ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА У КАЭТАНА И ЕГО ТРАКТАТ «О ПОНЯТИИ СУЩЕГО»

М. А. Гарнцев

Томмазо де Вио (прозванный Каэтаном) — один из наиболее крупных представителей второй схоластики и лидер томистской школы конца XV—первой трети XVI в. Томмазо де Вио родился 20 февраля 1468 г. в итальянском городе Гаэта (отсюда и прозвище: Гаэтан или Каэтан). В возрасте 16 лет он вступил в доминиканский орден. Учился в Неаполе, Болонье и Падуе. В 1494 г. занял кафедру томистской метафизики в Падуанском университете, затем преподавал в Павии и Риме. Каэтан первым начал использовать «Сумму теологии» Фомы Аквинского в качестве основного учебника теологии (вместо «Сентенций» Петра Ломбардского). В 1508 г. он был избран генералом доминиканского ордена, в 1517 г. возведен в сан кардинала. В 1518—1519 гг. Каэтан — папский легат в Германии. В 1519 г. он стал епископом своего родного города — Гаэты. Умер 10 августа 1534 г. в Риме. Каэтан написал трактаты «Об аналогии имен» и «О понятии сущего», а также многочисленные комментарии: к сочинениям Аристотеля «Категории» и «О душе», к «Введению» Порфирия в «Категории» Аристотеля, к «Сумме теологии» Фомы Аквинского и к его работе «О сущем и сущности» и др.

Как профессиональный схоласт Каэтан во всеоружии эристических навыков старался следовать доктринальным установкам Фомы Аквинского, особенно в спорах с традиционными оппонентами томизма аверроистами и скотистами (так, в свою бытность в Падуанском университете Каэтан, полемизируя со скотистом А. Тромбетой, убежденно отстаивал положение о реальном различии в творениях сущности и актуального бытия, что в томистской школе всегда считалось правилом хорошего тона [1]). Вместе с тем, как сын своего времени Каэтан был открыт интеллектуальным веяниям ренессансной эпохи, и это наглядно проявилось, в частности, в его основанном на «принципе историзма» отношении к античным философам и прежде всего к Аристотелю. Комментируя аристотелевские сочинения, Каэтан, вопреки принятым в доминиканском ордене герменевтическим шаблонам, сумел показать, что Аристотель никогда не был «хорошим томистом» [2]; но, как и следовало ожидать, это «открытие» было воспринято некоторыми доминиканцами с явным недоумением. Вопрос же о том, насколько примерным томистом был сам Каэтан, не является риторическим. Ведь многие современные исследователи усматривают в комментарии к «О сущем и сущности» и в некоторых других трудах Каэтана

целый ряд отклонений от онтологического учения зрелого Фомы[3] и приходят к выводу о том, что в своей метафизике Каэтан, нарушив капризный баланс между понятиями сущности и актуального бытия, отошел от Аквината в сторону эссенциализма[4] или, во всяком случае, сделал «первые шаги» в этом направлении[5]. И дело здесь, конечно, не только в терминологическом «оппортунизме» Каэтана, широко применявшего не использовавшееся Фомой различение «бытия сущности» (esse essentiae) и «бытия актуального существования» (esse actualis existentiae)[6].

Вместе с тем, в одних случаях новации Каэтана кажутся более или менее приемлемым либо, по крайней мере, терпимым с точки зрения томистской ортодоксии развитием установок «ангелического доктора». Так, по мнению Аквината, отрицание Парменидом реального не-сущего ведет к исключению того, что «сущее может разнообразиться»[7]; стало быть, именно различие между сущим и не-сущим является фундаментальной инаковостью, обусловливающей множественность проявлений бытия. Но коль скоро чистая сущность, определяя конкретный способ бытия, т. е. «бытие таковым», есть относительное не-сущее[8], то возникает вопрос о степенях, или уровнях, не-сущего. Фома Аквинский, по-видимому, воздерживался от жесткой концептуальной фиксации уровней не-сущего, простирающегося от реально возможного до невозможного. Каэтан же, вслед за «главой томистов» Капреолом стараясь дифференцировать виды не-сущего, или ничто, различал «ничто, которое противоположно актуальному существованию» и «ничто, противоположное категориальному сущему» [9] (если первое есть относительное ничто, или не-сущее, заключающее в себе возможность бытия и являющееся контрадикторным отрицанием сущего, то второе, будучи контрарным отрицанием сущего, есть чистое ничто [10]). Причем, связывая дихотомию сущего и не-сущего с дихотомией действительности и возможности, Каэтан подчеркивал онтологическую невыполнимость формально-логического противоречия, т. е. невозможность одновременно быть и сущим и не-сущим[11]. Кроме того, он настойчивее, чем Фома Аквинский, пытался соблюсти дистанцию между чистой сущностью (essentia), или чтойностью (quidditas), соответствующей аристотелевскому «бытию чем было» (τὸ τίἦνεἶναι)[12], и объективированной сущностью, или конкретной субстанцией (substantia), соотносимой с аристотелевским «вот этим нечто» (τὸδε τι).

Однако в других случаях «вольности» Каэтана были не настолько непритязательными, чтобы бдительные «цензоры» могли смотреть на них сквозь пальцы. Действительно, если Фома Аквинский признавал сотворенность не только бытия той или иной вещи, но и ее сущности [13], то ранний Каэтан в комментарии к «Сентенциям» (1493/94 гг.) имеющее причину «бытие существования» противопоставлял сущности, не имеющей причины[14]. Далее, когда в комментарии к трактату Фомы Аквинского «О сущем и сущности» (1494/95 гг.) Каэтан описывал соединение сущности и существова-

ния как соединение «двух реально различных вещей»[15], он, безусловно, давал повод для сближения этой «неудачной» формулировки с не слишком томистским тезисом Эгидия Римского о том, что «сущность и бытие суть две реально различные вещи»[16]. Наконец, не уделяя особого внимания анализу реального бытия как совершенства, т. е. меры причастности к благу, или «бытию самому по себе», Каэтан не торопился повторить путь «ангелического доктора» от его ранней трактовки бытия как только актуальности к более поздней, хрестоматийной трактовке бытия как «актуальности всех актов и совершенства всех совершенств»[17].

При всем том отнесение Каэтана к сторонникам «эссенциалистского» томизма нуждается в уточнениях. Поскольку, по мнению Аквината, сущность вещи позволяет ей обладать бытием в бóльшей или меньшей степени, т. е. быть так или иначе причастной к бытию, но не тождественной ему, метафизика «бытия» (esse) Фомы Аквинского, допускающая плавный переход от не-сущего к сущему, от потенции к акту, может быть названа преимущественно континуалистской. Во всяком случае, она препятствует одностороннему сведению ее к «дискретной» метафизике существования[18]. Каэтан же, видя в «бытии существования» предел «овеществления»[19] и объективации «бытия сущности», наделял фиксированным онтологическим смыслом формально-логическое противолежание неактуализированной сущности и существования. Актуализацию же и, стало быть, индивидуацию сущности существованием он описывал с пунктуальным соблюдением норм двузначной классической логики и, в частности, законов противоречия и исключенного третьего; впрочем, не нужно забывать о характерных для второй схоластики в целом формализации онтологии и онтологизации формальной логики. Так или иначе в онтологическом учении Каэтана нетрудно обнаружить «зазор» между метафизикой чистой сущности как топологически замкнутого варианта бытия не-сущим и метафизикой существования как топологически замкнутого варианта бытия реально сущим.

Трактат «О понятии сущего» (De conceptu entis) был написан Каэтаном в феврале 1509 г. в Риме. Поводом для его написания послужила изложенная в письме Франческо из Феррары, который тогда преподавал в Болонье, просьба разрешить некоторые сомнения, касающиеся понятия сущего. Вопрос о понятийном статусе сущего интенсивно обсуждался в томистской школе, тем более что, по признанию «феррарца», «различные высказывания св. Фомы вызывают затруднение в этом вопросе»[20]. Согласно Каэтану, имеются совершенное и несовершенное понятия сущего, и совершенное понятие сущего может быть отвлечено от существующих вещей не полностью, поскольку это понятие должно быть абстрагированным настолько, чтобы указывать сразу на несколько своих референтов, и в то же время — не настолько, чтобы указывать на них однозначно. Не случайно Каэтан широко использовал «аналогию имен», рассматривая ее прежде всего с точки зрения выполнимости условий предикации. Считая, что в формаль-

ном понятии закрепляется единство сущего, а в объективном — его различие [21], Каэтан пришел к выводу о том, что формальное понятие сущего одно не нумерически, а лишь по аналогии. Позиция Каэтана оценивалась во второй схоластике по-разному. Так, например, Педру да Фонсека полагал, что «мнение Каэтана, по-видимому, или совсем достигает истины, или ближе всего к ней»[22]. Однако Франсиско Суарес был настроен более скептически, утверждая, что дистинкции, использовавшиеся Каэтаном и другими томистами, «скорее запутывают вопрос, чем проясняют его»[23].

Как бы то ни было предлагаемый вниманию читателей трактат Каэтана «О понятии сущего» представляет несомненный интерес. Перевод с латинского языка выполнен М. А. Гарнцевым по изданию: *Thomas De Vio, Cardinalis Caietanus.* Scripta philosophica: De nominum analogia. De conceptu entis/Editionem curavit P. N. Zammit. Romae, 1934. P. 97—102. Учтено также издание: *Thomas de Vio, Cajetan.* De l'analogie et du concept d'être/Traduction, commentaires et index par H.-M. Robillard. Montréal, 1963. P. 176—189. Примечания к переводу написаны переводчиком.

[1] См.: *Reilly J. P.*. Cajetan: Essentialist or Existentialist? // New Scholasticism. 1967. Vol. 41, N 2. P. 203—221.

[2] *Gilson E.* Cajetan et l'humanisme théologique // *Gilson E.* Humanisme et Renaissance. P., 1983. P. 131. Впрочем, всякий раз когда Каэтан отдалялся от Фомы Аквинского, он отнюдь не обязательно должен был «сближаться» с Дунсом Скотом (Ibid. P. 124), ибо он был волен выбрать и путь «назад к Аристотелю».

[3] Уместно отметить, что и подход позднего Каэтана к проблеме бессмертия души отличался от подхода Фомы Аквинского. Если Фома не ставил под сомнение возможность доказательства тезиса о бессмертии человеческой души, то Каэтан в комментарии к «Экклезиасту» (1534 г.) недвусмысленно отрицал такую возможность. «Ни один философ, — писал он, — доселе не доказал, что душа человека является бессмертной, и, видно, нет ни одного доказывающего это довода, но мы принимаем это на веру». (*Thomas de Vio.* In Ecclesiastes Commentarium III, 21. Цит. по: *Reilly P.* Cajetan's Notion of Existence. The Hague; Paris, 1971. P. 100).

[4] См, например: *Gilson E.* Cajetan et l'existence // Tijdschrift voor philosophie. 1953. Jg. 15, N 2. P. 267—286; *Kuc L.* La métaphysique de l'être chez Cajetan // Die Metaphysik im Mittelalter: Ihr Ursprung und ihre Bedeutung. B., 1963. P. 661—666.

[5] *Hegyi J.* Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin: Capreolus — Silvester von Ferrara — Cajetan. Pullach bei München, 1959. S. 150.

[6] Восходящее к Авиценне различение «бытия сущности» и «бытия существования» использовалось августинианцем XIII в. Генрихом Гентским (см., например: *Henricus de Gandavo.* Quodlibet I (Q. 9)/Ed. R. Macken // *Henricus de Gandavo.* Opera omnia. Leuven; Leiden, 1979. T. 5. P. 47—62), в частности, в его полемике с Эгидием Римским по вопросу о различии между сущностью и существованием в сотворенных вещах (см.: *Paulus J.* Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge. P., 1940/42. An. 13. P. 323—358).

[7] *Thomas Aquinas.* In Metaphysicam Aristotelis commentaria (Lib. I. Lect. 9. N. 138)/Cura et studio M.-R. Cathala. Taurini, 1915. P. 49.

[8] См.: *Wippel J. F.* Thomas Aquinas on the distinction and derivation of the many from the one: a dialectic between being and nonbeing // Review of Metaphysics. 1985. Vol. 38, N 3. P. 579.

[9] *Thomas de Vio, Caietanus.* In De ente et essentia d. Thomae Aquinatis commentaria/Cura et studio M.-H. Laurent. Taurini, 1934. P. 158—159.

[10] Если тезис «не-сущее есть» по сравнению Куайна — это «борода Платона, частенько затупляющая бритву Оккама» (*Quine W. V. O.* From a Logical Point of View. 9 Logico-Philosophical Essays. Cambridge (Mass.); L., 1980. P. 2), то можно предположить, что «бородатая» онтология не претила эстетическому вкусу Каэтана и других томистов, которые к тому же при всяком удобном случае не упускали возможности затупить «холодное оружие» оккамистов.

[11] Характерная для «естественной теологии» абсолютизация логического закона противоречия накладывала отпечаток и на томистскую трактовку проблемы божественного всемогущества. «Ничто, — писал Каэтан в комментарии к «Сумме теологии», — не противоположно сущему, кроме как не-сущее; следовательно, ничто не противоречит безусловно возможному, кроме как заключающее в себе бытие и небытие одновременно; следовательно, только заключающее в себе противоречие не относится к области возможного; итак, то, что заключает в себе противоречие, не подпадает, а то, что не заключает в себе такового, подпадает под всемогущество» (*Thomas de Vio, Caietanus.* Commentaria in Summa theologiae I, 25, 3, IV // Thomas Aquinas. Opera omnia. Romae, 1888. T. 4. P. 294). Сам Фома, исключавший какую бы то ни было возможность сделать невозможное возможным, видел в неспособности бога нарушить закон противоречия не недостаток божественного могущества, а изъян самой возможности (см.: *Thomas Aquinas.* De potentia. Q. 1. A. 3 resp. // Thomas Aquinas. Quaestiones disputatae. Parisiis, 1882. T. 1. P. 10; *Thomas Aquinas.* Summa theologiae. Pars I. Q. 25. A. 3 resp. // Opera omnia. Romae, 1888. T. 4. P. 293). Каэтан же последовал примеру Аквината. Как кажется, и Фома, и Каэтан, и другие томисты поспешили сослужить службу «всевышнему», заказав ему путь к «паранепротиворечивой» логике, что, возможно, и стоило мессы.

[12] Латинская калька этого выражения, использовавшаяся и Фомой Аквинским, и Каэтаном: «quod quid erat esse».

[13] «В силу того, — писал Фома Аквинский, — что бытие присоединяется к чтойности, говорится, что не только бытие, но и сама чтойность сотворены, ибо прежде чем чтойность получает бытие, она не есть ничто только, пожалуй, в разуме творца, где она есть не творение, а творящая сущность» (*Thomas Aquinas.* De potentia. Q. 3. A. 5 ad 2. P. 56).

[14] «О бытии, — писал Каэтан в комментарии к «Сентенциям», — говорится трояким образом: иногда оно обозначает сущность, иногда — бытие существования, иногда — истину высказывания. Второе бытие реально отличается от первого, ибо второе имеет причину, а первое нет» (см.: *Maurer A.* Cajetan's notion of being in his commentary on the «Sentences» // Mediaeval Studies. Toronto, 1966. Vol. 28. P. 276).

[15] *Thomas de Vio, Caietanus.* In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis commentaria. P. 161. Один из немногочисленных сторонников «экзистенциалистской» трактовки онтологии Каэтана Дж. Рейли считает, что Каэтан в данном случае под термином «вещь» подразумевал не само бытие, а «принцип бытия» (*Reilly J. P.* Cajetan's notion of existence. The Hague; Paris, 1971. P. 118). Впрочем, маленькие экзегетические хитрости вроде тех, к которым прибегает Дж. Рейли, лишний раз подверждают нередко присущую комментаторам (и, пожалуй, не чуждую самому Каэтану) склонность видеть в комментируемом тексте то, что они хотят там увидеть.

[16] *Aegidius Romanus.* Theoremata de esse et essentia/Texte précédé d'une introd. hist. et crit. par Edg. Hocedez. Louvain, 1930. P. 134.

[17] *Thomas Aquinas.* De potentia. Q. 7. A. 2 ad 9. P. 254. Трактат Фомы Аквинского «De potentia» датируется 1265/66 гг. (см.: *Weisheipl J.A.* Friar Thomas d'Aquino: His life, thought, and work. Garden City; N. Y., 1974. P. 363).

[18] Э. Жильсон отмечает, что хотя Каэтан не избегал термина «esse», он гораздо чаще, чем Фома Аквинский, употреблял термин «existentia» (*Gilson E.* Cajetan et l'existence. P. 272). Терминологические предпочтения Фомы становятся очевидными из анализа лингвостатических данных. «Esse» употребляется в сочинениях Аквината почти полмиллиона раз, тогда как «existere» (existens) встречается немногим более 4000 раз, причем в большинстве этих случаев «existens» выступает в функции причастия от «esse»; само же существительное «existentia» фигурирует в подлинных сочинениях Фомы Аквинского всего 68 раз (см.: *Nijenhuis J.* «To Be» or «To Exist»: That is the Question // Thomist. 1986. Vol. 50. N 3. P. 353).

[19] Нелишне напомнить, что термин «сущее» (ens) как грамматически, так и концептуально связан с термином «бытие» (esse), понятие же вещи (res) соотносимо с понятием чтойности (quidditas).

[20] *Franciscus de Sylvestris Ferrariensis.* In quatuor libros Divi Thomae de Aquino Contra Gentiles commentaria (Lib. I. Cap. 34). Lugduni, 1567. P. 39.

[21] См.: *Mc Canles M.* Univocalism in Cajetan's doctrine of analogy // New Scholasticism. 1968. Vol. 42. N 1. P. 41.

[22] *Petrus Fonseca.* Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae (In librum IV. Q. 2. Sect. 3). Lugduni, 1591. T. 1. P. 546—547.

[23] *Franciscus Suarez.* Metaphysicae disputationes (Disp. 2. Sect. 1. N. 5). Moguntiae, 1600. T. 1. P. 46.

ТОММАЗО ДЕ ВИО (КАЭТАН) О ПОНЯТИИ СУЩЕГО

[Ответ на два вопроса Франческо из Феррары о понятии сущего.]

1. Дрожайший отец, из доставившего вам беспокойство письма я узнал, что вы прочли нашу книжку «Об аналогии имен» и что два сомнения касательно понятия сущего занимают ваш ум и вы дружески просите меня разрешить их.

Я же, как только окончил изложение книг «О душе» (завершением которого я был занят, когда получил ваше письмо), постарался ответить, дабы не отказывать твоему блистательному уму.

2. Итак, первое сомнение касается меня лично, а именно потому, что в комментариях к «О сущем и сущности» я допускаю одно умственное понятие, представляющее сущее [1], а в трактате «Об аналогии имен», как кажется, отрицаю это [2].

Второе же касается святого Фомы: так как в упомянутой книжке я допускаю, что аналог не отвлечен от тех вещей, аналогом коих он называется [3]; а святой Фома в «Об истине» (в. 1, ст. 1) указывает, что имеется одно простое понятие сущего, к которому прилагаются все категории и трансценденталии, до которого они разлагаются и которое известно прежде всего [4]. Ведь эти положения кажутся противоречащими друг другу, так как если сущее не может быть отвлечено от природ вещей, его понятие не будет ни простейшим, ни известным прежде всего, ни тем, до которого в конце концов доходит разложение и к которому прилагаются все категории.

3. Для прояснения этих вопросов и, в частности, первого вспомни, что все, что является образом чего-либо подобного другому, есть еще и образ этого другого в той мере, в какой оно уподобляется первому. И вследствие этого всякое понятие твари есть понятие Бога так же, как всякая тварь есть некое подобие Бога. Итак, отсюда вытекает, что коль скоро одно в пропорциональности (proportionabilitate) как таковое обладает отдельными пропорционально (proportionabiliter) подобными членами, то нужно, чтобы имелось также и одно умственное понятие, представляющее это пропорциональное одно.

4. Я не утверждаю противоположного этому в трактате «Об аналогии имен»; тем не менее это понятие, будучи одним по числу