"[56]. Что же до исследования, что́ есть то, что сказывается, и где оно есть, утверждаю: сказывание есть акт души; следовательно, разум есть то, что производит такое сказывание или сочетание благодаря форме (species) или понятию (intentio), которым обладает в себе самом. И этому [т.е. форме или понятию] в реальности соответствует, как уже сказано, общая природа: ведь истинно, что "этот человек" есть "человек".

11. На одиннадцатое следует сказать, что формы (species) субстанции пребывают в разуме; предположим теперь, что они восприняты чувством, а затем при посредстве фантасии запечатлены в разуме. Ибо как акциденция по природе не существует без субстанции, но опирается на нее в своем существовании, так и форма акциденции не существует без формы субстанции, но, напротив, на ней основывается. И как нет субстанции без акциденции (более того, вся она покрыта (vestire) акциденциями), так и подобие субстанции облечено, некоторым образом, подобием акциденции. Следовательно, форма и субстанции, и акциденции, сообразно своей способности распространяться, распространяется, эманирует, или берет начало, от вещей и получается чувством. Но чувство, поскольку оно упорядочено[57] для получения и восприятия не субстанции, но акциденции, воспринимает формы акциденции, причем только при наличии объекта. Фантасия же принимает ее и сохраняет в отсутствие объекта. Но затем ее подобие переходит от фантасии к разуму и когда оно его достигает, он получает форму субстанции. Следовательно, форма субстанции есть и в чувстве и в фантасии, но не как ощутимая и воображаемая, а как то, что является материей мышления, как сказано выше[58].

⟨...⟩

ВОПРОСЫ О ПОЗНАНИИ

ВОПРОС I

Требуется ли для познания вещи существование самой вещи, или же объектом разума может быть не-сущее

То, что для познания требуется существование вещи и не-сущее нельзя помыслить, показывается так:

1. Ансельм в 10 главе "Об истине"[59] говорит, что одна истина – только производящая, другая – только производимая, а третья – производящая и производимая. Истина только производящая – первая Истина; только производимая – истина в разуме или высказывании; производящая или производимая – истина вещи, которая производится и производит истину в разуме или высказывании. Но истина познания или высказывания не является причиной никакой истины. Если бы не было первой Истины, не было бы истины в вещи, поскольку она есть ее причина; следовательно, если не было бы истины в вещи, не было бы истины в разуме, поскольку истина вещи есть ее причина.

2. [На это] отвечают, что истина находится не в вещах, но в разуме. Так, Философ говорит в VI [книге] "Метафизики"[60], что благое и злое находятся в вещах, но истинное и ложное – в разуме; и это потому, что истина выражает соответствие (adaequatio), формально наличествующее в разуме: ведь он есть то, что соответствует. Против этого: соответствие есть некоторое отношение; ничто ведь не соответствует само себе, но необходимо – чему-то другому. Если, следовательно, "истина – соответствие вещи разуму", и наоборот, то необходимо требуется существование вещи. И если так, поскольку не мыслится ничего, кроме истинного, и истинное пребывает в разуме только потому, что присутствует в вещах, то для познания необходимо требуется существование вещи.

3. Также. Авиценна в I [книге] "Метафизики"[61] говорит, что сущее есть первое впечатление (impressio) разума: ведь первое, что запечатляется (imprimere) в разуме, есть сущее; следовательно, разум не мыслит ничего, кроме сущего; следовательно, не-сущее невозможно помыслить.

4. Также. Философ [утверждает]: "Как все относится к бытию, так и к истине"[62]. Но объект разума – истинное; следовательно, как он относится к бытию, так и к познанию; следовательно, то, что не есть – непознаваемо.

5. Также. Августин [пишет] в 8 главе XII книги "Комментария на Книгу Бытия": "Или разум мыслит, и то, что он мыслит – истинно, или же [нечто] ложно и разум не мыслит этого"[63]. Но то, что не существует – неистинно, следовательно, не-сущее немыслимо. Доказательство меньшей посылки: Августин во II книге

"Монологов", сразу после начала, [пишет], что "истина есть то, что есть"[64].

6. Также. Для познания необходимо требуются три [вещи], а именно: познавательная способность, каковой является разум; посредник (medium), или основа познания (ratio cognoscendi), которым является форма (species) вещи; сам объект. Итак, при не-существовании вещи может существовать познавательная способность и основа познания. Но, спрашиваю, что будет объектом? Если вещь, существующая вне [души], имею искомое, что не-сущее не познается. Если форма, или средство познания, то против: посредник, или средство познания никоим образом не моет быть объектом как таковым, поскольку является не тем, что познается, но средством познания, не [самим] мыслимым, но основанием мышления (ratio intelligendi); следовательно, необходимо полагать некое сущее, которое является объектом разума.

7. [На это] отвечают: разум абстрагирует чтойность от существования, поскольку во всем тварном чтойность и существование различны, а потому не необходимо, чтобы вещь существовала актуально, а [требуется], чтобы она постигалась разумом и была ему дана. Против этого: при не-существовании вещи [от нее] не остается ничего, кроме того, что пребывает в разуме. Но все, что пребывает в разуме, обладает смыслом посредника, или формы, и не есть само мыслимое, но основание мышления, представляющее объект. Следовательно, необходимо полагать существование вещи, которая являлась бы объектом разума. Следовательно, не-сущее немыслимо.

8. Также. Поскольку на это отвечают, что хотя [объект] не существует сам по себе, или актуально, он тем не менее дан в причине, или в потенции, то [имеется следующее] возражение: при исключении любой тварной причины разум все еще мыслит чтойность человека. Следовательно, если объект разума существует не в реальности, поскольку это мы исключили, и не в тварной причине, он существует в первой и нетварной Причине. Но она может быть объектом только блаженных и не в этой жизни, поскольку в противном случае следовало бы, что разум, опираясь на свои естественные силы, может достичь познания сущности первой Причины, что ошибочно и входит в число опровергнутых и осужденных положений[65]. Итак, все еще необходимо существование некоего объекта в реальности. Следовательно, и т.д.

9. Также. Если разум познает не-сущее, он познает его не посредством той формы (species), которую он имеет в себе. Тогда спрашиваю: он познает вещь сообразно бытию, которое она имеет в своем роде, или нет. Если нет, следовательно, познает не в соответствии с ее подлинным бытием, поскольку она имеет подлинное бытие в своем роде, а не в разуме, и тогда следует, что он познает ее не подлинным образом. А если [разум познает вещь] сообразно бы-

тию, которое она имеет в своем роде, то он познает или мыслит не не-сущее, но актуально сущее.

10. Также . Сообразно Философу[66], о сущем *per accidens* нет знания (scientia), ни теоретического, ни практического. А причина, или основание, этого – нехватка существования (essendi) или нехватка сущности (entitas). Но определенно, что не-сущее скорее соответствует этому основанию, чем сущее *per accidens*; следовательно, знание о не-сущем, как теоретическое, так и практическое, куда менее вероятно.

11. Также. Все в большей степени присутствует в своей причине, нежели в следствии[67]. Но истина познания причиняется истиной вещей в своем роде; следовательно, истина скорее пребывает в вещах, нежели в разуме или познании; следовательно, без истины вещей истина в познании не пребывает.

12. Также. Августин [пишет] в XI [книге] "О Граде Божием", глава 11: "Отсюда проистекает нечто удивительное, но тем не менее истинное, что этот мир не мог бы быть нам известным, если бы не существовал, но он не существовал бы, не будь известным Богу"[68]. Из чего следует, что знание Бога есть причина вещей и не зависит от вещей, а наше знание причинено вещами, а потому зависит от вещей. Но поскольку вещи зависят от божественного знания как от причины, вещам невозможно быть без божественного знания [о них]. Следовательно, равным образом, поскольку наше знание зависит от вещей как от причины, наше знание может иметь место только при существовании вещей.

13. Также. Как чувство соотносится с чувственно воспринимаемым, так и ум – с умопостигаемым. Но чувство никоим образом не может ощущать при отсутствии чувственно воспринимаемой вещи; следовательно, и разум может мыслить только актуально существующую вещь.

14. Также. Примем два положения: 1) знание, или познание, невозможно без уподобления, и об этом говорит Августин в 10 главе IX книги "О Троице": "Любое знание подобно познаваемой вещи благодаря форме (species)"[69]; 2) Подобное подобно не себе, но подобному. Но при любом уподоблении необходимы четыре [вещи]: два члена уподобления и два основания уподобления. Следовательно, *ex parte* разума таковыми являются сам разум и форма, благодаря которой он уподобляется [вещи], а *ex parte* познаваемой вещи основанием уподобления является чтойность вещи. Но термином, или членом, уподобления может быть только подобная вещь, следовательно, познание, или наука о вещи не может иметь места, при несуществовании вещи.

15. Также. Аргумент подтверждается, поскольку акциденция не существует без субъекта, следовательно, для [существования] акциденции требуется существование вещи. Но указанное подобие является акциденцией, следовательно, оно не существует без субъекта.

Если, следовательно, подобие, или уподобление разума вещи и вещи разуму истинно, то необходимо полагать [существование] уподобляемой вещи, в которой как в субъекте присутствует уподобление.

16. Также. Между сущим и сверхсущим меньше дистанция и больше сходство, чем между сущим и не-сущим. Но поскольку Бог полностью сверхсущен, он, согласно Дионисию[70], немыслим и непознаваем; следовательно, много меньше будет познаваемо не-существующее, или не-сущее.

17. Также. Бог познает несуществующие вещи, поскольку обладает их образцами (rationes). Но человеческий разум не имеет образцов не-сущего: следовательно, он никоим образом не может познавать или мыслить не-сущее.

18. Также. Знание и познаваемое сказываются как соотнесенные. При этом, однако, со стороны знания, которое зависит от познаваемого, имеет место реальное отношение. Но реальное отношение может быть только к реально существующей вещи, поэтому если познаваемое, т.е. познаваемая вещь, не существует реально и актуально, то [о нем] не может быть и знания. Доказательство меньшей посылки явствует [из слов] Философа, утверждающего в "Категориях"[71], что бытие соотнесенных заключается в отношении к иному; поэтому отношение не в меньшей, а в большей степени зависит от объекта, нежели от субъекта; следовательно, и т.д.

19. Также. Согласно Философу (III книга "О душе"[72]), мышление есть некое претерпевание; и определенно, что [претерпевание] ни от чего другого, кроме мыслимого. Тогда исследую, от подобия или от вещи. Если от подобия, то любое знание – только о понятиях. Если от вещи, или от объекта, то необходимо, чтобы он существовал в реальности, поскольку, как говорит Философ[73], невозможно, чтобы реальное свойство находилось в чем-либо, кроме реально существующего; следовательно, и т.д.

20. Также. Согласно Философу[74], слова суть знаки понятий в душе, а понятия суть знаки вещей. Но определенно, что от вещей в большей степени зависят понятия, нежели слова, поскольку более непосредственно с ними соотносятся. Но при не-существовании вещей высказывания [о них] ложны; следовательно, куда вернее, что при не-существовании вещей будут ложными понятия, или представления. Меньшая посылка доказывается из [слов] Боэция (V книга "Утешения философией"[75]), Философа[76], Ансельма[77], которые утверждают, что речь называется истинной или ложной в зависимости от того, существует вещь, [о которой говорится], или не существует.

21. Также. Августин в XV книге "О Троице", глава 13[78], [утверждает], что для истины вещи требуются два [обстоятельства]: чтобы вещь существовала в реальности так же – в познании. В противном случае, при нехватке того или другого, слово[79] не будет истинным. Но в любом познании необходимо слово; следовательно, необходимо и существование вещи.

22. Также. Познаваемое есть мера познания[80]. Следовательно, вещи – меры нашего разума. Но ясно, что мера совершеннее того, мерой чего она является. Вещь, однако, является мерой [разума] исключительно вследствие соответствия [разума вещи]. Следовательно, основание соответствия или само соответствие совершеннее в вещи, нежели в разуме, следовательно, и истина, поскольку истина есть соответствие. Если, следовательно, нет измеряемого без меры, то и истины в разуме нет без истины в вещи; следовательно, несуществующую вещь нельзя помыслить.

Против:

a. Авиценна в I книге "Метафизики"[81] говорит, что очевидно, что то, что сказывается о другом, необходимо некоторым образом имеет бытие в душе. Действительно, высказывания существуют только благодаря тому, что обладает бытием в душе, и [лишь] акцидентально – благодаря тому, что существует во внешних [вещах]. Следовательно, также и понятия (conceptiones), на которых основываются высказывания, существуют благодаря тому, что имеет место во внешних [вещах], акцидентально. Но то, что *per accidens*, не необходимо для бытия чего-либо; следовательно, истинные понятия и истинные посылки могут иметь место при не-существовании вещей.

b. Также. Комментатор в [комментарии] к VI книге "Этики": "Как более низкое искусство относится к более высокому, например, [искусство] обработки камня – к архитектуре, так и чувство по отношению к разуму"[82]. Но более низкое искусство так относится к более высокому, что после того как первое предоставит материю, более высокое действует и осуществляет труд в предоставленной материи при отсутствии того, [более низкого искусства]; следовательно, точно так же, в отсутствие чувства и чувственно воспринимаемых вещей, при том, что [ими] предоставлены умопостигаемые формы (species), разум может трудиться над последними и мыслить посредством оных.

c. Также. Ансельм ("Монологион", глава 34[83]): "Труд, который производится сообразно некоему искусству, истинен не только тогда, когда он совершается, но и прежде чем совершен, и после того как прекращен; он всегда пребывает в самом искусстве и не отличен от искусства". Но ясно, что создатель (artifex) предвидит и пред-знает, как должен быть в соответствии с этим искусством совершен труд, которого, однако, не существует; следовательно, он познает не-сущее; следовательно, и т.д.

d. Также. Мыслительная способность надежнее воображения. Но воображение может истинно представлять то, чего не существует, посредством образа (imaginatio) вещи, сохранившегося в оном; следовательно, куда вернее, что разум может, посредством формы (species), который в себе обладает, мыслить несуществующую вещь. Доказательство меньшей посылки явствует из опыта, поскольку

благодаря образу несуществующих людей, которым я обладаю в себе, я истинно представляю и вспоминаю их.

e. Также. В нашем разуме запечатлены образцы (rationes) вечных и неизменных вещей, например, "любое целое больше своей части" и "обо всем [возможно] или утверждение, или отрицание". Но эти образцы не зависят от вещей; следовательно, посредством этих образцов можно мыслить и при не-существовании вещей.

f. Также. Необходимо всякое положение, которое полагается и через свое отрицание (destruendo). Таким образом Августин во II книге "Монологов" доказывает, что истина необходима, поскольку отрицание истины полагает истину: "Если истины нет, истинно, что истины нет, и все истинное истинно посредством истины; следовательно, если истины нет, истина есть, и поэтому существование истины необходимо"[84]. Так же аргументирую и в отношении искомого: если не-сущее не мыслимо, то мыслимо, что не-сущее не мыслимо, поскольку это истинно, а все истинное мыслимо; следовательно, необходимо это высказывание: не-сущее мыслимо.

g. Также. Согласно Философу[85], истинное распространяется на сущее и на не-сущее. Ведь так же, как истинно, что есть то, что есть, истинно, что то, что не есть, не есть. Но все, что истинно, мыслимо, и может быть объектом разума; следовательно, и т.д.

h. Также. Существование или не-существование вещи необходимо и требуется для познания только в том случае, если благодаря существованию или не-существованию вещи разум пребывает в том или ином расположении (disposito)[86]. Но разум не изменяется от одного расположения к другому и не пребывает в ином расположении вследствие существования или не-существования вещи; следовательно, существование или не-существование не требуются для познания вещи.

i. Также. Объектом разума является, согласно Философу, *quod quid est*[87]. Но в отношении *quod quid est* ошибка никоим образом невозможна: ведь оно абстрагировано от места и времени, существования и не-существования; следовательно, разум, существует вещь, или не существует, может без ошибки мыслить *quod quid est*; следовательно, для познания вещи не требуется существование вещи; напротив, не-сущее может быть объектом разума.

ОТВЕТ

Настоящий вопрос не касается значения имен или звуков: обозначают ли звуки одно и тоже при существовании и не-существовании вещей, придаются ли имена вещам или понятиям, – это вопрос логический и к нам не имеет никакого отношения. В самом деле, если устранить все звуки, имена и высказывания, останется тот же самый вопрос и то же самое затруднение.

Итак, теперь, как мне представляется, в поставленном вопросе следует провести различия *ex parte* не-сущего или сущего и *ex parte* познающего разума. *Ex parte* не-сущего различаю, что не-сущее может пониматься двумя способами, а именно: не-сущее безусловно (simpliciter), т.е. никоим образом не сущее, ни само по себе, ни в причине, ни в потенции, ни в акте – то, чего не было и не будет, и чему невозможно быть; и тогда я говорю безусловно, что не-сущее не может быть объектом разума. Ибо, как говорит Авиценна[88], первое, что встречается разуму, и первое, что им воспринимается, есть сущее; поэтому, как немыслимо "ничто", так же немыслимо и не-сущее. [Но] не-сущее можно мыслить и иначе – не как не-сущее безусловно, но как не-сущее некоторым образом, а именно, не-сущее актуально, но сущее в потенции; не-сущее само по себе, но сущее в своей действующей причине или экземпляре. И говорю, что такое не-сущее мыслимо и может быть объектом разума.

Это, во-первых, явствует из пророческого озарения и предвидения будущего. Ибо если бы о не-сущем не было достоверного знания, то поскольку будущее есть не-сущее, ни о каком будущем событии не могло бы быть знания или предвидения, что противоречит Св. Писанию и католической вере.

Во-вторых, это явствует из расположенности к вещам, совершаемым [человеком]. Ибо если нет достоверного познания не-сущего, и [при этом] никто не желает действовать без [предварительного] знания, то никто не был бы расположен к совершению чего-либо, и тогда исчезло бы всякая расположенность и всякое рукотворное[89] действие. Это превосходило показал Августин в IX книге "О Троице", гл. 7: "В наших свершениях и словах мы не осуществляем никаких таких телесных действий, которым не предшествовало бы слово, внутри нас самих сказанное. Ведь никакой волящий не делает того, что прежде не сказал в сердце"[90]. И в XV книге, гл. 7: "И как сказано о Слове Божием: *Все через него начало быть*, так и труд человеческий: его не было бы, если бы [человек] прежде не сказал в сердце. И в этом также есть подобие: может существовать такое наше слово, за которым не следует дело, но дела не может быть, если ему не предшествует слово; и так же Слово Божие – оно может существовать при не-существовании всякого творения, но всякое творение существует только благодаря тому, через что все начало быть"[91] Следовательно, если не-сущее, или не существующее актуально, не может познаваться, то не будет никакой расположенности к совершаемым вещам и человек будет совершать все случайно, что является полным абсурдом. Следовательно, необходимо, чтобы некое не-сущее было мыслимым и чтобы для его познания не требовалось существования вещи, более того, в некоторых случаях такое познание необходимо предваряет [реальное существование].

В-третьих, это явствует из воспоминания прошлого. В самом деле, определенно, что того, что прошло, не существует. Следова-

тельно, если не-сущее никоим образом не познается и не мыслится, о прошлом не может быть воспоминаний или памяти, что совершенно ложно, поскольку мы помним вчерашний день и то, что вчера произошло. Опять же, если не было бы памяти, то ни в делах, ни в словах не было бы последовательности, порядка и связи. Ведь тот, кто не помнит прошлого, не может знать ни то, где он закончил, ни то, где должен начать, как показывает Августин в X книге "Исповеди"[92], XII книге "Комментария к книге Бытия"[93] и II книге "Об учении христианском"[94].

В-четвертых, это очевидно из свойств и действий разума. Ибо разум своей активной способностью, т.е. своим деятельным светом, может абстрагировать универсалии от частных [вещей], умопостигаемые формы (species) – от чувственных, чтойности – от вещей, существующих реально. Но определенно, что как универсалии, так и умопостигаемые формы и чтойности вещей не есть некие реально существующие вещи, более того, они безразличны к существованию или не-существованию, не связаны со временем или местом, а потому для постижения [объектов] такого рода ничего не значит ни существование, ни не-существование вещи. И потому разум может мыслить чтойность вещи благодаря умопостигаемой форме как при существовании вещи, так и при ее не-существовании.

Во-вторых, надлежит провести различие *ex parte* познающего разума. Ведь о разуме говорится в двух смыслах, в соответствии с двойной деятельностью разума. В самом деле, один разум – простой и абсолютный (intellectus simplex et absolutus), который воспринимает и постигает простые чтойности вещей, а другой разум – сочетающий и соединяющий (intellectus concretivus et compositivus), который мыслит и постигает, что вещь существует, или наличествует, в определенных временных обстоятельствах.

Если, следовательно, спрашивается, необходимо ли для познания вещи ее существование, я отвечаю, что если мы говорим о той деятельности [разума], или о том способе мышления, когда мыслится, что вещь существует в определенных временны*х* обстоятельствах, существование вещи необходимо сообразно требованию времени: так, чтобы вещь мыслилась существующей тогда, когда существует; мыслилась будущей тогда, когда она в будущем, и прошедшей тогда, когда ее уже нет. В противном случае мышление будет ложным, а потому не будет мышлением. "Или разум мыслит, и то, что он мыслит – истинно, или же [нечто] ложно и разум не мыслит этого"[95], – как говорит Августин в XII книге "Комментария к Книге Бытия" (это уже было затронуто в одном из аргументов противной стороны[96]).

Что касается истины будущего, то она основывается на причине, как говорит Августин в XI книге "Исповеди", где утверждает, что мы видим только то, что присутствует [здесь и теперь]: "Когда говорят, что видят будущее, видят не само то, что не существует, но

его причины или знаки, которые уже существуют. Поэтому наблюдателю доступно не будущее, но настоящее, из которого предсказывается будущее, явленное душе. Например, видя зарю, я предсказываю будущий [восход] Солнца"[97]. Истина же настоящего основывается на реально существующей вещи. А истина прошлого основывается на образе или форме (species) вещи, пребывающем в разуме, в соотнесении с вещью, которая была, но уже не есть, как там же говорит Августин: "Детство мое, которого уже нет, пребывает в прошлом, которого уже нет, но когда я о нем вспоминаю и рассказываю, то я вижу его образ, который до сих пор пребывает в моей памяти, в настоящем"[98]. А то, даны ли нам образы будущих вещей так же, как их уже существующие причины, Августин, по его собственным словам, не знает.

Если же мы говорим о разуме постольку, поскольку это касается его простого, абсолютного и чистого действия, посредством которого он воспринимает и постигает абсолютные чтойности вещей, то я утверждаю, что для познания такого рода существования вещи не требуется; более того, существование или не-существование вещи не значит [в данном случае] ничего. Причина этого отчасти уже затронута: как *ex parte* самой чтойности, так и *ex parte* разума и умопостигаемой формы.

Ex parte чтойности [существования вещей не требуется] потому, что, как говорит Авиценна в V книге "Метафизики"[99] и во многих других местах, у всего тварного чтойность и существование различны и в понятие чтойности существование не входит; более того [чтойность] безразлична к бытию и не-бытию. И поэтому ничто не мешает мышлению чтойности вещи без того, чтобы вещь существовала в действительности. Ибо когда я говорю "человек есть живое существо", что есть сущность, или чтойность, человека, выраженная посредством имени, это [высказывание] не имеет отношения к существованию или не-существованию человека, более того, оно будет истинным и в случае, если не будет существовать ни одного человека.

Ex parte умопостигаемой формы [существования вещи не требуется] потому, что не только умопостигаемая, но и воображаемая форма (species imaginabilis)[100] представляют не бытие или небытие вещи, но вещь безусловно (simpliciter); так образ (imago), нарисованный на стене, представляет мне Сократа или Геркулеса не как существующего или несуществующего. Ибо если он представляет его только как существующего, то не представляет его как умершего, а если только как несуществующего, то не как живого. Итак, он представляет его безразлично к тому, жив он или умер.

Ex parte разума [существования вещи не требуется] потому, что (как уже сказано) разум обладает некоей абстрагирующей способностью, и поэтому, как уже сказано, обладает и неким абсолютным действием, которое не рассматривает вопрос о том, существует или

не существует вещь, но постигает только вещь, или, [вернее], чтойность вещи: так [разум] мыслит "человека" – не этого или того, здесь или там, вчера или сегодня, но просто "человека". Отсюда, как разум мыслит человека при существовании человека таким образом, что существующий человек не является его объектом, поскольку он [т.е. разум] от него абстрагируется, так же разум мыслит ["человека"] и при не-существовании человека. И в данном случае, как представляется, нет большей трудности, чем в том. И посредством этой же способности разум разделяет соединенное и сочетает разделенное (то, однако, что не является несовместимым).

Но тогда остается проблема: что является объектом разума при том, что он не может быть определен к [познанию] не-сущего? И в этой ситуации может быть сказано (и уже сказано), что не-сущее безусловно (non-ens simpliciter) не является объектом разума, и не может быть; но то, что не существует актуально или по своему определению не сочетается с актуальным существованием, но тем не менее является умопостигаемым и может быть дано разуму и воспринято им, есть и может быть его объектом. Следовательно, форма (species) человеческой или любой другой чтойности, которой разум обладает в себе, представляет ему эту чтойность не как актуальное сущее или не-сущее, но безусловно (simpliciter), как уже сказано; и из нее разум образует некое понятие и мыслит чтойность человека или еще чего-то безусловно, не связывая ее с бытием или не-бытием. И этого достаточно для понятия объекта. Ведь и при не-существовании вещи чтойность есть объект разума так же, как и тогда, когда она существует в вещах.

Этот способ [рассуждения] – философский и вполне подходящий, но, полагаю, недостаточный. И, возможно, здесь прослеживается недостаточность начал философии и следует обратиться к началам теологии. И это очевидно из следующего: если разуму дано в качестве объекта только не-сущее, форма (species) или некое понятие, то мышление, по всей видимости, абсолютно бессодержательно.

И, с другой стороны, когда я мыслю понятие, определяющее "человека" или любую другую вещь, имеющую чтойность, я мыслю не ничто и не сущее в потенции, и не нечто только постижимое, [но при этом актуальное не существующее], а необходимо, неизменно и вечно истинное. Ибо, как говорит Августин в [книге] "О бессмертии души", "что может быть так вечно, как определение круга"[101]. И во II книге "О свободном выборе": не было такого, "чтобы семь и три не равнялись десяти, и не будет"[102]; но всегда было и будет, что семь и три равняется десяти. И Философ в VI книге "Этики" говорит, что "наука может быть только о необходимых и вечных сущих, а не о случайных, которые могут изменяться"[103]. Следовательно, [научные истины] должны на чем-то основываться. Но не на вещах, поскольку пусть даже не будет ничего, эти истины сохраняться, и они будут

истинны, даже если не будет существовать ни одна вещь: ведь даже если не будет ни одного человека, [высказывание] "человек есть разумное смертное животное" будет истинным. Но [они не основываются] и на тварном разуме, поскольку любой [тварный] разум изменчив; [кроме того], если не будет ни одного тварного разума, эти истины все еще будут истинны. Следовательно, [они могут найти свою основу] только в вечном экземпляре, где "пребывают неизменные начала изменчивых вещей и непреходящие образцы (rationes) вещей преходящих", как говорит Августин в I книге "Исповеди"[104].

Далее, тварная истина есть не что иное, кроме как некое отображение (expressio) Истины нетварной; и все истинно настолько, насколько оно подражает этому [вечному] экземпляру. Если, таким образом, это неизменно истинное может мыслиться только там, где оно существует, а существует оно только в [божественном] искусстве[105], необходимо, следовательно, чтобы оно и мыслилось в искусстве.

Далее, если истина вещи есть ничто иное, кроме как отображение и подражание некоему вечному искусству, и подобие этой истины, отражающей вечный экземпляр, присутствует в нашем уме, невозможно, чтобы я истинно и достоверно мыслил какую-либо вещь без некоего приобщения (applicatio) и соотнесения с вечным экземпляром. Следовательно, когда мы мыслим чтойность и дефинитивное понятие вещи, объектом разума является не только само понятие (conceptus) ума, и не только чтойность вещи, которая пребывает в природе вещей. И завершающим объектом, на котором успокаивается ум[106], является не вечный экземпляр, поскольку он есть объект, делающий блаженство, и [полностью доступен] только разуму блаженных. А является [объектом разума] чтойность, постигнутая нашим разумом, соотнесенная, однако, с вечным искусством или экземпляром, постольку, поскольку он, обладая смыслом движущего[107], увлекает наш ум. И благодаря этому мы достигаем истинного знания вещей при дополнительной помощи более низкого – т.е. при посредстве чувств, и отсюда происходят начала всех искусств. Поэтому Августин в I книге "Пересмотров", гл. 4, [высказывается] против Платона, утверждавшего, что искусства переселяются вместе с душами, поскольку невежды и необразованные люди правильно отвечают на [научные] вопросы, говоря: "Куда более правдоподобно, что невежды, если их должным образом спрашивают, отвечают на вопросы из той или иной научной области потому, что им дан, настолько, насколько они могут его воспринять, свет вечного образца, в коем они и усматривают эти вечные истины"[108]. И в 8 главе той же книги, касаясь того же заблуждения [Платона], что знание есть припоминание, поскольку невежда верно отвечает на правильно поставленный вопрос, Августин говорит: "Вполне может быть, что он способен [ответить] потому, что [предмет науки] является умопо-

стигаемой природой и соотносится не только с умопостигаемыми, но и с неизменными вещами, таким образом, что когда движет себя к этим вещам, с которыми связан, или к самому себе, [отвечающий], настолько, насколько он созерцает эти вещи, верно отвечает на те [вопросы], которые к ним относятся"[109]. И в X книге "Исповеди": "Красота, переданная рукам искусников через их души, исходит от той красоты, которая превыше души"[110].

Я коснулся этого довольно бегло потому, что способ, благодаря коему ум видит все в вечном искусстве или в вечных образцах (rationes), более полно разъяснен в следующих вопросах.

[ОТВЕТ НА АРГУМЕНТЫ В ПОЛЬЗУ ПРОТИВНОГО]

1. На первый аргумент в пользу противного следует ответить, что истина и в вещах и в разумах изначально и прежде всего – от первой Истины. Но тем не менее в случае разума, познающего естественным образом, истина, по своему происхождению (originaliter), – от вещей и в вещах. Формально (formaliter) же истина – в самом разуме, когда он постигает вещь так, как она есть, поскольку в данном случае имеет место соответствие вещи и разума. И хотя истина в разуме, – если говорить о ее происхождении – причиняется вещью, это не так, если говорить о ее сохранении и дальнейшем существовании; напротив, при уничтожении всех вещей истина пребывала бы в разуме, но [только] при просвещении его нетварным Светом. И недейственно возражение, что если допустить, – через невозможное, – что первой Истины не существует, истины в вещах не осталось бы, следовательно, и т.д., поскольку первая Причина является производящей и сохраняющей, так что если устранить ее влияние, то не останется ничего. А внешние вещи, даже если они являются действующей причиной по отношению к разумам, не являются, однако, сохраняющей причиной; в самом деле, при устранении влияния вторичной причины все еще остается влияние первой Причины. Каким же образом истина в разуме причиняется внешними вещами, будет видно далее[111].

2. На второе следует ответить, что соответствие есть некое отношение и [отношение] к чему-то другому. Но если между знанием и познаваемым *ex parte* знания имеется реальное отношение (relatio secundum esse), поскольку знание зависит от познаваемого, то в случае познаваемого [имеет место] только логическое (secundum rationem)[112] [отношение], поскольку оно [т.е. познаваемое] не зависит от знания и ничего от него не перенимает. Поэтому не необходимо, чтобы отношение [между познаваемым и разумом со стороны познаваемого], а именно мыслимого, или воспринятого разумом, было реальным, но [достаточно] только логического, правда, при наличии отношения к первому экземпляру, в котором пребывает основание неизменной чтойности. Кроме того, утверждаю, что соот-

ветствие имеет место: ведь разум постигает или мыслит чтойность тем способом, каким она существует: в самом деле, он мыслит ее вне связи с существованием или не-существованием, временем или местом (что сообразуется с ее понятием), а потому разум ей [т.е. чтойности] соответствует.

3. На третье надлежит ответить, что действительно, как Авиценна и говорит, первое, что встречается разуму, есть сущее, и потому совершенно не-сущее, как уже сказано, немыслимо. Но то сущее не есть нечто определенное, не акт и не потенция, не настоящее и не будущее, не человек и не лошадь и т.п., но "сущее", которое выше (superius est) всего этого. И я утверждаю, что та чтойность есть сущее в уме и в вечном экземпляре, хотя и не есть актуально сущее в реальности, поскольку это не входит в ее понятие.

4. На четвертый [довод] ответ очевиден, поскольку Философ не хотел сказать ничего, кроме того, что вещь познается в соответствии с тем, как она существует. Если она существует актуально, то познается как существующая актуально; если существует потенциально, то познается как существующая потенциально; если абстрагируется от акта и потенции и всякой определенности бытия, то так и познается. И общее правило: сколькими способами сказывается сущее, столькими способами сказывается истинное; и сколькими способами сказывается истинное, столькими способами, как сказано, познаваема вещь.

5. Очевиден ответ и на пятое, поскольку разум, мысля чтойность вещи, которая является его собственным объектом, мыслит истинное. И понято, что "истинное" не есть ничто, более того, оно есть *quod quid est*, т.е. то, что́ есть вещь, а потому оно истинно в собственном смысле слова и полностью соответствует аргументу Августина. В самом деле, когда я мыслю то, что́ есть человек, я мыслю реального "человека", т.е. то, чем человек неизменно является. И Августин понимал под "тем, что есть" не актуальное существование, поскольку такое существование преходяще, а истина, с его точки зрения, нетленна, даже если тленны вещи, ведь определение вещи пребывает всегда.

6. Что возразить на шестое, явствует из сказанного в Ответе. Ибо я говорю, что нечто является в данном случае объектом, и не необходимо, чтобы это нечто было актуально существующим, и [актуальное существование] не входит в понятие объекта разума; достаточно того, чтобы [это нечто] было дано разуму и воспринято им. Или, как было сказано, объект есть сама чтойность, постигнутая разумом, соотнесенная, однако, с вечным экземпляром, который, обладает по отношению к разуму смыслом движущего.

7. На седьмое, что при устранении вещи не остается ничего, кроме того, что [пребывает] в разуме, отвечаю, что это ложно. Напротив, остается неизменное определение (ratio) вещи. Ибо неизменно истинно, что человек есть живое существо и т.д. Но эта [истина] пре-

бывает в вечном экземпляре, который обладает по отношению к нашему разуму смыслом движущего. Поэтому объектом разума является чтойность, постигнутая и соотнесенная с этим экземпляром. А утверждения [оппонента] о том, что все, что находится в разуме, обладает смыслом посредника и средства познания, можно считать ложным. В самом деле, разум на основании формы, представляющей ему нечто, независимо от того, существует таковое в реальности, или нет, образует для себя некое понятие; но то, что подлежит здесь разуму, [т.е. форма], не задерживает его [на себе], а ведет к иному. И не следует, что оно существует в реальности и соответствует понятию объекта; достаточно того, что оно существует в понятии ума.

8. На восьмое надлежит ответить, что при устранении всякой тварной причины, неизменное определение (ratio) чтойности вещи все еще будет существовать и в разуме останется также и форма (species), на основании которой он может формировать понятие о вещи. Следовательно, хотя сама чтойность [при указанных обстоятельствах] не могла бы быть объектом разума сама по себе, равно как и одно только понятие (поскольку в последнем случае оно было бы пустым, и мыслилась бы не вещь, но ее понятие), я тем не менее утверждаю, что сам [вечный] экземпляр не был бы завершающим объектом, на котором успокаивается ум, что предполагает аргумент. Напротив, как было разъяснено выше, все указанное соединяется, образуя единый смысл объекта, и этот [объект] есть сама чтойность, постигнутая, или воспринятая разумом, но соотнесенная с вечным экземпляром, который, обладает по отношению к разуму смыслом движущего.

9. На девятое следует ответить, что разум познает [не-сущее] с помощью формы (species) не сообразно бытию, которое оно имеет в собственном роде, поскольку оно не имеет бытия в собственном роде; но тем не менее разум познает вещь истинно. Ибо он познает чтойность, которая отделена от существования, и существование не входит в ее понятие; более того, ее понятие полностью абстрагировано от существования, как неоднократно говорилось. Однако разум познает чтойность, соотносясь с первой Причиной и экземпляром, который движет его в этом познании.

10. На десятое следует ответить, что о сущем *per accidens* нет науки не вследствие недостатка сущности (entitas), но скорее вследствие недостатка определенности, поскольку таковое не имеет определенной причины и единого способа существования, а может, напротив, происходить из бесконечного числа причин и бесконечными способами. Потому-то ни само по себе, ни в своих причинах [сущее *per accidens*] не может быть познано естественным познанием. Чтойности вещей, однако, хотя и не имеют актуального существования (оно ведь не включено в ее [т.е. чтойности] понятие), обладают, тем не менее, неизменной истиной – сообразно Августину[113] и Философу[114].

11. На одиннадцатое надлежит ответить, что истина пребывает в вещах и в разуме не одним и тем же способом. В вещах, – по отношению к разуму, – она присутствует как источник и как причина (originaliter et causaliter), а в разуме – формально (formaliter), как уже сказано выше[115]. И поскольку она присутствует не одним способом, потому и соотнесение (comparatio) не единообразно: как причина истина пребывает скорее в вещах, а формально – в разуме.

12. На двенадцатое надлежит ответить, что Бог является причиной вещей иначе, чем вещи – причиной нашего знания. Бог является полной и единственной причиной всего, поэтому вещи зависят от Его провидения. Но вещи не являются необходимой причиной нашего знания, ибо Бог может запечатлеть в наших умах формы (species) вещей, посредством коих мы могли бы познавать так, как это дано ангелам. Кроме того, вещи не являются единственной и полной причиной [знания], напротив, они [являются причиной] наряду со светом нашего действующего разума и Светом божественным; поэтому даже если вещь неким образом и является причиной-источником (causa originalis), она тем не менее не является причиной сохраняющей, и в том, что касается сохранения, наше знание от вещей не зависит.

13. На тринадцатое следует ответить, что подобие не имеет места, поскольку чувство не обладает способностью сохранять чувственно воспринимаемые формы (species) так, как разум сохраняет умопостигаемые; поэтому чувство ощущает только в присутствии чувственно воспринимаемой вещи, а разум мыслит и в отсутствии вещи. И поскольку мы имеем в разуме умопостигаемые формы, в то время как в чувстве чувственно воспринимаемых форм не имеем, то Философ говорит[116], что мы мыслим, когда хотим, но, однако, не чувствуем.

14. На четырнадцатое следует ответить, что, как уже было сказано[117], отношение между знанием и познаваемым – только логическое (secundum rationem), а потому уподобление также не является реальным. Поэтому нет необходимости предполагать, что нечто *ex parte* умопостигаемого существует реально, достаточно того, что оно воспринимается [разумом]. И нет ничего невозможного в том, чтобы нечто обладало логическим отношением к не-сущему. В самом деле, я полагаю, что между одними [вещами] имеет место реальное (secundum esse) отношение *ex parte* того и другого термина [отношения]. Так бывает когда термины [отношения] зависят друг от друга и отношение полагает что-либо [реальное] в каждом из терминов: [таково], например, отношение между отцом и сыном. Но между другими [вещами] отношение *ex parte* одного термина – реальное, а *ex parte* другого – логическое, а потому *ex parte* этого [второго] термина отношение не полагает ничего [реального]: таково отношение между знанием и познаваемым. А между третьими вещами логическим является отношение *ex parte* того и другого термина,

например отношение между Богом и творениями от века. В самом деле, в [уме] Бога от века присутствовали идеи вещей, которые должны возникнуть, и которые имеют к вещам логическое отношение, поскольку данное отношение не полагает ничего реального ни *ex parte* божественной сущности, ни *ex parte* вещей, которые еще не существуют[118]. Итак, там, где имеет место логическое отношение или уподобление, термины [отношения] должны рассматриваться только логически.

15. Ответ на пятнадцатое очевиден. В самом деле, уже сказано, что это подобие не требует ничего реального *ex parte* познаваемого, но имеет место только логическое [отношение], а потому там не следует полагать [какую-либо] реальность. Но это уподобление акциденции истинно *ex parte* знания, поэтому в данном случае надлежит полагать реальный (secundum rei veritatem) субъект; напротив, *ex parte* познаваемого акциденция только логическая (secundum rationem), а потому в данном случае надлежит полагать только логический субъект. А если будут настаивать, как настаивали раньше, что эта чтойность есть или нечто, или ничто, а если нечто, то или акциденция, или субстанция, или творение, или Творец, то я утверждаю, что она [т.е. чтойность] есть не ничто, но нечто, но поскольку она не есть нечто актуальное, то – не субстанция и не акциденция, не то и не это. Ведь [деление на субстанции и акциденции] – деление актуально существующих вещей. Кроме того, разум абстрагирует чтойность от всякого существования.

16. На шестнадцатое надлежит возразить, что сверхсущее познаваемо и умопостигаемо. Что же до того, что Дионисий говорит о том, что Бог непознаваем и неумопостигаем, то это надо понимать так: Он непознаваем полностью и посредством всеобъемлющего знания (scientia comprehensiva), поскольку [так] Он постижим только для Самого Себя; но Бог познаваем посредством приблизительного знания (scientia apprehensiva) и *quia est* и *quid est*[119], хотя не полностью и не совершенно.

17. На семнадцатое надлежит возразить, что Бог познает вещи, которые должны возникнуть, постольку, поскольку обладает их практическими[120] и экземплярными образцами. Но человеческий разум не может познавать будущие [вещи], которые не имеют причин в природе – разве что благодаря откровению, данному Богом, Который обладает образцами будущих [вещей]. Однако, поскольку человеческий разум обретает формы (species) вещей при существовании вещей, то при прекращении существования вещей он познает вещи через эти формы; хотя он не обладает производящими образцами (rationes factivae), он имеет образцы произведенные (rationes factae).

18. На восемнадцатое можно ответить, исходя из сказанного выше. В данном случае, в соответствии со сказанным, *ex parte* познаваемого имеет место логическое отношение, а *ex parte* знания –

реальное, поэтому следует полагать не реальное существование познаваемого, но [интенциональное существование] в разуме. А то, что [оппонент] говорит, что реальное отношение – только к вещи и скорее зависит от объекта, нежели от субъекта, поскольку бытие [вещей] в качестве соотнесенных заключается в отношении к иному, – на это отвечаю: насколько отношение выражает акциденцию, настолько оно зависит от субъекта, в котором находится, а насколько оно выражает *ad aliquid*[121], или соотнесенность, настолько оно зависит от объекта, поскольку относится к нему. И поскольку в определение объекта не включено актуальное существование и обладание бытием, но включены воспринимаемость и постигаемость разумом, а также соотнесенность с первым экземпляром, то к таковой вещи может иметь место и таковое реальное отношение.

19. На девятнадцатое отвечаю, что мышление в том, что касается происхождения, есть некое претерпевание, но что касается своего осуществления – действие. Ведь получение [формы от объекта] есть некое претерпевание, а суждение и различение называют действиями. Следовательно, [разум] в начале претерпевает, получая [умопостигаемые формы] от вещей или фантасмов (в том смысле, в каком получение есть претерпевание), а затем действует. Поэтому не требуется, чтобы всегда было действующее, разве что, как уже было сказано, речь идет о том, что разум претерпевает в том смысле, что движим вечными образцами.

20. На двадцатое надлежит ответить, что нет полного подобия между познанием или формированием понятий (conceptio) и высказыванием, поскольку высказывание всегда высказывает, что нечто если или не есть, а потому оно истинно только когда высказывает бытие о том, что есть, и небытие о том, что нет. Так же и наш разум, в соответствии с действием, соотнесенным с существованием вещей в определенных временных условиях, заблуждается, когда постигает или воспринимает как существующее то, чего нет, или как несуществующее то, что есть. Однако, как уже сказано, разум обладает неким иным, абсолютным и простым действием, которое совершенно абстрагировано от [временных условий], а потому не зависит от бытия или небытия вещей.

21. На двадцать первое надлежит ответить, что [вопрос об] истинности относится к действию разума, связанному с существованием вещей, но не к действию, которое от этого [существования] отвлечено. Или можно сказать, что хотя разум постигает простую чтойность вещи, он формирует истинное слово, поскольку в реальности имеет место то же самое, что и в познании. В самом деле, чтойность выражает некую вещь, чье понятие, или интенция, не связано с существованием или не-существованием, и разум так ее и мыслит, и поэтому мыслит так, как она есть, и слово, таким образом, является истинным.

22. На двадцать второе следует ответить, что познаваемое есть мера знания, а вещь – мера нашего разума в соответствии с тем, что наука и знание истинны тогда, когда соответствуют вещи, т.е. когда разум познает вещь так, как она есть, сообразно способу ее [существования]. И поэтому основание соответствия, или истинность, но происхождению (originaliter) – от вещей, формально (formaliter) – в разуме, а как экземпляр (exempliariter) – в Боге. И поскольку имеются различные способы существования, соотнесение [разума и вещи] не единообразно; более того, всегда имеется возможность ошибочно принять относительное за безусловное. А то, что [оппонент] возражает, что измеряемое зависит от меры, то на это можно ответить, что мерой является познаваемая вещь; она, утверждаю, существует не актуально, но в понятии ума и в вечном образце: и этого достаточно для понятия меры.

ПРИМЕЧАНИЯ

Перевод осуществлен А.В. Апполоновым по изданию: Fr. Matthaeus ab Aquasparta OFM. Quaestiones disputatae de fide et de cognitione. Quaracchi, Florentiae, 1957.

[1] *Aristot.* De sensu, 6 (445b 16–17).
[2] *August.* De Gen. ad lit., IV, 32, n. 49 (PL 34, 316).
[3] *August.* De div. quaest., q. 9 (PL 40, 13).
[4] Ibid.
[5] *August.* Contra Acad., II, 6, n. 14 (PL 32, 926); III, c. 8, n. 18 (PL 32, 943).
[6] *Aristot.* De an., III, 4 (430a 1).
[7] *Aristot.* Anal. post., I, 7 (71a 1).
[8] *Aristot.* Ethic. ad Nic., VI, 3 (1139b 26).
[9] *Aristot.* Phys., I, 1 (184a 16–18).
[10] Ratio cognoscendi – среднее звено (medium, посредник) между вещью и познавательной способностью. По Матфею, в случае интеллектуального познания – это умопостигаемая, а в случае чувственного – чувственно воспринимаемая форма (species), которая, являясь подобием вещи, представляет из себя средство познания, или основание, благодаря которому познается вещь.
[11] Боэций в «Комментарии к "Категориям" Аристотеля» пишет, что "универсалия есть то, что предназначено сказываться о многом" (PL 64, 170B). Ср. также: *Aristot.* Cat. 2 (1b 6–7) и De inter. (17a 39–40).
[12] Ср.: *Aristot.* De an., II, 6 (418a 7ssq).
[13] *August.* De civ Die, XV, 22 (PL 41, 467).
[14] *August.* De lib. arb., II, 9, n. 26 (PL 32, 1254).
[15] Boeth., De consol. philos., III, prosa 2 (PL 63, 723).
[16] *Averroes.* In Metaph., I minor (II), t. 1.
[17] *Aristot.* Metaph., II, 1, (980a 21).
[18] *August.* Contra Acad., III, 17, n. 37–38 (PL 32, 954sq).
[19] *August.* De civ. Dei, XIX, 1, n. 3 (PL 41, 623sq).
[20] См. аргументы 1–2.

[21] Матфей различает между познавательными возможностями человека в этой жизни (познание пути) и познавательными возможностями человека в его посмертном существовании (познание Отечества).
[22] *Aristot.* Anal. post., I, 18 (81a 38–40).
[23] *Aristot.* Anal. post., II, 19 (100a 3–9), Metaph., I, 1 (980b 25–29).
[24] *August.* Contra Acad., II, 9, n. 22 ssq; III, 14 ssq (PL 32, 929ssq, 950ssq).
[25] *August.* De civ. Dei, XI, 26 (PL 41, 339sq).
[26] *August.* De Trin., XV, 12 (PL 42, 1074).
[27] Ibid. X, 10 (PL 42, 947).
[28] *August.* De civ Dei, XIX, 18 (PL 41, 646).
[29] *August.* Contra Acad., III, 11, n. 26 (PL 32, 947).
[30] *August.* De Gen. ad lit., IV, 7, n. 13 (PL 34, 301).
[31] Об этом см.: *August.* De Trin., XIII, 4, n. 7 (PL 42, 590).
[32] *August.* Retract., I, 4, n. 4 (PL 32, 590).
[33] *August.* De Trin., XII, 14 (PL 42, 1010).
[34] *Hugo de S. Victore.* De sacrsm. christ. fidei, I, p. 7, c. 31; p. 10, c. 2 (PL 176, 301 C, 329 C–D).
[35] *Aristot.* Metaph., I, 1 (993b 9–11).
[36] *August.* De Trin., XII, 14 (PL 42, 1010).
[37] *August.* De civ. Dei, VIII, 4 (PL 41, 229).
[38] См. Прем. 7, 27: "Она [т.е. Премудрость Божия] – одна, но может все, и, пребывая в самой себе, все обновляет".
[39] *August.* De vera rel., 39 (PL 34, 154sq).
[40] *August.* De Trin., IX, 3 (PL 42, 963).
[41] *August.* Epist. 13, (PL 33, 78).
[42] *August.* Retract., I, 8, n. 2 (PL 32, 594).
[43] *August.* De Trin., XII, 15 (PL 42, 1011).
[44] *August.* Contra Acad., III, 11 n. 26 (PL 32, 947).
[45] Известный пример из Августина (De Trin., XV, 12, n. 10): плывущим на корабле городская башня представляется движущейся, в то время как на самом деле она неподвижна.
[46] *Aristot.* Anal. post., II, 10 (83b 29–32).
[47] Матфей различает между *scientia comprehensionis*, которое позволяет обладать полным знанием о вещи, "охватить" вещь (от *comprehendo* – схватывать, охватывать), и *scientia apprehensionis*, частичным знанием (от *apprehendo* – хватать, ловить, подходить). Бог не может быть объектом знания первого типа потому, что конечный тварный разум не может "охватить" бесконечного Творца.
[48] Экземпляр (exemplar) – образец, или идея Бога, в соответствии с которой Он творит вещь.
[49] По сути дела, перед нами классический вариант решения проблемы универсалий: универсалии существуют *ante rem* (в уме Бога), *in re* (в вещах), *post rem* (в человеческом разуме).
[50] *August.* De Trin., XIV, 15 (PL 42, 1052).
[51] *Aristot.* Phys., I, 1 (184a 21–24).
[52] См. ответ на первый аргумент.
[53] *August.* Confess., X, 10, n. 17 (PL 32, 786).
[54] См. ответ на второй аргумент.
[55] *Averroes.* In Lib. De an., I, t. 8.
[56] *Aristot.* De an., I, (402b 7–8).

[57] То есть имеет естественный порядок.
[58] См. ответ на первый аргумент.
[59] *Anselmus Cantuar.* De ver., 10 (PL 158, 479A).
[60] *Aristot.* Metaph., V, 4 (1027b 25–27).
[61] *Avicenna.* Metaph., I, 6.
[62] *Aristot.* Metaph., II, 1 (1027b 25–27).
[63] *August.* De Gen., XII, 25, n. 52 (PL 34, 476).
[64] *August.* Soliloq., II, 5, n. 8 (PL 32, 889).
[65] То есть положений, осужденных в 1277 г. декретом Парижского епископа Э. Тампье. Оппонент Матфея практически дословно воспроизводит Положение № 211.
[66] *Aristot.* Metaph., VI, 2 (1027a 19–28).
[67] Ср. Liber de causis, prop. 11.
[68] *August.* De civ. Dei, XI, 11 (PL 41, 327).
[69] *August.* De Trin., IX, 11 (PL 42, 969).
[70] *Dionys.* De div. nom., 1, 1 (PG 3, 587).
[71] *Aristot.* Cat., 5 (6b 5).
[72] *Aristot.* De an., III, 4 (429a 13–15).
[73] *Aristot.* Metaph., VII, 1 (1028a 18–20).
[74] *Aristot.* De inter., I, (16a 3–4).
[75] *Boeth.* De consol. philos., V, prosa 3 (PL 63, 840).
[76] *Aristot.* Cat., 3 (4b 8–10).
[77] *Anselmus Cantuar.* De ver., 2 (PL 158, 470A).
[78] *August.* De Trin., XV, 15, n. 24 (PL 42, 1077).
[79] Имеется в виду *verbum mentis*, слово ума. О нем см. далее в Ответе.
[80] Ср.: *Aristot.* Metaph., V, 15 (1020b 31).
[81] *Avicenna.* Metaph., I, 6.
[82] *Averroes.* In Eth. ad Nic., VI, 7.
[83] *Anselmus Cantuar.* Monolog., 34 (PL 158, 189A).
[84] *August.* Soliliq., II, 25, n. 28 (PL 32, 898).
[85] *Aristot.* Cat., 3 (4b 8–10).
[86] Dispositio временное, легко устранимое (в отличие от *habitus*) качество. В данном случае имеется в виду, что существование или не-существование вещи воздействует на разум так, что он обретает некое особое интеллектуальное качество, необходимое для познания (вроде того, как предмет нагревается благодар теплу, т.е. обретает качество (dispositio) "теплый" в результате нагревания).
[87] То есть чтойность вещи.
[88] *Avicenna.* Metaph., I, 6.
[89] То есть неприродное.
[90] *August.* De Trin., IX, 7 (PL 42, 967).
[91] *August.* De Trin., XV, 11 (PL 42, 1073).
[92] *August.* Confess., X, 8 et 15 (PL 32, 784, 789).
[93] *August.* De Gen., 16, n. 33 (PL 34, 467).
[94] *August.* De doct. christ, II, 9, n. 14 (PL 34, 42).
[95] *August.* De Gen., XII, 25, n. 52 (PL 34, 476).
[96] См. пятый аргумент.
[97] *August.* Confess., XI, 18 (PL 32, 818).
[98] Ibid.
[99] *Avicenna.* Metaph., V, 2; I, 8.

[100] Так Матфей в данном случае именует чувственно воспринимаемую форму, связанную с воображением.
[101] *August.* De immort. anim., 4, n. 6 (PL 32, 1024).
[102] *August.* De lib. art., II, 8 (PL 32, 1252).
[103] *Aristot.* Eth. ad Nic., VI, 3 (1139b 20–21).
[104] *August.* Confess., I, 6, n. 9 (PL 32, 664).
[105] То есть в уме Бога. Отождествление божественного разума с искусством (ars), сообразно которому Бог творит мир, явственно прослеживается у Августина и у августинианцев XII–XIV вв.
[106] Успокаивается в том смысле, что достигает предела, дальше которого познание данной вещи невозможно. Отсюда и термин "завершающий объект" (obiectum terminans).
[107] *...se habet in ratione moventis.* То есть именно он движет человеческий разум к познанию.
[108] *August.* Retract., I, 4 (PL 32, 590).
[109] Ibid., 8 (PL 32, 594).
[110] *August.* Confess., X, 34, n. 53 (PL 32, 801).
[111] См. Вопрос № 3 (Fr. Matthaeus ab Aquasparta OFM. Quaestiones disputatae de fide et de cognitione. Quaracchi, Florentiae, 1957. P. 248–273).
[112] Логическое отношение – отношение, существующее, в отличие от реального, только в уме (отсюда и термин *relatio secundum rationem*). Подробнее см. ответ на четырнадцатый аргумент.
[113] См. примеч. 102, 103.
[114] См. примеч. 104.
[115] См. ответ на первый аргумент.
[116] *Aristot.* De an., II, 5 (417b 24–26).
[117] См. ответ на второй аргумент.
[118] Имеется в виду, что реальное отношение добавляет что-либо реальное вещам, которые в этом отношении пребывают. Но нельзя добавить ничего ни к божественной сущности, которая в принципе не испытывает ни в чем недостатка, ни к творению, поскольку оно еще не существует.
[119] Классическое со времени Аристотеля деление знания на знание *quia* (знание причин через следствия) и знание *quid* (знание следствий через причины).
[120] Практическими в том смысле, что на их основании Он действует; далее такие образцы Матфей именует производящими (rationes factivae).
[121] Дословно – "к другому". Иногда термин *ad aliquid* использовался для обозначения категории отношения вообще.