

Философская классика:
впервые на русском

Thomas von Aquin

**Die Gottesbeweise
in der «Summe gegen die Heiden»
und der «Summe der Theologie»**

Text mit Übersetzung, Einleitung und Kommentar,
herausgegeben von Horst Seidl

Felix Meiner Verlag
Hamburg

Российская Академия Наук
Институт философии

Фома Аквинский

**Доказательства бытия Бога
в «Сумме против язычников»
и «Сумме теологии»**

Введение и комментарии
Хорста Зайдля

Перевод с латинского и немецкого
К.В.Бандуровского
Ответственный редактор С.С.Неретина

Москва
2000

ББК 87.3
УДК 14
Ф-76

Ответственный редактор
С.С.Неретина

Ф-76

Фома Аквинский

Доказательства бытия Бога в «Сумме против язычников» и «Сумме теологии». – М., 2000. – 137 с.

Переводом книги профессора Латеранского папского университета Хорсита Зайдля Институт философии открывает новую серию, в которой будут печататься впервые на русском языке или в новых переводах классические философские тексты.

Вниманию отечественного читателя предлагается несколько сокращенный перевод книги Х.Зайдля о пяти доказательствах бытия Бога Фомы Аквинского. Перевод с немецкого и латинского осуществлен К.В.Бандуровским под редакцией С.С.Неретиной. Врусский текст, помимо Введения, комментариев и Дополнения, вошли лишь два «Приложения» (II и V) из пяти (второе также в неполном виде). Библиография переводов и исследований на русском языке составлена К.В.Бандуровским.

ISBN 5-201-02019-4

© Horst Seidl, 1996
© К.В.Бандуровский, перевод, 2000
© ИФ РАН, 2000

ВВЕДЕНИЕ*

И. Краткий обзор доказательств бытия Бога у Фомы в обеих «Суммах»

Доказательства бытия Бога у Фомы мы обнаруживаем в двух изложениях, в *Summa contra Gentiles* (S.c.G, 1259-64) и в *Summa theologiae* (S.th., 1266-72)¹. При их сопоставлении можно заметить, что в первой работе Фома много и часто привлекает аристотелевские источники, в то время как во второй он отвлекается от них и стремится к строгой форме проведения доказательства. По сравнению с первым текстом второй заметно короче, он отчасти преобразует ранее использованные аргументы и в целом отчетливее показывает собственное достижение Фомы, которое заключается в том, что избыточный материал источника он преобразовал в новую форму и обобщил его в своих «доказательствах бытия Бога».

В S.c.G I 13 излагаются первые два доказательства, на основании движения вещей, существующих в мире. Первое доказательство ведет заключение к движителю — сначала движимое, затем первое недвижимое — Боге. Привлечены (аристотелевские) аргументы: (1) что движимое всегда приводится в движение чем-то другим (а не само собою) и (2) что движимых двигателей не может быть бесконечно много.

Во втором доказательстве приводятся (аристотелевские) аргументы против допущения, что каждое движущее движимо, понимаемого как акцидентально истинное и как сущностно истинное.

* Ссылки в тексте книги даются на оригинальный текст «Приложений», в квадратных скобках — указание на данное издание. Текст в сносках, обозначенных знаком *, и в квадратных скобках — переводчика. Примечания ответственного редактора оговариваются специально.

Третье доказательство ведет к первой действующей причине и опирается на аргумент первого доказательства, согласно которому не может быть бесконечно много двигателей. Поскольку в случае нескольких действующих причин данных движимых вещей должна существовать упорядоченная цепь от средних причин к первой, то бесконечно многие действующие причины могли бы быть только средними, без первой, что привело бы к их устранению, поскольку средние зависят от первой причины и не могут быть без нее. Но первая действующая причина всех вещей есть Бог.

Четвертое доказательство исходит из наличия большей или меньшей истинности вещей, что должно иметь причиной наивысшую истину (Аристотель, «Метафизика» II, 1), которая, вместе с тем, есть наивысшее сущее, Бог; ведь истинное и сущее взаимнообратимы.

Пятое доказательство заключает от целеустремленности естественных вещей к первой ведущей целевой причине, т. е. к Богу.

Шестое доказательство, в S.c.G I 15, начинается с контингентного сущего, которое может как быть, так и не быть, и потому, для того, чтобы быть, нуждается в причине. В случае если и она контингентна, а бесконечный ряд контингентных причин не может существовать, то скорее следует допустить необходимую причину. Если в этом случае существует много зависимых причин, которые имеют причину необходимости вовне, то их число не бесконечно, и они должны в конце концов зависеть от одной первой, сущестующей сама по себе и являющейся абсолютно необходимой. И таковая есть Бог.

В S.th. I q.2 a.3 первое доказательство имеет такое же строение, как первое в S.c.G. Исходя из движимых вещей в мире, оно возводит их движение к двигателям, которые сами также приводятся в движение другими, но в конечном итоге должны зависеть от первого, неподвижного двигателя. То, что движимое приводится в движение чем-то другим (а не само собою), Фома здесь обосновывает посредством аристотелевского учения о потенции и акте (согласно которому движимое, как потенциальное, актуализируется другим, уже актуальным, движущим). Существование бесконечно многих двигателей невозможно, поскольку это бы устранило первый неподвижный двигатель. Но таковой есть Бог.

Второе доказательство соответствует третьему в S.c.G и подобно ему имеет предпосылкой порядок в действующих причинах. Где существует несколько действующих причин, там должна существовать первая, которая только и есть причина в полном смысле слова, и от нее зависят другие, как опосредующие. Бесконечный регресс сделал бы все причины средними, и устранил бы первую, из-за чего были бы устранены и прочие.

Третье доказательство (имеющее источниками труды Авиценны, Маймонида и Аристотеля) основывается на противоположности между возможным/контингентным и необходимым – контингентные вещи, существующие в мире и могущие как быть, так и не быть, зависят от причин, которые, коль скоро сами они также контингентны и не необходимы в строгом смысле, должны быть возведены к необходимой причине, иначе все они были бы устранены, и ничего бы не существовало сейчас (что ложно). Но первая необходимая причина есть Бог.

Четвертое доказательство исходит из меньшей или большей истинности, благодати и способности существовать в мирских вещах, которые зависят (прежде от имманентных причин, но в конечном итоге) от первой (трансцендентной) причины. Она должна иметь такие свойства в наибольшей мере (т.е. быть ими) и, тем самым, быть и наивысшим сущим, т.е. Богом.

Пятое доказательство исходит из целесообразной деятельности природных вещей и возводит их прежде всего к имманентным им целевым причинам. Но они должны, поскольку они сами неразумны, в конечном итоге зависеть от первой (трансцендентной) целевой причины, которая есть разумное существо, т.е. Бог.

II. Индуктивная форма доказательств бытия Бога у Фомы

Как можно понять из краткого обзора, доказательства бытия Бога у Фомы имеют индуктивную форму – они исходят из опытно воспринимаемых вещей в мире и приводят их к причинам, сначала ко вторичным, затем к первопричине. Индукция же (epagoge) в исходном, аристотелевском смысле, значит «подведение», а именно к единичным вещам опыта, чтобы, исходя из них, вывести общее, причинное. Дедуктивные доказательства, напротив, заключают от общего, причинного (которое уже до этого обнаружено индуктивным путем) к единичным случаям, воспринимаемым в опыте.

Сам Фома ясно высказывается об индуктивной форме своих доказательств бытия Бога в обеих «Суммах», при этом он использует аристотелевское учение о доказательстве («Вторая Аналитика», особенно I 13). В S.c.G I 11-12 и S.th. I q.2 a.2 он подчеркивает, что существование Бога следует доказывать исходя из его действий, которые постижимы, благодаря опыту, в видимом творении, и в

S.c.G I, 12 он так ведет аргументацию, вслед за Аристотелем: доказательство того, что нечто существует, а именно как причина данного действия, имеет в качестве среднего термина не причину, а действие, через которое делается вывод о причине и чтойности. В доказательстве бытия Бога «следует в качестве среднего термина принимать не божественную сущность или чтойность, но вместо чтойности как средний термин принимается действие, как то происходит в доказательствах того, что (нечто) существует».

V S.th. I 2, 2 Фома также упоминает аристотелевское различие между «доказательством того, что» (*demonstratio quia*) и «доказательством, почему» (*demonstratio propter quid*): последнее обосновывает действия некоей вещи, исходя из ее причины, которая находится в среднем термине. Напротив, «доказательство того, что» показывает существование причины вещи, исходя из ее действий, которые теперь принимаются в качестве среднего термина; ведь действия для нас поначалу известнее, чем причина.

Таким образом, существование Бога должно быть доказано исходя из Его действий, которые берутся в качестве среднего термина в доказательстве. Возражение оппонента (второе), что доказательство бытия Бога должно содержать в качестве среднего термина чтойность Бога, Фома отклоняет при помощи аристотелевского аргумента², что знанию чтойности некоторой вещи должно предшествовать знание того, что она существует. Таким образом, в качестве среднего термина в доказательстве бытия Бога должна находиться не чтойность Бога, а только «то, что значит имя «Бог»», поскольку, то есть, имя обозначает действие Бога; ведь божественные имена берутся на основании Его действий, а они нам более известны, чем Его чтойность.

Чтобы лучше понимать индуктивную природу доказательства того, что Бог существует, следует принять во внимание аристотелевский текст во «Второй Аналитике» I 13, в котором проводится различие между «доказательством того, что» и «доказательством, почему...», т.е. (согласно более поздней терминологии) между индуктивным и дедуктивным доказательством. В то время как дедуктивные доказательства обосновывают отношение предмет-свойство, определенное в той или иной науке, исходя из их причин, причем предметы O_1, O_2, O_3 (O – *objectus*) принимаются в качестве меньшего термина, свойства или действия E (*effectus*) – в большем, а причина C (*causa*) – в среднем:

$$\begin{array}{l} C - E \\ O_{1,2,3} - C \\ O_{1,2,3} - E, \end{array}$$

то индуктивные доказательства проводятся так, что они от данных свойств, которые чаще всего суть действия предметов, производят вывод о причине, которая находится в предметах, причём действия, что характерно, появляются в среднем термине, а причина, напротив, в большем:

$$\begin{array}{l} O_{1,2,3} - E \\ E - C \\ O_{1,2,3} - C. \end{array}$$

Такое индуктивное доказательство представляет собой обращение дедуктивного доказательства. Основание для индуктивного хода, с иным, чем в дедуктивном, положением терминов, заключается в том, что (как изложено в I 13) действия для нас поначалу известнее, нагляднее, чем причины, которые еще только должны быть найдены. Аристотель это объясняет двумя прекрасными примерами из астрономии — из опыта мы знаем, что планеты (в противоположность неподвижным звездам) не светятся, и из этого заключаем, что они ближе. Исходный пункт «принят посредством индукции или посредством восприятия» (78a 35). Таким образом, прежде появляется не-свечение как причина для близости планет, и получается такой вывод, который дает последовательность I-II-III доказательства первой фигуры (barbara):

II Планеты не светятся;

I не-светящиеся небесные тела находятся в большей близости;

III планеты находятся в большей близости.

Однако оказывается, наоборот, что близость причины свидетельствует о не свечении, и что приведенное доказательство в качестве среднего термина называет не причину, но действие, а причину — в качестве большего термина.

Исходя из известного благодаря опыту свойства луны образовывать фазы, было выведено, еще до Аристотеля, что она имеет форму шара. Получается индуктивный вывод, который в логической последовательности I-II-III является доказательством первой фигуры (darri):

II Луна образует фазы;

I тела, образующие фазы, имеют форму шара;

III Луна имеет форму шара.

Из этого примера вновь видно, что средний термин, который на первый взгляд содержит причину, в действительности содержит действие; причину же содержит больший термин; образование фаз есть причина шарообразности Луны, но наоборот — второе есть причина первого³.

Здесь следует заметить, что индуктивный ход подлинного движения познания означает обнаружение причины, которая до сих пор была неизвестной.

Если мы вернемся к доказательствам бытия Бога у Фомы, то в них несложно обнаружить индуктивную форму заключения, которая связана с обнаружением причины, как таковой (поначалу) неизвестной. А именно, доказательства прежде всего приходят к имманентным причинам (с) в вещах, находящихся в мире (О), но они обнаруживаются как недостаточные, «вторичные» причины и проявляются как действия (Е) (трансцендентной) «первой» причины. Так, первое доказательство исходит из эмпирически данных, движимых вещей (О_{1,2,3}) и связывает их с причинами движения (с), которые, однако, сами проявляются как движимые, имеющие причину (Е), и требуют восхождения к собственной, неподвижной, первой причине (С).

II О_{1,2,3} — с/Е

I с/Е — С

III О_{1,2,3} — С.

То же строение имеют и прочие доказательства (см. ниже Комментарии и Приложение II, где они всегда представлены в их индуктивном построении, начинающемся с посылки II, относящейся к вещам, постижимым в опыте). Ход всегда индуктивен и каждый раз обозначает подлинное движение познания в указанном смысле. Это показывает, между прочим, и понятие «пять путей», которое напоминает как об исходно религиозной метафоре пути, так и о метафизическом восхождении в познании к трансцендентному началу, согласно философской традиции⁴.

Доказательства начинаются индуктивно с единичных вещей, постижимых в опыте (О_{1,2,3}), ср. в S.th. I 2,3: «Достоверно и установлено чувством, что нечто движется в этом мире». Таково начало первого доказательства, а начало третьего гласит: «Мы обнаруживаем среди вещей некоторые, которые имеют возможность как быть, так и не быть...». Затем доказательство продолжается, после процитированного начального положения, обобщающим высказыванием: «Все, что движется, приводится в движение чем-то другим» и обосновывает это индуктивным образом⁵, исходя из понятий потенции и акта, с помощью которых еще Аристотель определял движение. Однако здесь делается не общий вывод о причинном отношении, как таковом, между движимым и движущим — оно может быть понято только индуктивно, эмпирически — но о свойстве этого отношения, а именно, том, что движущее и движимое различны, чтобы исключить самодвижение (точнее — самопричинность)⁶.

III. Критика Фомой аргумента Ансельма

В обеих «Суммах» тексту с доказательствами бытия Бога Фома предпосылает обсуждение того, может ли быть доказано существование Бога. Два противоположных воззрения ставятся под вопрос: одно считает существование Бога известным самим по себе, другое — непостижимым и принимаемым только на веру. К первому воззрению Фома причисляет аргумент Ансельма: он исходит из сущностного понятия Бога как Того, «по сравнению с чем не может мыслиться нечто большее», чтобы тем самым достичь понимания того, что Бог должен существовать не только в интеллекте, но и в действительности, «поскольку таковое — больше». То, «по сравнению с чем не может мыслиться нечто большее», Бог, не может мыслиться как не-сущий, но только как сущий. Фома упоминает относительно первого названного воззрения в S.c.G I 10 еще и дальнейшие аргументы, а именно, что предикаты, которые высказываются о субъекте идентичным образом, известны сами по себе из субъекта; так происходит в тавтологических высказываниях («человек есть человек») и в высказываниях, определяющих сущность («человек есть живое существо»), к которым также относится высказывание «Бог есть», поскольку сущность Бога есть Его собственное бытие; далее, что существование Бога известно естественным образом, поскольку все естественным образом стремятся к Нему, и что Он должен быть наиболее известным, поскольку все другое познается благодаря Ему. В S.th. I 2.1 приводится еще аргумент от истины: истинные высказывания существуют (даже для того, кто это отрицает, ведь само отрицательное высказывание претендует на то, чтобы быть истинным). Но если существует истинное, то существует и его причина, которая есть сама истина, Бог.

Критическое отношение Фомы в S.c.G I 11 и S.th. I 2.1 основывается на аристотелевском различии между «тем, что известно само по себе» и «тем, что известно само по себе и для нас»⁷. Известное само по себе содержится в высказываниях, предикат которых заключен в субъекте идентичным образом; так происходит в случае высказываний, определяющих сущность («человек есть живое существо») в посылках в ходе научных доказательств. (Также «для нас» известны высказывания, если их понятия общеизвестны, напротив, они известны только сами по себе, если они понимаются человеком, сведущим лишь в той или иной науке). Правда, высказывание «Бог есть» известно само по себе, поскольку

ку предикат содержится в субъекте, ведь сущность Бога тождественна Его бытию, но не для нас, поскольку сущность Бога не является для нас изначально известной. Поэтому еще только следует доказать, что Бог есть, а именно, исходя из более известного для нас, из Его действий в творении. Также понятие сущности Бога у Ансельма, как того, «по сравнению с чем не может мыслиться нечто большее», понятно само по себе, но не для каждого⁸. И, таким образом, возможно, что человек отрицает существование Бога (когда он оспаривает сущность Бога) из-за слабости человеческого разума, который изначально относится как слепой к наиболее известному самому по себе (наиболее интеллигибельному, Богу; ср. Аристотель, «Метафизика» II 1)⁹. Правда о Боге мы, люди, имеем естественное знание, которое, однако, смутно и неопределенно (в соответствии с неопределенным стремлением человека к Богу) и могущее включать заблуждение (вплоть до сомнения в существовании Бога), и, таким образом, ни в коем случае не является точным пониманием сущности Бога.

Но критика Фомы идет дальше: даже если бы каждый понимал ансельмово понятие сущности Бога, то из этого только следовало бы, что Бог существует в разуме, а не в действительности. При этом Фома в S.c.G I 11 вновь ссылается на аристотелевский принцип: «Ведь необходимо, чтобы были тем же самым образом определены и вещь (согласно ее бытию) и смысл имени (т.е. ее чтойность)»¹⁰. Под «тем же самым образом» имеется в виду индуктивное схватывание существования и чтойности некоторой вещи (в противоположность дедуктивно-научным доказательствам); это касается содержания посылок доказательства (которые сами более не подлежат доказательству).

Существование и чтойность — два аспекта одного бытия каждой вещи, и поэтому они равнозначны: если сущность некоторой вещи принимается как только мыслимая, то ее существование — тоже, и наоборот. Поэтому невозможно, как того хочет Ансельм, выводить из только мыслимого понятия о сущности Бога его действительное существование; ведь для этого прежде следовало бы принять сущность Бога как действительную (но с этим отрицатели Бога не соглашаются). Критика Фомы соответствует здесь аристотелевскому учению, что мы не можем понять сущность чего-то, если прежде не узнаем о его существовании¹¹. Именно поэтому необходимо и в отношении Бога прежде определения Его сущности доказать Его существование.

Наконец, к этому же относится следующее: если существование Бога выводимо из Его сущности, а в Боге сущность и существование идентичны, то оно вообще недоказуемо, но должно «тотчас», т.е. непосредственно быть ясным из его сущности. Это опять-таки согласуется с постулатом из учения Аристотеля, согласно которому свойство (большой термин в дедуктивном доказательстве) не может быть доказано от предмета, меньшего термина, если оно идентично с его сущностью или является его сущностным признаком; ведь в (первых, непосредственных) посылах доказательства средний термин должен включать в себя сущностный признак предмета, так что вывод уже принимается в посыле заранее, и получается *petitio principii*¹². Скорее свойство, которое следует доказать, исходя из предмета, должно находиться вне его сущности.

Далее мы упомянем о попытках, предпринятых в недавней литературе, подкрепить аргумент Ансельма и лишить силы критику Фомы¹³. Защитники аргумента Ансельма указывают сегодня на то, что он не делает заключения, исходя из пустой идеи, из чистого понятия Бога относительно Его действительного бытия, но предпосылает христианскую веру в Бога, на которую Ансельм явно ссылается в «Прослогионе» (например, гл. 1: «если не уверую, не уразумею»*, что созвучно Исае, 7, 9). Фома же критиковал аргумент из «Прослогиона», гл. 2, вырвав его из контекста. Некоторые интерпретаторы видят во второй части доказательства (гл. 3, а именно, что нельзя помыслить, что Бог не существует) его собственную сердцевину, поскольку здесь речь идет не о чем-то безличном (о том, по сравнению с чем не может быть помыслено нечто большее), а о личностном Боге¹⁴. Однако концепции, представляющие различное соотношение между рационально мыслящим Ансельмом и верующим Ансельмом сегодня оспаривают друг друга¹⁵.

Сегодня в дискуссии об аргументе Ансельма выделяются два направления, которые охарактеризовать как «идеалистическое» и «реалистическое» было бы недостаточно, поскольку это может ввести в заблуждение.

Первое рассматривает ансельмово понятие о сущности Бога в формальном отношении как данность в разуме и делает заключение, поскольку разум не может получить его из себя, о Боге, как причине (что пытался сделать уже Декарт в его третьем «Размыш-

* См.: Ансельм Кентерберийский. Соч. М., 1995. С. 128. — Прим. ред.

лении»)¹⁶; идея Бога постигается в нашем разуме рефлексивно как действие Бога¹⁷. Но если возникнет сомнение, что здесь сознание понимается по-картезиански со своими идеями, заключенными в нем, то идея Бога все равно должна иметь причину «вовне»¹⁸. К этому мне хотелось бы добавить, что мы действительно осознаем объекты, которые мы познаем, и их содержание в разуме, но не осознаем посредством этих объектов в разуме того, что является их причиной. Скорее эти причины выводятся в теории познания и рациональной психологии (которые уже основываются на онтологических-метафизических предпосылках). Все же следует признать, что в ансельмовом понятии о сущности Бога, как того, «по сравнению с чем не может быть помыслено нечто большее», заключена гносеологическая и метафизическая проблематика¹⁹.

Другое направление интерпретации аргумента Ансельма рассматривает его понятие Бога содержательно: это понятие имеет такое объективно-реальное содержание, которое, необходимым образом, должно быть отнесено к реально существующей действительности²⁰.

Если вернуться к критике Фомой этого аргумента, то мне кажется, что она остается значимой для упомянутой дискуссии. Ее можно изложить в следующих пунктах:

1. Хотя в «Прослогионе» Ансельма и существует тесное отношение между религиозным опытом веры и рациональным познанием Бога, все же бесспорна попытка в гл. 2 утвердить веру в Бога посредством аргументации разума. В этой мере читателю позволено рационально испытать этот аргумент, как это уже произошло у Гаунило, Фомы и др. В гл. 2 представлено дедуктивное доказательство с тремя терминами, средний из которых содержит понятие о сущности Бога, меньший — Бога и больший — Его существование в действительности, а именно в противоположность альтернативе просто мыслимого существования в разуме; альтернативе, которая отвергается, поскольку она противоречит понятию о сущности Бога, согласно которому Он есть Наибольшее, Совершеннейший; ведь быть в действительности «больше», чем быть лишь мыслимым в разуме.

I То, по сравнению с чем не может быть помыслено нечто большее, есть

или только в разуме

или в разуме и в действительности.

Но оно не есть только в разуме; ведь может быть помыслено сущее в разуме *и* в действительности, и оно — больше (*potest cogitari esse et in re; quod maius est*).

II Бог есть то, по сравнению с чем не может быть помыслено нечто большее.

III Бог — есть (существует) и в разуме, и в действительности.*

Нельзя отрицать, что это заключение логически некорректно, поскольку больший термин применяется двусмысленно; бытие-действительности, в противоположность к просто мыслимому бытию, в большой посылке есть именно только мыслимое действительное бытие, в заключении же, напротив, действительное бытие в действительности²¹. Логическая ошибка связана с видом этого доказательства, которое стремится доказать существование Бога дедуктивным путем и поэтому в большей посылке может ввести действительное бытие Бога только как мыслимое (*potest cogitari esse et in re*); ведь как действительное оно еще только должно быть доказано в выводе. При этом ничего не меняется, если понимать в среднем термине названную сущность Бога как объективно-реальную.

Критика Фомы относится не к этой логической ошибке; ведь он вообще усматривает в аргументе Ансельма не подлинный силлогизм, но непосредственное заключение. И вполне справедливо; ведь тот, кто имел бы понимание сущности Бога, получил бы и существование Бога как само собой разумеющееся. Но людям не известна сущность Бога сама по себе. Фома не критикует связь между понятием сущности и действительным существованием, он, скорее, замечает, что действительное существование может быть связано только с действительной сущностью, то есть с сущностью действительно сущего.

2. Основополагающую идею этой критики можно, пожалуй, представить следующим образом: для Фомы несомненно (это было значимо уже для Аристотеля), что понятия нашего общего и необходимого знания имеют объективно-реальное, а не просто мыслимое значение. Но, согласно Фоме и Аристотелю, так происходит потому, что наши познания исходят из опыта действительных вещей²². Не существует никакого познания сущности вещей без предшествующего опыта относительного их действительного существования²³. Что касается существования Бога, то, согласно Фоме, оно познаваемо, исходя из Его действий (в нас и в вещах вне нас). Нереплексивно мы познаем его прежде всего в религиозной и нравственной области. Но если мы желаем осуществить рефлексию и научное понимание, то мы должны его вывести, как это происхо-

* См.: Ансельм Кентерберийский. Соч. С. 128–129. — Прим. ред.

дит в индуктивных доказательствах бытия Бога. Таким образом, критика Фомы в конечном итоге основывается на первичности действительного перед возможным и мыслимым (что выражает вся классическая метафизика). Конечно, и Ансельм признает эту первичность; ведь и его аргумент есть обоснование этого. Однако, благодаря критике Фомы, становится ясным, что эту первичность невозможно обосновать дедуктивно, но она составляет предпосылку всякого доказательного знания. Поэтому также безрезультатно стремление доказать бытие/существование Бога из Его сущности; ведь тот, кто пытается совершить это доказательство, должен уже предполагать Бога с Его сущностью как сущего действительно.

3. Продолжая критику Фомы, скажем еще следующее: бытие Бога, которое должно быть понято из Его сущности, – это не Его простое существование, но и тождественное с Его сущностью так-бытие (*sosein*), *vere esse*, *summum esse*²⁴. Относительно существования Бога может ставить вопрос только тот, кто не имеет понятия о Его сущности. Этот вопрос может быть поставлен двояко: (а) может ли кто-либо вопрошать о Боге, как о любом предмете – есть ли Он? Ведь этот вопрос выдает отсутствие знания о Боге и выказывает несоразмерность, поскольку Бог существует не как некая вещь наряду с другими, но как причина всех вещей. (б) Но кто вопрошает о Боге, – существует ли Он как причина всех вещей, – тот ставит соразмерный вопрос, но равным образом выказывает отсутствие понимания сущности Бога; иначе бы он понимал то, что Бог есть причина всего (и то, каким образом Он есть эта причина), и не нуждался бы в том, чтобы ставить такой вопрос. Но тот, кто исследует этот вопрос, стремится к индуктивному доказательству, которое, исходя из вещи мира как действий, ведет заключение к Богу, как причине, и, таким образом, удостоверяет то, что Он есть причина всего, как таковая.

4. Никакая наука не может доказать бытие своего предмета – ни его существование, ни так-бытие, но должна его иметь предпосылкой. Это имеет силу и для христианской теологии, для которой Бог является предметом исследования. Не существует дедуктивного доказательства, которое могло бы ввести понятие бытия в большой термин и посредством предмета в меньшем термине вывести заключение²⁵. Фактически доказательства бытия Бога у Фомы находятся еще у порога христианской теологии и относятся, по их происхождению, еще к «физике» (натурфилософии) и «метафизике» (соответственно, к «естественной теологии»), которая имеет предметом не Бога, но все сущее, вещи в мире, так же, как и имеет предпосылкой их существование, и должна вести

к заключению о Боге, как к первой причине всего сущего, всех вещей. При этом Его бытие раскрывается вместе с ходом доказательства, ведь поскольку вещи в мире действительно существуют и необходимо связаны, как доказано, с первопричиной, т.е. с Богом, то Бог также должен действительно существовать²⁶.

IV. Онтологический подход в доказательствах бытия Бога у Фомы

Доказательства бытия Бога по их происхождению как уже упомянуто, относятся к «физике» и «метафизике», и их основные источники — соответствующие труды Аристотеля. Говоря точнее, Фома использует определенные ходы доказательства из аристотелевской «Физики», книги VII-VIII и «Метафизики», книги II и XII — так называемой «теологической» книги, в которой идет речь о «божественной», нематериальной отделенной (=трансцендентной) субстанции. Эта естественная теология имеет в качестве основы учение о «сущем как таковом», «онтологию», согласно позднейшему наименованию.

Аристотелевская физика также основывается на онтологических предпосылках, которые особенно ясно обнаруживаются в учении о четырех причинах, об акте и потенции и о первом, неподвижном двигателе (и вновь принимаются в «Метафизике» I-II, IX и XII)²⁷.

Аристотелевский ход доказательства Фома преобразовал в новую форму «доказательств бытия Бога» и для этого (неизбежно) изъясил их из исходного контекста «онтологической» части аристотелевской метафизики, чтобы сделать их введением в начало новой науки, «*sacra doctrina*» христианской теологии. В историческом плане это привело к неблагоприятному последствию — современная критика доказательств бытия Бога совершенно пренебрегает их связью с аристотелевской онтологией, хотя доказательства бытия Бога в томистской форме основываются на онтологических предпосылках. Если оставлять это без внимания, то доказательства не будут поняты в полной мере и не смогут выдержать критику²⁸.

Если выявить онтологический подход к «пяти путям» в S.th. I.2.3 Фомы, то это может вместе с тем помочь прояснить проблему единства пяти доказательств; ведь они, как кажется, несопоставимы по исходным пунктам и по структуре.

На первый взгляд, пять доказательств имеют в каждом случае различное начало:

- первое и второе доказательство – движение вещей,
- третье доказательство – их контингентность,
- четвертое доказательство – свойства в различной степени совершенства,
- пятое доказательство – целесообразность природы²⁹.

Однако с точки зрения аристотелевско-томистской онтологии речь идет только о различных признаках бытия вещей в мире:

– «движение», согласно аристотелевскому определению, (привлеченному в первом доказательстве), есть не что иное, как незавершенный акт бытия,

– бытие «контингентным» – модус бытия вещей в мире с возможностью «быть и не быть», который противопоставлен модусу бытия необходимым и вечным;

– «более» и «менее» следует понимать не согласно количественным или качественным степеням, но как степени бытия, соответственно их неунивокальной, но аналогичной, «трансцендентной» природе³⁰ (согласно цитируемому в четвертом доказательстве месту из «Метафизики» II 1), которой также следуют бытийственные признаки истинно-сущего и благо-сущего;

– целесообразность естественных вещей взаимосвязана, поскольку она восходит к трансцендентной целевой причине, с онтологическим (трансцендентным) бытийственным признаком благодати.

Основанием того, что существование Бога доказывается несколькими путями, служит то, что бытие вещей имеет различные признаки, одни из которых ближе чувственному опыту, чем другие, и принимаются в первых доказательствах так, что переход от них к другим доказательствам осуществляется – от более очевидного чувствам к интеллигибельному. Бытие в движении более очевидно³¹, чем бытие вещей как контингентных и чем бытие в качестве больше или меньше сущего и истинного. Поэтому Фома обозначает первое доказательство как *manifestior via* (...sensu constat aliqua moveri in hoc mundo).

На основе общеонтологического подхода пять доказательств имеют общую структуру, несмотря на различные исходные пункты: они выводят заключение от бытия вещей, имеющего причину, к причинам, сначала к опосредующим, «вторичным» причинам (в вещах) а от них – к «первой» (трансцендентной) причине. Поэтому важно различные свойства, из которых, как выше указа-

но, исходят пять доказательств, понимать как признаки бытия, что легко видеть в третьем и четвертом доказательствах, и несколько труднее в остальных случаях, особенно в первом доказательстве, поскольку мы движение понимаем физикалистски, исходя из современного естественнонаучного взгляда. Однако у Аристотеля и у Фомы движение определяется исходя из потенции и акта бытия и следует, в определенной степени, их аналогичной и трансцендентной природе. Из пяти доказательств можно принять следующее: только от трансцендентных признаков бытия в чувственных вещах ведут пути к трансцендентной, первой причине. То же самое имеет силу относительно хода доказательств в S.c.G. I 13, которые исходят из тех же свойств вещей в мире, как и в S.th.

Еще более явно открывается онтологический подход в доказательствах бытия Бога, если принять во внимание и другие ходы доказательства из S.th. I. 44, S.c.G. II 15 и из De pot. III 5, в которых в основном ведется речь о том, «что Бог есть причина бытия для всех вещей» (*quod Deus sit omnibus causa essendi*), следовательно, речь идет не о простом существовании Бога, которое считается доказанным, хотя косвенно они ведут к этому. Они проводятся, как и доказательства бытия Бога, индуктивным образом и являются их важным дополнением.

В S.c.G. II (гл. 15) вводятся семь аргументов, которые исходят преимущественно из бытия вещей в мире: аргумент (1) утверждает: то, что подходит как общий признак к нескольким существенно различающимся вещам, не может иметь свою причину в своей сущности (*non secundum quod ipsum*), но должно иметь ее в другой причине (*per aliquam causam*). Но «бытие» сказывается обо всем, что есть (*esse autem dicitur de omni eo quod est*), а именно по аналогии (*per analogiam*). Таким образом все вещи должны зависеть в своем бытии от трансцендентной причины бытия (находящейся вне их сущности), которая сама не имеет более причины бытия и которая есть Бог (*oportet igitur quod ab alio cui nihil est causa essendi, sit omne illud quod quocumque modo est...*)³². Аргумент (2) движется параллельно (1) и исходит из различных степеней бытия вещей в мире (бытия в большей или меньшей степени), которое опять-таки можно понять как общность по аналогии – бытие вещей в мире присуще им таким образом, что зависит не от их природы (*non simpliciter dependet ex illa natura...*), не от имманентных им сущностных причин, но от некоторой другой причины (*... sed ex alia causa*), которая трансцендентна им. Впрочем Фома применяет, как и в четвертом доказательстве S.th. (ср. S.c.G I 13,

предпоследний абзац), аргумент из аристотелевской «Метафизики» II 1, согласно которой истинное и сущее в наивысшей степени (*maxime ens*) есть причина вещей, которым признаки «истинный» и «сущий» подобают по аналогии к нему (к первому прообразу). Аргумент (3) связан с (1) общностью (обобщенностью) по аналогии признака бытия (*omnibus autem commune est esse*) как общего действия, которому должна соответствовать единая, общая, трансцендентная причина. Аргумент (4) полагает, что Бог, по своей сущности, есть само бытие (*Deus autem est ens per essentiam suam, quia est ipsum esse*) и, таким образом, причина всех вещей, которые получают свое бытие, находясь в зависимости по аналогии, посредством причастности (*per participationem*) к нему (*Deus igitur est causa essendi omnibus aliis*). Аргумент (5) исходит, как и третье доказательство в *S.th.*, из контингентного бытия вещей в мире, с их возможностью быть или не быть, и приводит к заключению о необходимой, первой причине, которая определяет вещи (из возможности/потенции) к (актуальному) бытию. Если существует несколько причин, то они — конечны по числу и не абсолютно необходимы сами по себе; ведь причина, сама по себе необходимая, должна быть единственной (как доказывает *S.c.G I 42*). Аргументы (6) и (7) тесно соприкасаются со (2), поскольку они ведут заключение от совершенства вещей в большей или меньшей степени к совершенному в высшей степени, Богу, как к первой причине.

Из трех приведенных в *De potentia III 5* оснований того, что все вещи сотворены Богом, первое по содержанию такое же, как аргумент (1) в *S.c.G.*: признак бытия обнаруживается во всех вещах (*cum enim esse inveniatur omnibus rebus commune...*). Но общий признак в различающихся по сущности вещах должен быть действием одной, общей причины, которая находится не в сущности вещей, а вне их (*oportet quod de necessitate eis non ex seipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuat*)³³. Доводы (2) и (3) согласуются с (2) и особенно с (4) аргументами в *S.c.G.* (и восходят опять-таки к Аристотелю, «Метафизика» II 1). Довод (3) явно подчеркивает, что первый прообраз, с которым соотносится все прочее сущее (распределенное по степеням, в отношении аналогии), оказывается самим бытием.

Что же, наконец, касается доказательства в *S.th. I 44, 1*, что «все, что существует тем или иным образом, — от Бога (как причины)», то оно, также как четвертое доказательство в *I 2. 3* и второй и четвертый аргументы в *S.c.G. II 15*, исходит из признака бытия в вещах в мире и возводит их в соответствии с аналогией по

степеням («согласно причастности») к первому аналогу, бытие которого не причастно более ничему, так что он субсистирует сам по себе.

V. Относительно приравнивания метафизической первопричины к Богу

1. Как следует из предыдущих глав, в доказательствах бытия Бога у Фомы выявляются метафизические ходы. Они используют отчасти ходы из аристотелевской «Физики» и «Метафизики» (см. ниже, Приложение I) и приводят, как и те, к первой причине (движения, бытия, целевой). Доказательствами «Бога» они становятся только потому, что каждый раз в конце метафизическая первопричина приравнивается к почитаемому в религии Богу (... *quod omnes dicunt Deum*, и др.) Это приравнивание является не составной частью доказательств, но прибавлением к ним, равным образом ни в одну из посылок доказательства не вводится понятие «Бог», а только «первопричина».

Этим приравниванием Фома присоединяется к метафизической традиции, берущей начало с Платона и Аристотеля, которые необходимое, вечное, трансцендентное сущее обозначают как «божественное». Аристотель даже называет «теологической» заключительную часть своей «Метафизики», в которой речь идет о таком сущем. В книге XII он приходит, в результате индуктивного заключения, к существованию нематериальной, отделенной (=трансцендентной) субстанции (гл. 6), которая, будучи неподвижной, «приводит в движение все прочие как предмет любви» (гл. 7, 1072b 3-4, «от которой зависят небо и природа», b 13-14); на основании этого первое сущностное определение этой причины – чистая актуальность бытия. Как таковая, она должна быть чистой деятельностью ума (ведь это – единственно сопоставимое с нашим опытом³⁴) и есть наисовершеннейшая жизнь, «ибо деятельность ума – это жизнь. Мы называем Бога вечным, наилучшим живым существом, так что Богу присуща непрерывная и вечная жизнь; и именно это есть Бог» (b 27-30). Высказывание «мы называем Бога...» созвучно высказыванию Фомы: ...*quod omnes dicunt Deum*, и указывает здесь и там на представление о Боге у людей.

Отсюда, впрочем, ясно, что приравнивание метафизической первопричины к Богу основывается на отношении между метафизикой и религией. Существуют противоположные точки зре-

ния на это отношение, уже начиная с раннехристианских апологетов и учителей: одни тесно связывают греческую метафизику с христианской религией, видя в христианском учении об откровении свершение греческой мудрости³⁵ и, наоборот, в философии — приготовление христианского учения об откровении, ставя, например, Платона, в один ряд с пророками Ветхого Завета³⁶. Другие же, напротив, проводят различие между греческой мирской мудростью и христианской верой³⁷. В Новое Время становится известным различие Паскаля (в его Memorial, Pensées Nr. 256) между «Богом Авраама, Исаака и Иакова» и «Богом философов и ученых». И не менее известно резкое разграничение Кантом знания и веры, которое связано с его критикой доказательств бытия Бога, выраженных в форме рационализма его времени. Современные теологи также высказываются против того, что существование Бога подлежит философскому доказательству во имя экзистенциально-религиозного опыта относительно Бога как абсолютно Иного³⁸.

2. Что касается доказательств бытия Бога у Фомы и его приравнивание Бога к метафизической первопричине, то, пожалуй, было бы полезно для лучшего понимания, сделать краткие общие замечания об отношении метафизики и религии:

(а) Тесное отношение между метафизикой и религией — неоспоримо. Если рассматривать это в историческом плане, корни греческой философии и метафизики уходят в область религии³⁹. Но рассматривать на основании этого метафизику как продолжение религиозных мифов или как замаскированный миф было бы неоправданно⁴⁰. Скорее следует признать, что метафизика, в том виде, в каком она сформировалась у Платона и Аристотеля в собственно науку, составляет самостоятельную человеческую деятельность, которая отлична от религиозной по виду и по целеполаганию.

(б) Относительно различия между религией и метафизикой: в то время как религия непосредственно направлена на Бога, метафизика имеет предметом все сущее как таковое, причины которого она разыскивает. Таким образом, метафизике соответствует другая человеческая деятельность, а именно, познавательная, теоретическая, в то время как религиозная является практической, согласно Фоме — *habitus moralis*; ее цель — не познание ради познания, а служение Богу и почитание Его — *cultus Dei*. Исходя из этой точки зрения, не существует, собственно, никакого «Бога философов» наряду с Тем, который почитается в религии, но только метафизическая первопричина философов и Бог верующих. Хотя оба — тождественны, но человек занимает относительно этой еди-

ной действительности две различные позиции. И, соответственно, эта действительность находится в различных отношениях к человеку, а именно, прежде всего как Бог религиозного опыта, а затем как первопричина (само бытие), на которую направлено теоретическое познание⁴¹.

(с) Хотя метафизика и религия суть две различные деятельности и позиции человека, они имеют все же и существенную общность, которая состоит в том, что обе суть духовные деятельности. Религия — это не иррациональный предмет чувства, она обладает присущей ей рациональностью и истинностью⁴². В этом заключается, в конечном итоге, основание для возможности сопоставления метафизической первопричины с Богом религии. Метафизически это сопоставление оправдано посредством чистой разумной актуальности первопричины Бытия (говоря по-аристотелевски). Оно также оправдывается и данными из истории и феноменологии религии, согласно которым большинство культур включают в себя представление о «трансцендентном», могущественном существе, невидимом и обладающем духовной природой⁴³. Христианское откровение в наибольшей степени отвечает религиозной природе человека, поскольку оно наиболее интеллигибельно (его Бог — триединое духовное существо, и Евангелие во Христе есть само божье слово)⁴⁴.

3. И в заключение еще одно замечание о критике доказательств существования Бога с религиозных и теологических позиций: Кьеркегор, как известно, осуждает их, как «парадокс» и «метафизическую причуду»⁴⁵, поскольку, как он утверждает, тот, кто намеревается доказать существование Бога, уже должен иметь понятие о нем из религиозного опыта, иначе он не знал бы, о чем он приводит доказательство. Если же он уже имеет опыт о Боге, то ему нет нужды в доказательстве; вообще бессмысленно пытаться доказать существование некоторого предмета (как бы извлекая его из ничего). С этим можно полностью согласиться, но это не имеет отношения к доказательствам Фомы, которые содержат в предпосылках не «Бога», а «первую причину». Кроме того они ведут не к существованию одного предмета наряду с другими предметами, а к существованию той «первой причины» всех предметов, которая показывается только *как таковая*⁴⁶. Если же мы непосредственно испытывали на опыте Бога как «предмет», то есть во встрече лицом к лицу, то это случилось с нами в религиозной сфере, отличающейся от сферы метафизики, соответствующей познанию, и, разумеется, в религиозной сфере не ставится вопрос о доказательствах.

В последнее время К.Барт в «Церковной догматике» («Kirchliche Dogmatik») и Г.Кюнг в «Существует ли Бог?» («Existiert Gott?») вновь подчеркивают противоположность между «Богом философов» и «Богом Библии» и неодобрительно высказываются о «естественной теологии» с доказательствами существования Бога. Кюнг пытается ответить на вопрос, как и ранее Барт, исходя из человеческого опыта веры. Но это, осмелюсь сказать, неверное решение; человек задает себе вопрос о существовании Бога не *в качестве* верующего, а занимая философско-познавательную позицию. В таком случае необходимо дать ответ, основанный на метафизике, а не на религиозной вере. Этому соответствует и то, что доказательства существования Бога у Фомы обращены не ко всем верующим язычникам, а к ученым среди них, коль скоро они находятся в сфере философии и теологии.

Примечания

- ¹ По поводу датировки, источников, изданий и литературы, относящихся к сочинениям Фомы, замечательное исследование содержится в недавно появившейся книге *J. Weisheipl O.P., Thomas v. Aquin. Sein Leben und seine Theologie (Über.)*, Gras-Wien-Köln (Styria), 1980.
- ² *Аристотель*. Вторая Аналитика II 7-8.
- ³ Пример с Луной также подкрепляется историей философии. Так, например, еще Гераклит считал Луну огнеобразной и самосветящейся. Он говорил о воздушном «лунном челне», который ведет за собой огонь и высветляет своим вращением фазы (D.-Kt., Fr.d.VS., 12 A 1, 9 ff). Индуктивное заключение о природе Луны, а именно, что она не огненная, а освещена Солнцем и шарообразная, вводится также как истинная причина образования фаз.
- В «Первой Аналитике» II 23 Аристотель выводит индуктивное заключение так, что субъект, вещи, известные из опыта (например, живые существа), занимают место среднего термина, а причина (отсутствие желчи) и действие (долготельство) — место крайних терминов:
- I Вещи — действие
II Вещи — причина
II* Причина — вещи
III Причина — действие.
- Как показывает схема, заключение совершенно посредством обращения посылки II к первой фигуре. Индуктивное заключение приводит в выводе к высказыванию, которое может быть посылкой дедуктивного доказательства, которое получается посредством обращения индуктивного заключения:
- III Причина — действие
II Вещи — причина
I Вещи — действие
- Во «Второй Аналитике» I 13 названное индуктивное заключение
- I Действие — причина
II Вещи — действие
III Вещи — причина
- можно обратить посредством обращения посылки I в дедуктивное:
- I* Причина — действие
II Вещи — причина
II Вещи — причина.
- То же самое преобразование было бы возможно и в случае индуктивного доказательства бытия Бога. Предпосылкой является то, что соответствующие термины обратимы, и это позволяет распространить частный термин — единичную вещь, постижимую в опыте, на универсальный термин индуктивным путем.
- ⁴ Относительно понятия «via» ср. также *Fabro C. Il fondamento metafisico della IV via // Doctor Communis*, 1965, S. 53.
- ⁵ Ср. комментарий и анализ в Приложении [*Seidl H., Thomas von Aquin. Die Gottesbeweise in der «Summe gegen die Heiden» und der «Summe der Theologie»*. Hamburg, 1996.].

- 6 Так как наше исследование следует индуктивному пути доказательств бытия Бога у Фомы, оно выявило их собственный метафизический ход (в только что приведенной общей схеме). Мы проанализируем ее ниже (в комментарии и в Приложении II) еще более подробно в отношении трех терминов; ведь в исследовательской литературе считается, что индуктивное доказательство нельзя обнаружить в текстах Фомы, и оно либо вообще не воспроизводится, либо, вместо этого, воспроизводится неверно, в дедуктивной форме.
- 7 «Вторая Аналитика» I 2, 71b 33-72a 5; ср. «Метафизика» VII 4 1029b 3-12; «Физика» I 1.
- 8 Фактически в нем уже содержится теологическое убеждение.
- 9 Впрочем, эта идея не только аристотелевская, но и христианская, которую сам Ансельм выражает в «Прослогионе», гл. 1: *a patria in exsilium, a visione Dei in caesitate nostram*. Но Ансельм имеет в виду (в гл. 4), что и отрицатель Бога может понимать свой аргумент непосредственно.
- 10 Почти буквальное повторение «Метафизики» VI 1, 1025b 17-18, согласно которой «одна и та же деятельность рассуждения должна выяснить чуждость предмета и то, что он *есть*» (ср. «Вторая Аналитика» I 1-2, 71b 16-17, 72b 19-25, II 19).
- 11 S.th. I 2,2 ad 2: ср. *Аристотель*. Вторая Аналитика II 7-8. Поэтому и в основе определения сущности некоторой вещи лежит «гипотеза существования», т.е. предпосылка ее существования («Вторая Аналитика» I 2). В книге II 1-2 изложено, что мы можем спрашивать о сущности чего-то, если только его бытие уже установлено: ведь в сущности заключена причина существования и невозможно спрашивать о причине существования чего-то, если не установлено, существует ли оно вообще.
- 12 См. Вторая Аналитика II 4; ср. 6, 92a 20-27. Контекст этого места таков, что никакое доказательство не может вестись от определения и сущности некоторой вещи [*petitio principii* – предвосхищение основания; логическая ошибка, возникающая в доказательстве или в скрытом допущении недоказанной предпосылки. – *Прим. ред.*]
- 13 Хороший обзор о состоянии исследований дает антология «The Many faced Argument» (Ed. J.H. Hick, A.C. McGill, N.Y., 1967). Полезное издание текстов (двуязычное, с введением и указателем слов) представляет *Fr. S. Schmitt O. S.B. Anselm v. Canterbury, Prosligion. Stuttgart (Holzboog), 1962.*
- 14 Так полагают прежде всего К. Барт и А.Штольц (*Barth K. Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes, 1931; Stolz Ans. Vere esse im Prosligion des hl. Anselm // Scholastik (9) 1934, 400-409.*
- 15 The Many faced Argument, S. 51-69.
- 16 Так полагают Б. Адльхох, А. Дуроф и Е. Жильсон; обсуждение их см. в: The Many faced Argument, S. 79-83.
- 17 У Равессона и Эме Фореста (см. The Many faced Argument, S. 89-93).
- 18 Так Мак Гилл (*Ibid. S. 82*), видит значимость в том, что «существует активная открытость человека к реальности – к реальной сущности благодаря «пониманию» и к возможной сущности благодаря «предположению»».
- 19 Ср. The Many faced Argument, S. 83-89, где утверждается, что ансельмово понятие Бога обозначает границы человеческой мысли, которая распространяется на все реально возможное, в то время как Бог, в качестве причины всего

реально возможного, является действительным и не может более мыслиться как возможное (и то, что может не существовать). Относительно этого мне хотелось бы заметить: если Бог, как основа всего возможного, Сам не есть опять-таки возможность, но необходимым образом действительность, то такое понимание не может быть достигнуто исходя из возможного (ведь понимание возможного предшествует пониманию действительного), но только исходя из действительно существующих вещей (творения) посредством восхождения к их причине (к Творцу). Но это происходит при индуктивном ходе мысли, как в доказательствах Фомы.

Й.Коппер (*J. Kopper. Reflexion und Raisonement im ontologischen Gottesbeweis. Köln 1962*) впечатляющим образом показал, что в аргументе Ансельма возможность постижения Бога разумом связана с рефлексией о границах нашей возможности понимания. Этот аргумент является рассуждением не только о существовании Бога, но также и о самой такой возможности понимания.

- 20 Так у А. Kolping, Beckaert, A. Daniels. Однако Мак Гилл (S. 77 и далее) критически замечает относительно этой интерпретации, что она черпает объективную реальность понятия Бога из религиозного опыта, но доказательство бытия Бога не может ссылаться на религиозный опыт; ведь в таком случае можно оспаривать то, что у Ансельма вообще существует доказательство. Для К. Барта известный аргумент Ансельма также является теологической экспликацией религиозной веры в Бога.

Более философски обоснованным является исследование Д. Генриха (*Henrich D. Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. Tübingen, 1960*). Он — и это поучительно, — показывает, как в истории водействия ансельмова предмета — вплоть до Гегеля — проявляется одна проблема западной метафизики, касающаяся соотношения мышления и бытия: она постоянно защищает онтологический аргумент от критики, будто тот совершает незаконный переход от просто мыслимой сущности Бога к Его реальному существованию. Все понятия необходимого и всеобщего познания имеют скорее объективно-реальное, а не просто мыслимое значение и относятся к сфере реального. Что касается часто приводимого примера с треугольником и его свойством иметь сумму углов $2R$, то это свойство является не просто мыслимым, но доказанным относительно реальных углов. Такое опровержение критики Ансельма мне кажется скорее относится к той форме критике Фомы, которую воспроизводит Э. Жильсон, а не к самому Фоме; ведь у него (как и у Аристотеля) еще не существует современного, строгого разделения мышления и бытия. Генрих справедливо полагает, что в кантовской критике онтологического аргумента речь идет о большем, чем просто о раскрытии логической ошибки. Она скорее касается, помимо прочего, зависимости понятия совершенства Бога от Его необходимости, которую Декарт принял в качестве онтологического аргумента.

- 21 Относительно логики этого аргумента и его критической проверки см. также: *The Many faced Argument*, S. 69 ff.

- 22 Также в вышеприведенном примере, что треугольник имеет сумму углов $2R$, это геометрическое знание исходит из опыта с данными в созерцании, действительными треугольниками. И именно это служит гарантией тому, что геометрические фигуры с их доказуемыми свойствами не только идеальные и

- мыслимые в уме ученого, но также имеют *fundamentum in re* [основание в действительности]. Аристотель во «Второй Аналитике» (I 1, 71a 19–24) приводит пример, как «в (начерченном) треугольнике, вписанном в полукругность», опознается треугольник, и поэтому ему должно принадлежать, как и каждому треугольнику, свойство суммы углов быть равной $2R$. «Приведение» есть глагол от существительного *epagoge*, *induction*, которое обозначает опыт, осуществляющийся в сфере действительных, данных единичностей.
- 23 Это соответствует, как уже сказано выше, важному положению из учения Аристотеля о теории познания (Вторая Аналитика II 7–8).
- 24 [Воистину бытие, высшее бытие – лат.] На это обращает особое внимание А.Штольц (*Stolz A. Vere esse im Proslogion des hl. Anselm // Scholastik* (9) 1934, 400–409; *Zur Theologie Anselms im Proslogion // Catholica* (1) 1939 (Paderborn), 1–24).
- 25 Как это происходит в аргументе Ансельма, если вообще понимать его как силлогизм.
- 26 Я не буду разбирать подробно критику Гаунило, поскольку она не относится к упомянутой точке зрения, отчетливо представленной в критике Фомы, следующей аристотелевскому учению о науке. Возражения Гаунило направлены скорее против ансельмова понятия сущности Бога как того, «по сравнению с чем не может быть помыслено ничего большего» – они ставят это понимание под вопрос и предполагают веру в качестве предпосылки, отделяют это понятие сущности как только мыслимое в разуме от реально сущего (при чем используют неподходящий пример только мыслимого, идеального острова) и критикуют его формулировку – вместо «того, по сравнению с чем не может быть помыслено ничего большего», должно стоять «... ничто большее не может быть постигнуто» или еще точнее: «что больше, чем все вещи», чтобы таким путем лишить силы этот аргумент и устранить его. [Имеется в виду Гаунило из Мармутье, возражение которого «В защиту глупца» помещено в: Ансельм Кентерберийский. Соч. С. 147–153. – *Прим. ред.*]
- 27 Ср. мою статью «*Zur metaphysischen Voraussetzung in Aristoteles' «Physica»*»: *Natur und Geschichte* (X. Dt. Kongr. f. Philos. 1972), Hamburg (Meiner) 1973, 429–437. Данная глава изложена в моем докладе на VIII Международном томистском конгрессе 9 сентября 1980 г. в Риме.
- 28 Поучительно было бы рассмотреть, как Кант связывает свою критику доказательств бытия Бога (в диалектической части «Критики чистого разума») с основательной критикой (рационалистической) метафизики и онтологии (в аналитике).
- 29 Попытку упорядочить доказательства по их подходу в соответствии с четырьмя причинами, как это пытается Э. Кенни (*Kenny A. The Five Ways*, p. 34 ff), можно осуществить только посредством насильственной интерпретации (см. ниже, Приложение [Seidl H., Thomas von Aquin. Die Gottesbeweise in der «Summe gegen die Heiden» und der «Summe der Theologie». Hamburg, 1996]).
- 30 «Трансцендентным» называется, как известно, сущее со своими признаками, коль скоро оно превосходит роды категорий. При этом существует аналогия по отношению первой причине как к первой инстанции. Так уже акцидентальное бытие относится к субстанциальному, как бытие в меньшей степени к бытию в большей степени («Метафизика» IV 2 и VII 1) и вообще как бытие, имеющее причину, к причинному (ср. Введение II моего комментария к «Метафизике», том 2, XVII и далее. Согласно четвертому доказатель-

ству (следуя «Метафизике» II 1) бытие в большей или меньшей степени направлено на максимум, который есть первопричина и первоаналогия для всего более или менее истинного и сущего.

31 Согласно Аристотелю, движение, с одной стороны (как незавершенный акт бытия («Физика» III 1-2)), постигается и определяется разумом, а, с другой стороны, постигается чувствами, поскольку оно (как и покой, число, величина, единое «О душе» II 6 и III 2) — для так называемого «общего чувства» есть «общее воспринимаемое». С этим согласуется то, что Аристотель в «Физике» VIII 3 (253a 32-34) отрицает попытку элеатов отклонить с помощью аргументов движение вообще, как болезнь разума, поскольку он «оставляет в стороне чувственное восприятие».

32 Для лучшего понимания следует заметить, что бытие и сущность вещей в мире, действительно, тесно связаны (и могут также быть связаны в высказывании посредством логического тождества), но, рассмотренные онтологически, они не тождественны; сущность вещей в мире не есть просто их бытие (как в случае с Богом) — см. S.th. I 3, 4. Коль скоро бытие отлично от сущности, оно относится, пожалуй, прежде всего к аспекту существования, в отношении которого и ставится вопрос о причине. Поскольку в случае вещей в мире их имманентные сущностные причины опять-таки «существуют», в таком же акте существования, как и сами вещи, то они выдают их радикальную зависимость от трансцендентной причины бытия.

33 Это доказательство имеет ту же индуктивную структуру, как и доказательство бытия Бога в Суммах (см. выше, гл. II, стр. 11). Оно исходит, как и то, из некоего признака, которым обладают вещи в мире ($O_{1,2,3}$) и ведет, через причинность (с), которая находится в сущности вещей, к трансцендентной, первой причине (С).

$$O_{1,2,3} - c$$
$$c \text{ --- } C$$

$$O_{1,2,3} - C.$$

34 Ср. («О душе», III 5 430a 17-18) утверждение, что «наш разум по своей сущности находится в актуальности» (с чтением $\epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$ вместо $\epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$).

35 Например, у Иустина Мученика, который христианскую религию называл «единственно истинной философией».

36 Так, Климент Александрийский видит в Платоне «философского ученика Моисея».

37 Так у Тертуллиана в *Apologeticum* («Апологетических сочинениях») и в *De praescriptionibus adv. haereticos* («О прескрипциях против еретиков»). В *De carne Christi* («О плоти Христа») есть известное высказывание: *certum est quia impossibile est* [«Это несомненно, ибо невозможно» См.: Тертуллиан К.С.Ф. Избр. соч. М., 1994. С. 166. — *Прим. ред.*].

38 Из XIX столетия в особенности следует назвать С.Кьеркегора, из нашего — К.Барта и Д.Бонхоффера, произнесшего афоризм (в «Akt und Sein»): «Бог, который «существует», — не существует» (Den Gott, den «es gibt», gibt es nicht).

39 Первые греческие философы, начиная с Фалеса, с их вопросами об архэ (начале) вещей явно находились под влиянием религиозных мифов (Гесиода и др.) о начале как рода богов и людей, так и космоса, хотя их способ вопрошания является принципиально новым и движим не религиозным, а познавательным интересом (ср. в особенности введение в книге *Capelle W. Die Vorsokratiker, Stuttgart (Ëröner), 1968*).

- Такие понятия, как «очищенность» познания (от чувственного) и «созерцание» (theoria), изначально, по видимому, происходят из языка мистерий.
- 40 Так в: *Topitsch E. Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* (dtv, München, 1972). Относительно Платона мне хотелось бы в дополнение сказать: если он (в «Федре» и «Пире») соотносит философский подход и сакральный в мистериях и образует новые мифы для углубления философского понимания, то это происходит скорее не в исходно религиозном мышлении, а в память о религиозных истоках, перед лицом философии, которая становится между тем слишком обособленной наукой. Ср. *Geyer C.-Fr. Einf. i. d. Philosophie d. Antike*. Darmstadt, 1978, (гл. 1); иначе в *Albert K. Griechische Religion und Platonsche Philosophie*. Hamburg (Meiner), 1980, согласно которому от Гесиода до Платона должно существовать религиозное философствование.
- 41 Между метафизикой и религией следует проводить различие как между двумя типами человеческой деятельности, — что, по-видимому, с необходимостью противоречит марксистско-ленинской критике религии; она видит в религии народов (в их историческом становлении) только примитивную ступень объяснения природы, которая затем преодолевается развитием естественных наук и устраняется посредством критики доказательств бытия Бога. Ошибка заключается в том, что здесь религиозная деятельность рассматривается не как самостоятельная, но как сведенная к научной. Неверно также полагать, что религиозное почитание Бога возникает или уничтожается в зависимости от углубления или критики доказательств бытия Бога. Другая ошибка, психологического рода, заключается в том, что религия рассматривается как продукт воспитания. Правда, религиозная способность у человека, как и каждая другая (например, социальная, музыкальная и др.) нуждается в воспитании, то есть в актуализации как деятельности (посредством обучения, упражнения и др.). И, тем не менее, воспитание — это не все; оно должно быть связано с естественной способностью. Если ее не было бы в человеке изначально, то ее невозможно было бы воспитать.
- 42 В. Клюксен обратил настойчивое внимание на «рациональность религиозного опыта» в докладе в Бонне от 27, 10. 1980.
- 43 Ср. *Heiler Fr., Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart, 1961. S. 455ff.
- 44 Интеллигибельная сущность христианского откровения — причина ее встречи в истории с греческой философией и развития теологии — всегда подчеркивалась церковными учеными; например, Августином в трактатах «Об истинной религии» [Блаженный Августин. Творения. Т. 1. Киев, 1998. — *Прим. ред.*], «О единстве верования» и проч., Евсевием в *Praeparatio evangelica* [«Евангелическом приуголовлении» — *Прим. ред.*], Григорием Нисским в *Oratio catechetica magna* [«Большой катехической речи». — *Прим. ред.*] (IV в.), Иоанном Дамаскиным в «Истоках познания» (кн. II, VIII в.). Также и арабский теолог Аверроэс (XII в.) в *Harmonia religionis et philosophiae* [«Гармонии между религией и философией». — *Прим. ред.*] рассматривает возможность рационального раскрытия мусульманской религии с помощью аристотелевской философии.
- 45 В *Philosophische Brocken*, гл. 3.
- 46 По Аристотелю, наука также не может привести доказательство о существовании ее предметов, а должна иметь его в качестве предпосылки. (См. в гл. III С. 17).

ФОМА АКВИНСКИЙ

**ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА
В «SUMMA CONTRA GENTILES»
И «SUMMA THEOLOGIAE»**

SUMMA CONTRA GENTILES

Liber primus

Capitulum 10

De opinione dicentium quod Deum esse demonstrari non potest cum sit per se notum

Haec autem consideratio qua quis nititur ad demonstrandum Deum esse, superflua fortasse quibusdam videbitur, qui asserunt quod Deum esse per se notum est, ita quod eius contrarium cogitari non possit, et sic Deum esse demonstrari non potest. Quod quidem videtur ex his.

Illa enim per se esse nota dicuntur quae statim notis terminis cognoscuntur: sicut, cognito quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte. Huiusmodi autem est hoc quod dicimus Deum esse. Nam nomine Dei intelligimus aliquid quo maius cogitari non potest. Hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit et intelligit nomen Dei: ut sic saltem in intellectu iam Deum esse oporteat. Nec potest in intellectu solum esse: nam quod in intellectu et re est, maius est eo quod in solo intellectu est; Deo autem nihil esse maius ipsa nominis ratio demonstrat. Unde restat quod Deum esse per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum.

Item. Cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non possit cogitari non esse. Quod maius est evidenter eo quod potest cogitari non esse. Sic ergo Deo aliquid maius cogitari posset, si ipse posset cogitari non esse. Quod est contra rationem nominis. Relinquitur quod Deum esse per se notum est.

СУММА ПРОТИВ ЯЗЫЧНИКОВ

Книга первая

Глава 10

О мнении говорящих: то, что Бог есть, не может быть доказано, поскольку это известно само по себе

То размышление, на которое опираются для доказательства того, что Бог есть, пожалуй, покажется излишним тем, кто утверждает: то, что Бог есть, известно само по себе, поскольку противоположное этому нельзя помыслить и, таким образом, то, что Бог есть, не может быть доказанным. Это, по меньшей мере, кажется [вытекающим] из следующего.

Ведь «известным само по себе» называется то [утверждение], которое известно тотчас, как только познаются его термины: так, например, если познано, что есть целое и что есть часть, тотчас же познается, что всякое целое больше своей части. Но такого рода и то, что мы говорим, — «Бог есть». Ведь под именем Бога мы понимаем нечто, относительно чего не может быть помыслено нечто большее. Эта же [идея] образуется в интеллекте того, кто слышит и понимает имя Бога; потому надлежит, чтобы Бог был, по крайней мере, в интеллекте. Но Он не может быть только в интеллекте: ведь то, что есть и в интеллекте и в действительности, больше, чем то, что только в интеллекте. Но больше Бога нет ничего, как показывает сам смысл Его имени¹. Поэтому остается [заклЮчить]: то, что Бог есть, известно само по себе; это очевидно как бы из значения имени.

А также. Можно помыслить, что нечто есть, если о нем нельзя помыслить, что его нет. Но «то, что есть» очевидно более того, о чем можно помыслить, что его нет. Следовательно, можно помыслить нечто большее Бога, если о Нем можно помыслить, что Его нет. Что противоречит смыслу имени². Следовательно, остается [заклЮчить]: то, что Бог есть, известно само по себе.

Adhuc. Propositiones illas oportet esse notissimas in quibus idem de seipso praedicatur, ut, homo est homo; vel quarum praedicata in definitionibus subiectorum includuntur, ut, homo est animal. In Deo autem hoc prae aliis invenitur, ut infra ostendetur, quod suum esse est sua essentia, ac si idem sit quod respondetur ad quaestionem quid est, et ad quaestionem an est. Sic ergo cum dicitur, Deus est, praedicatum vel est idem subiecto, vel saltem in definitione subiecti includitur. Et ita Deum esse per se notum erit.

Amplius. Quae naturaliter sunt nota, per se cognoscuntur: non enim ad ea cognoscenda inquisitionis studio pervenitur. At Deum esse naturaliter notum est: cum in Deum naturaliter desiderium hominis tendat sicut in ultimum finem, ut infra patebit. Est igitur per se notum Deum esse.

Item. Illud per se notum oportet esse quo omnia alia cognoscuntur. Deus autem huiusmodi est. Sicut enim lux solis principium est omnis visibilis perceptionis, ita divina lux omnis intelligibilis cognitionis principium est: cum sit in quo primum maxime lumen intelligibile invenitur. Oportet igitur quod Deum esse per se notum sit.

Ex his igitur et similibus aliqui opinantur Deum esse sic per se notum existere ut contrarium mente cogitari non possit.

Capitulum 11

Reprobatio praemissae opinionis et solutio rationum praemissarum

Praedicta autem opinio provenit partim quidem ex consuetudine qua ex principio assueti sunt nomen Dei audire et invocare. Consuetudo autem, et praecipue quae est a puero, vim naturae obtinet: ex quo contingit ut ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneat ac si essent naturaliter et per se nota. Partim vero contingit ex eo quod

К тому же. Тем положениям надлежит быть наиболее известными, в которых тому же самому предикцируется то же самое, как, например: «человек есть человек», или в которых предикаты заключаются в определениях субъектов, как: «человек есть живое существо». Но (как ниже будет показано, в гл. 22) к Богу прежде, чем к [чему-либо] другому, относится то, что Его существование есть Его сущность, как если было бы одним и тем же то, что дается в ответ на вопросы «что Он есть?» и «есть ли Он?». Следовательно, когда говорится «Бог есть», то предикат или есть то же самое, что и субъект, или, по крайней мере, заключен в определении субъекта. И, таким образом, то, что Бог есть, будет известным само по себе³.

Далее. То, что известно естественным образом, познается само по себе; ведь для его познания не требуется усилия исследования. А то, что Бог есть, известно естественным образом⁴, поскольку естественным образом желание человека стремится к Богу, как к предельной цели, что будет ясно ниже (I, 3, 25). Следовательно, то, что Бог есть, известно само по себе.

А также. Надлежит быть известным самому по себе тому, посредством чего познается все остальное. Но Бог именно таков. Ведь как свет солнца есть основание всякого зрительного восприятия, так и божественный свет есть основание всякого умопостигаемого познания, поскольку первый умопостигаемый свет находится в Нем в наибольшей степени⁵. Следовательно, надлежит, чтобы то, что Бог есть, было известно само по себе.

Таким образом, из этих и подобных [доводов] некоторые составили мнение: то, что Бог есть, существует как известное само по себе, так что противоположное не может быть помыслено умом.

Глава 11

Опровержение предыдущего мнения и разрешение предыдущих доводов

Упомянутое же мнение происходит отчасти из привычки, поскольку изначально они [сторонники этого мнения] были приучены слушать и призывать имя Бога. Привычка же, и прежде всего та, которая с детства, приобретает силу природы; из-за чего случается, что то, что впиталось душой с детства, так крепко удерживается, как если бы оно было естественно и известно само по себе. Отчасти же это происходит от того, что

non distinguitur quod est notum per se simpliciter, et quod est quoad nos per se notum. Nam simpliciter quidem Deum esse per se notum est: cum hoc ipsum quod Deus est, sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. Sicut omne totum sua parte maius esse, per se notum est simpliciter: ei autem qui rationem totius mente non conciperet, oporteret esse ignotum. Et sic fit ut ad ea quae sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat ut oculus noctuae ad solem, ut II *Metaphys.* dicitur.

Nec oportet ut statim, cognita huius nominis *Deus* significatione, Deum esse sit notum, ut *prima ratio* intendebat. — Primo quidem, quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id quo maius cogitari non possit: cum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse. Nec etiam ex interpretationibus huius nominis *Deus*, quas Damascenus ponit, aliquid huiusmodi intelligi datur. — Deinde quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen *Deus* intelligatur aliquid quo maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse quo maius cogitari non potest in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem, et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine *Deus*, non sequitur Deum esse nisi in intellectu. Unde nec oportebit id quo maius cogitari non potest esse nisi in intellectu. Et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit. Et sic nihil inconueniens accidit ponentibus Deum non esse: non enim inconueniens est quolibet dato vel in re vel in intellectu aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid quo maius cogitari non possit in rerum natura.

Nec etiam oportet, ut *secunda ratio* proponebat, Deo posse aliquid maius cogitari si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, cum suum esse sit secundum se manifestissimum: sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest

не проводится различия между тем, что известно само по себе просто, и тем, что известно само по себе относительно нас. Ведь то, что Бог есть, известно само по себе просто, поскольку то, что Бог есть, есть Его бытие. Но поскольку то, что есть Бог, мы не можем ухватить умом, оно остается неизвестным относительно нас. Например, то, что всякое целое больше своей части, известно само по себе просто, но для того, кто умом не ухватил смысла «целого», надлежало бы, чтобы это было неизвестным. И так получается, что относительно самого известного из вещей, наш интеллект ведет себя как глаз совы по отношению к солнцу, как говорится во второй [книге] «Метафизики».

И не надлежит, чтобы тотчас же, как понято, что обозначается именем «Бог», стало известным то, что Бог *есть*, как то намеревался [доказать] *первый довод*. *Во-первых*, поскольку не для всех, кто соглашается, что Бог есть, известно, что Бог есть то, более чего ничего невозможно помыслить, так как многие древние говорили, что этот мир есть Бог. И не из толкований этого имени — «Бог», как полагает Дамаскин⁶, дается понимание чего-то такого рода. *Далее*, поскольку, даже допустив, что для всех, понимающих имя «Бог», Он есть нечто, более чего ничто не может быть помыслено, все же не будет необходимым, что бы то, относительно чего не может быть помыслено нечто большее, было в действительности. Ведь необходимо, чтобы были равным образом определены и вещь и смысл имени. Из того же, что выражаемое этим именем «Бог» схватывается умом, следует только то, что Бог есть в интеллекте. Поэтому не будет необходимым, чтобы то, больше чего невозможно ничего помыслить, существовало иначе, как в интеллекте. И из этого не следует, что нечто, больше чего невозможно что-либо помыслить, существует в природе вещей. И так ничего несообразного не представляется тем, кто полагает, что Бога нет, ведь если нечто дано или в природе вещей или в интеллекте, то вполне сообразно, что может быть помыслено нечто большее, кроме как для того, кто допускает, что в природе вещей есть нечто, больше чего невозможно ничего помыслить.

И не надлежит, как это представлено во *втором доводе*, что можно помыслить нечто большее, чем Бог, если о Нем можно помыслить, что Его нет. Ведь то, что о Нем можно помыслить, что Его нет, [случается] не из-за несовершенства или недостоверности Его бытия, ибо Его бытие, само по себе, наиболее очевидно, но из-за слабости нашего интеллекта, который не может созерцать Его

per seipsum, sed ex effectibus eius, et sic ad cognoscendum ipsum esse ratiocinando perducitur.

Ex quo etiam *tertia ratio* solvitur. Nam sicut nobis per se notum est quod totum sua parte sit maius, sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed quia eius essentiam videre non possumus, ad eius esse cognoscendum non per seipsum, sed per eius effectus pervenimus.

Ad *quartam* etiam patet solutio. Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter in quantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet quod Deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod per eius similitudines in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat.

Ad quintam etiam de facili patet solutio. Nam Deus est quidem quo omnia cognoscuntur, non ita quod alia non cognoscantur nisi eo cognito, sicut in principiis per se notis accidit: sed quia per eius influentiam omnis causatur in nobis cognitio.

Capitulum 12

De opinione dicentium quod Deum esse demonstrari non potest sed sola fide tenetur

Est autem quaedam aliorum opinio praedictae positioni contraria, per quam etiam inutilis redderetur conatus probare intendentium Deum esse. Dicunt enim quod Deum esse non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum.

Ad hoc autem dicendum moti sunt quidam propter debilitatem rationum quas aliqui inducebant ad probandum Deum esse.

Posset tamen hic error fulcimentum aliquod falso sibi assumere ex quorundam philosophorum dictis, qui ostendunt in Deo idem esse essentiam et esse, scilicet id

самого по себе, а только исходя из Его действий. Таким образом, к познанию Его бытия приходят посредством рассуждений.

На том же основании разрешается и третий довод. Ведь подобно тому, как нам известно само по себе, что целое больше своей части, так видящим саму Божью сущность наиболее известно само по себе то, что Бог есть, из-за того, что Его сущность есть Его бытие. Но поскольку мы не можем созерцать Его сущность, то к познанию Его бытия мы приходим не через Него самого, а через Его действия.

Относительно четвертого решение также ясно. Ведь человек естественным образом познает Бога так же, как естественным образом Его желает. Но человек желает Его естественным образом, поскольку он естественным образом желает блаженства, которое есть некоторое подобие божественной благодати. Следовательно, надлежит, чтобы не сам Бог, рассматриваемый сам по себе, был известен человеку естественным образом, но лишь Его подобие. Поэтому надлежит, чтобы человек переходил к Его познанию путем рассуждения — посредством Его подобий, открытых в Его действиях.

Относительно пятого решение проясняется легко. Ведь Бог есть то, благодаря чему все познается не таким образом, что другое не познается, если не познан Он, (как в случае оснований, известных самих по себе), но поскольку всякое познание причиняется в нас посредством Его влияния⁷.

Глава 12

О мнении говорящих, что то, что Бог есть, не может быть доказано, но достигается только верой

Но есть и некоторое другое мнение, противоположное предыдущему, согласно которому бесполезно усилие стремящихся доказать то, что Бог есть. Ведь они говорят: то, что Бог есть, не может быть обнаружено разумом, но следует это принимать только путем веры и откровения⁸.

К тому же, чтобы так говорить, некоторые были побуждены слабостью доводов, которые приводили иные для доказательства того, что Бог есть⁹.

Однако эта ошибка может ложным образом найти для себя некую опору из высказываний некоторых философов, которые утверждают, что в Боге то же самое — Его сущность и бытие, то есть то,

quod responderetur ad *quid est*, et ad quaestionem *an est*. via autem rationis perveniri non potest ut sciatur de Deo quid est. Unde nec ratio videtur posse demonstrari an Deus sit.

Item. Si principium ad demonstrandum *an est*, secundum artem philosophi, oportet accipere quid significet nomen; ratio vero significata per nomen est definitio, secundum philosophum, in IV *Metaph.*; nulla remanebit via ad demonstrandum Deum esse, remota divinae essentiae vel quidditatis cognitione.

Item. Si demonstrationis principia a sensu cognitionis originem sumunt, ut in *Posterioribus* ostenditur, ea quae omnem sensum et sensibilia excedunt, videntur indemonstrabilia esse. Huiusmodi autem est Deum esse. Est igitur indemonstrabile.

Huius autem sententiae falsitas nobis ostenditur, tum ex demonstrationis arte, quae ex effectibus causas concludere docet. Tum ex ipso scientiarum ordine. Nam, si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra naturalem, ut dicitur in IV *Metaph.* Tum ex philosophorum studio, qui Deum esse demonstrare conati sunt. Tum etiam apostolica veritate asserente, *Rom.* 1, 20 : invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.

Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia et esse, ut *prima ratio* proponebat. Nam hoc intelligitur de esse quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut eius essentia. Non autem intelligitur de esse quod significat compositionem intellectus. Sic enim esse Deum sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur huiusmodi propositionem de Deo formare qua exprimat Deum esse.

In rationibus autem quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, ut *secunda ratio* proponebat: sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus *quia*; et ex huiusmodi effectus sumitur ratio huius nominis *Deus*. Nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus.

что отвечает на вопрос «что есть?» и на вопрос «есть ли?». Но путем разума невозможно достичь знания о Боге — что Он есть. Поэтому кажется, что невозможно разумом доказать, есть ли Бог.

А также. Если в качестве основания для доказательства того, есть ли Он, согласно искусству [рассуждения] Философа, надлежит принять то, что обозначает имя, смысл же, обозначенный именем, есть определение (согласно Философу, по четвертой [книге] «Метафизики»), то не останется никакого пути для доказательства того, что Бог есть, если устранить знание божественной сущности или чтойности.

А также. Если основания доказательства берут начало от чувственного познания, как было доказано во «Второй [Аналитике]», то, по-видимому, недоказуемо то, что превосходит всякое чувство и чувственно воспринимаемое. Но то, что Бог есть, — такого рода. Следовательно, это недоказуемо.

Но ложность этого мнения нами показывается и на основании искусства доказательства, которое учит выводить причины из действий и из самого порядка наук, — ведь если нет некоторой познаваемой субстанции сверх чувственно воспринимаемой, то не будет никакой науки сверх натуральной, как говорится в четвертой [книге] «Метафизики», — и из усилий философов, которые стремятся доказать то, что Бог есть, и из апостольской истины, гласящей в [послании к] Рим. 1, 20: «невидимое Его постигается чрез познанные творения».

И не должно сбивать то, что в Боге сущность и существование — одно и то же, как представлял *первый довод*. Ведь это постигается относительно бытия, которым Бог субсистирует в самом себе, и нам неизвестно, каково оно как Его субстанция. Но это не познается о бытии, которое обозначает составное [понятие] интеллекта¹⁰. Так и то, что Бог есть, подпадает под доказательство, поскольку наш ум из доказательных доводов приводится к формированию положения о Боге такого рода, — выражающего то, что Бог есть.

Но в тех доводах, которыми доказывается то, что Бог есть, не надлежит брать в качестве среднего [термина] божью сущность или чтойность, как предлагал *второй довод*. Но на место чтойности в среднем принимается действие, подобно тому, как происходит в доказательствах «поскольку»; и из такого рода действия берется смысл имени Бог. Ведь все божьи имена полагаются или ради отличия божьих действий от Него Самого¹¹, или из некоторого отношения Бога к Своим действиям.

Patet etiam ex hoc quod, etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, eius tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt. Et sic nostrae cognitionis origo in sensu est etiam de his quae sensum excedunt.

Capitulum 13

Rationes ad probandum Deum esse

Ostenso igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum Deum esse, procedamus ad ponendum rationes quibus tam philosophi quam doctores catholici Deum esse probaverunt.

Primo autem ponemus rationes quibus Aristoteles procedit ad probandum Deum esse. Qui hoc probare intendit ex parte motus duabus viis.

Quarum prima talis est: omne quod movetur, ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem. Ergo alio movente movetur. Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquid movens immobile. Et hoc dicimus Deum. Si autem movetur, ergo ab alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum: aut est devenire ad aliquid movens immobile. Sed non est procedere in infinitum. Ergo necesse est ponere aliquid primum movens immobile.

In hac autem probatione sunt *duae propositiones* probandae: scilicet, quod omne motum movetur ab alio; et quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum.

Quorum primum probat philosophus tribus modis. *Primo*, sic. Si aliquid movet seipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui: alias, manifeste ab alio moveretur. — Oportet etiam quod sit primo motum: scilicet quod moveatur ratione sui ipsius, et non ratione suae partis, sicut movetur animal per motum pedis; sic enim totum non moveretur a se, sed sua pars, et una pars ab alia. Oportet etiam

Но ясно из этого то, что хотя Бог превосходит все чувственно воспринимаемое и чувство, все же чувственно воспринимаемы Его действия, из которых берется доказательство для обоснования того, что Бог есть. И, таким образом, начало нашего познания, даже о том, что превосходит чувство, — в чувстве.

Глава 13

Доводы к доказательству того, что Бог есть

Показав, таким образом, что не тщетно стремиться к доказательству того, что Бог есть, мы перейдем к изложению доводов, которыми как философы, так и католические учителя обосновали то, что Бог есть.

Во-первых же, мы изложим доводы к доказательству того, что Бог есть, которые проводит Аристотель. Он намеревается доказать это, исходя из движения, двумя путями.

Из которых первый такой. (а) Все, что движется, движется чем-то другим. Но благодаря чувству ясно, что нечто движется, как, например, солнце. Следовательно, оно движется другим движущим. (б) Таким образом, это движущее либо движется, либо нет. Если не движется, то, следовательно, мы получаем искомое — что необходимо полагать некое недвижимое движущее. И это мы называем Богом. Если же оно движется, то, следовательно, движется другим движущим. Таким образом, или этот процесс должен уйти в бесконечность, или прийти к некоему движущему неподвижному. Но процесс не может уходить в бесконечность. (с) Следовательно, необходимо полагать некое первичное недвижимое движущее¹².

Но в этом доказательстве следует доказать *два положения*, а именно, (а) что все движимое движется чем-то другим и (б) что процесс в [сфере] движущих и движимых не может уходить в бесконечность.

(а) *Первое из них* Философ доказывает тремя способами. *Во-первых*, так. Если нечто движет само себя, то надлежит, чтобы оно имело основание для своего движения в себе, иначе очевидно, что оно движется другим. Надлежит также, чтобы оно было движимо первичным образом, то есть двигалось бы на основании самого себя, а не на основании своей части, как одушевленное существо передвигается посредством движения ног. Ведь так целое движется само, но своей частью, и одна часть — другой. Надлежит также,

ipsum esse divisibile, et habere partes: cum omne quod movetur sit divisibile, ut probatur in VI *Physic.*.

His suppositis sic arguit. Hoc quod a seipso ponitur moveri, est primo motum. Ergo ad quietem unius partis eius, sequitur quies totius. Si enim, quiescente una parte, alia pars eius moveretur, tunc ipsum totum non esset primo motum, sed pars eius quae movetur alia quiescente. Nihil autem quod quiescit quiescente alio, movetur a seipso: cuius enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur; et sic non movetur a seipso. Ergo hoc quod ponebatur a seipso moveri, non movetur a seipso. Necesse est ergo omne quod movetur, ab alio moveri.

Nec obviat huic rationi quod forte aliquis posset dicere quod eius quod ponitur movere seipsum, pars non potest quiescere; et iterum quod partis non est quiescere vel moveri nisi per accidens; ut Avicenna calumniatur. Quia vis rationis in hoc consistit, quod, si aliquid seipsum moveat primo et per se, non ratione partium, oportet quod suum moveri non dependeat ab aliquo; moveri autem ipsius divisibilis, sicut et eius esse, dependet a partibus; et sic non potest seipsum movere primo et per se. Non requiritur ergo ad veritatem conclusionis inductae quod supponatur partem moventis seipsum quiescere quasi quoddam verum absolute: sed oportet hanc conditionalem esse veram, quod, si quiesceret pars, quod quiesceret totum. Quae quidem potest esse vera etiam si antecedens sit impossibile: sicut ista conditionalis est vera, si homo est asinus, est irrationalis.

Secundo probat per inductionem, sic. Omne quod movetur per accidens, non movetur a seipso. Movetur enim ad motum alterius. Similiter neque quod movetur per violentiam: ut manifestum est. — Neque quae moventur per naturam ut ex se mota, sicut animalia, quae constat ab anima moveri. — Nec iterum quae moventur per naturam ut gravia et levia. Quia haec moventur

чтобы само оно было делимым и имело части, поскольку все, что движется — делимо, как он доказывает в шестой [книге] «Физики»¹³.

При таких предпосылках он ведет аргументацию следующим образом. То, что полагается движимым самим собою, есть первично движимое. Следовательно, при покое одной его части следует покой целого. Если же при покоящейся одной части другая его часть двигалась бы, то не само целое было бы первично движимым, но та часть его, которая движется, при том что другая покоится. Но ничто из того, что покоится, когда покоится другое, не движется само; ведь для того, покой чего следует из покоя другого, надлежит, чтобы и его движение следовало бы от движения другого; и, таким образом, оно не движется само. Следовательно, то, что полагалось движущимся самим по себе, само по себе не движется. Следовательно, необходимо, чтобы всё, что движется, двигалось чем-то другим.

И не будет препятствием этому доводу то, что некто, пожалуй, может сказать, что часть того, что полагается движимым самим собою, не может покоиться. И, далее, что части надлежит покоиться или двигаться только акцидентально, как ложно толкует Авиценна¹⁴. Ведь сила довода в том состоит, что если нечто движет самое себя первичным образом и само по себе, не на основании части, то надлежит, чтобы его движение не зависело бы от другого; но движение самого делимого, как и его бытие, зависит от частей и, таким образом, оно не может двигать самое себя первично и само по себе. Следовательно, не требуется для истины выведенного заключения предполагать, как некую абсолютную истину, что часть самого движущегося покоилась бы, но надлежит быть истинным такому условному [заключению]: «если часть покоится, то покоится и целое», которое может быть истинным, даже если antecedent невозможен; как, например, такое истинно условное [заключение]: если человек — осел, то он неразумный.

Во-вторых, он доказывает [то, что все движимое движется другим] посредством индукции, таким образом. Все, что движется акцидентально, не движется само по себе. Движется же оно из-за движения другого. Сходным образом [не движется само по себе] то, что движется насильственно, что очевидно. И не то, что движется по природе, как движимое из себя (*ex se*), например, одушевленные существа, которые, как известно, движутся душой. И, с другой стороны, не то, что движется по природе, — например, тяжелое и легкое, поскольку они приводятся в движение

a generante et removente prohibens. — Omne autem quod movetur, vel movetur per se, vel per accidens. Et si per se, vel per violentiam, vel per naturam. Et hoc, vel motum ex se, ut animal; vel non motum ex se, ut grave et leve. Ergo omne quod movetur, ab alio movetur.

Tertio probat sic. Nihil idem est simul actu et potentia respectu eiusdem. Sed omne quod movetur, in quantum huiusmodi, est in potentia: quia motus est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi. Omne autem quod movet est in actu, in quantum huiusmodi: quia nihil agit nisi secundum quod est in actu. Ergo nihil est respectu eiusdem motus movens et motum. Et sic nihil movet seipsum.

Sciendum autem quod Plato qui posuit omne movens moveri, communius accepit nomen motus quam Aristoteles. Aristoteles enim proprie accepit motum secundum quod est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi: qualiter non est nisi divisibilem et corporum, ut probatur in VI *Physic.*. Secundum Platonem autem movens seipsum non est corpus: accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere et opinari sit quoddam moveri; quem etiam modum loquendi Aristoteles tangit in III *De anima*. Secundum hoc ergo dicebat primum movens seipsum movere quod intelligit se et vult vel amat se. Quod in aliquo non repugnat rationibus Aristotelis: nihil enim differt devenire ad aliquod primum quod moveat se, secundum Platonem; et devenire ad primum quod omnino sit immobile, secundum Aristotelem.

Aliam autem propositionem, scilicet quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum, probat *tribus rationibus*.

Quarum prima talis est. Si in motoribus et motis proceditur in infinitum, oportet omnia huiusmodi infinita corpora esse: quia omne quod movetur est divisibile et corpus, ut probatur in VI *Physic.* Omne autem corpus quod movet motum, simul dum movet movetur. Ergo omnia ista infinita simul moventur dum unum eorum movetur. Sed unum eorum,

от сотворения их (а generante) и при отсутствии препятствующего. Все же, что движется, либо движется само по себе, либо акцидентально. И если само по себе, то либо насильственно, либо по природе. А то, [что по природе], — или движимо из себя, как одушевленное существо; или не движимо из себя, как, например, тяжелое и легкое. Следовательно, все, что движется, движется другим¹⁵.

В-третьих, он доказывает так. Ничто то же самое не есть и актуально и потенциально в отношении одного и того же. Но все, что движется, как таковое, — потенциально, поскольку движение есть акт потенциально существующего, как такового. Все же, что движет, — актуально, как таковое, поскольку ничто не действует иначе, как будучи актуальным. Следовательно, нет ничего, что было бы одновременно и движущим, и движимым в отношении одного и того же движения. И, таким образом, ничто не движет самое себя¹⁶.

Но следует знать, что Платон¹⁷, который полагал, что все движущее движется, имя «движение» понимал более общо, чем Аристотель. Аристотель же понимал движение в подлинном смысле, согласно которому оно есть акт потенциально существующего, как такового, поскольку оно присуще только делимому и телу, как доказывается в шестой [книге] «Физики». Согласно же Платону, самодвижущее не есть тело; ведь он понимал движение как некоторую деятельность, так что «понимать» и «иметь мнение» есть некое движение. Этот способ речи упоминает и Аристотель в третьей [книге] «О душе»¹⁸. Следовательно, согласно этому, он [Платон] говорил, что первое самодвижущее движет себя тем, что понимает себя, желает или любит себя. Это ни в коей мере не противоречит доводам Аристотеля; ведь нет различия — обращаться к чему-то первому, которое движет себя, по Платону, или обращаться к первому, которое всецело неподвижно, по Аристотелю.

(b) *Но другое положение*, а именно, что в [сфере] движущих и движимых процесс не может уходить в бесконечность, он доказывал *тремя доводами*.

Из них первый таков¹⁹. Если в [сфере] двигателей и движимых процесс уходит в бесконечность, то надлежит, чтобы всё такого рода было бесконечными телами, поскольку всякое движущееся есть делимое и тело, как доказывается в шестой [книге] «Физики»²⁰. Но всякое тело, которое движет как движимое, также движется, когда движет. Следовательно, все это бесконечное совместно движется, пока движется одно из них. Но одно из них,

cum sit finitum, movetur tempore finito. Ergo omnia illa infinita moventur tempore finito. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod in motoribus et motis procedatur in infinitum.

Quod autem sit impossibile quod infinita praedicta moveantur tempore finito, sic probat. Movens et motum oportet simul esse: ut probat inducendo in singulis speciebus motus. Sed corpora non possunt simul esse nisi per continuitatem vel contiguationem. Cum ergo omnia praedicta moventia et mota sint corpora, ut probatum est, oportet quod sint quasi unum mobile per continuationem vel contiguationem. Et sic unum infinitum movetur tempore finito. Quod est impossibile, ut probatur in VI *Physicorum*.

Secunda ratio ad idem probandum talis est. In moventibus et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur, hoc necesse est inveniri, quod, remoto primo movente vel cessante a motione, nullum aliorum movebit neque movebitur: quia primum est causa movendi omnibus aliis. Sed si sint moventia et mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia. Ergo nullum aliorum poterit moveri. Et sic nihil movebitur in mundo.

Tertia probatio in idem redit, nisi quod est ordine transmutato, incipiendo scilicet a superiori. Et est talis. Id quod movet instrumentaliter, non potest movere nisi sit aliquid quod principaliter moveat. Sed si in infinitum procedatur in moventibus et motis, omnia erunt quasi instrumentaliter moventia, quia ponentur sicut moventia mota, nihil autem erit sicut principale movens. Ergo nihil movebitur.

Et sic patet probatio utriusque propositionis quae supponebatur in prima demonstrationis via, qua probat Aristoteles esse primum motorem immobilem.

Secunda via talis est. Si omne movens movetur, aut haec propositio est vera per se, aut per accidens. Si *per accidens*, ergo non est necessaria:

поскольку оно ограничено, движется в течении ограниченного времени. Следовательно, все то бесконечное движется в течение конечного времени. Но это невозможно. Следовательно, невозможно, чтобы в [сфере] двигателей и движимых процесс уходил в бесконечность.

То, что невозможно, чтобы названное бесконечное двигалось в течение конечного времени, доказывается так. Движушему и движимому надлежит быть вместе, что он доказывает посредством индукции из единичных видов движения. Но тела могут существовать вместе только через непрерывность или соприкосновение. Следовательно, если все сказанное движущее и движимое – тела, как доказано, то надлежит, чтобы они были, посредством непрерывности или соприкосновения, как бы одним движимым. И, таким образом, одно бесконечное движется в течении конечного времени, что невозможно, как доказано в шестой [книге] «Физики».

Второй довод для доказательства этого таков. В [сфере] упорядоченных движущих и движимых [вещей], то есть тех, которые движутся по порядку одно от другого, необходимо обнаруживается, что при удалении перводвижущего или отстранении его от движения ничто другое не будет двигать и двигаться, поскольку перводвижущее есть причина движения всего остального. Но если движущее и движимое согласно их порядку уходят в бесконечность, то не будет никакого перводвижущего, но все будет как бы средним движущим. Следовательно, ничто из остального не могло бы двигаться. И, таким образом, ничто в мире не двигалось бы²¹.

Третий довод ведет к тому же, но только в измененном порядке, а именно начиная от высшего. И он таков. То, что движет как инструмент, может двигать только в том случае, если есть нечто, что движет первичным образом. И если бы процесс в [сфере] движимых и движущих уходил в бесконечность, то все было бы движущим как инструмент, поскольку полагается как движущее движимое, и ничто не было бы движущим первичным образом. Следовательно, ничто не будет двигаться²².

И, таким образом, ясно доказательство тех двух положений, которые полагались на первом пути доказательства, которым Аристотель обосновал, что существует неподвижный перводвигатель.

Второй путь таков²³. Если всякое движущее движется [чем-то другим], то это положение истинно или само по себе, или акцидентально. Если акцидентально, то, значит, оно не необходимо,

quod enim est per accidens verum, non est necessarium. Contingens est ergo nullum movens moveri. Sed si movens non movetur, non movet: ut adversarius dicit. Ergo contingens est nihil moveri: nam, si nihil movet, nihil movetur. Hoc autem habet Aristoteles pro impossibili, quod scilicet aliquando nullus motus sit. Ergo primum non fuit contingens: quia ex falso contingenti non sequitur falsum impossibile. Et sic haec propositio, omne movens ab alio movetur, non fuit per accidens vera.

Item, si aliqua duo sunt coniuncta per accidens in aliquo; et unum illorum invenitur sine altero, probabile est quod alterum absque illo inveniri possit: sicut, si album et musicum inveniuntur in Socrate, et in Platone invenitur musicum absque albo, probabile est quod in aliquo alio possit inveniri album absque musico. Si igitur movens et motum coniunguntur in aliquo per accidens, motum autem invenitur in aliquo absque eo quod moveat, probabile est quod movens inveniat absque eo quod moveatur. — Nec contra hoc potest ferri instantia de duobus quorum unum ab altero dependet: quia haec non coniunguntur per se, sed per accidens.

Si autem praedicta propositio est vera *per se*, similiter sequitur impossibile vel inconueniens. Quia vel oportet quod movens moveatur eadem specie motus qua movet, vel alia. Si eadem, ergo oportebit quod alterans alteretur, et ulterius quod sanans sanetur, et quod docens doceatur, et secundum eandem scientiam. Hoc autem est impossibile: nam docentem necesse est habere scientiam, addiscentem vero necesse est non habere; et sic idem habebitur ab eodem et non habebitur, quod est impossibile.

Si autem secundum aliam speciem motus movetur, ita scilicet quod alterans moveatur secundum locum, et movens secundum locum augeatur, et sic de aliis; cum sint finita genera et species motus, sequetur quod non sit abire in infinitum. Et sic erit aliquod primum movens quod non movetur ab alio. — Nisi forte aliquis dicat quod fiat reflexio hoc modo quod, completis omnibus generibus et speciebus motus, iterum oporteat redire ad primam: ut, si movens secundum locum alteretur et alterans augeatur, iterum augens moveatur secun-

ведь то, что истинно акцидентально, — не необходимо. Следовательно, может быть, что никакое движущее не движется. Но если движущее не движется, то и не движет, как утверждает оппонент. Следовательно, может быть, что ничто не движется, ведь если ничто не движет, то ничто и не движется. Но это Аристотель считает невозможным, а именно, чтобы когда-либо не было никакого движения²⁴. Следовательно, первого не могло быть, поскольку из ложного возможного [утверждения] не следует ложного невозможного. Итак, это положение, «всякое движущее движется другим», не было бы истинным как акцидентальное.

К тому же. Если некие две [вещи] связаны акцидентально и существуют в чем-то, и если одна из них обнаруживается без другой, то вероятно, что другая может обнаружиться без первой. Так, если белое и ученое находятся в Сократе, а в Платоне находится ученое без белого, то вероятно, что в ком-то другом может находиться белое без ученого. Если же движущее и движимое соединяются в нечто акцидентально, а движимое же находится в чем-то без того, что его движет, то возможно и даже необходимо, чтобы движущее находилось без того, что движимо. И против этого не может быть приведен [случай] тесной связи двух [вещей], одна из которых зависит от другой, поскольку они связаны не сами по себе, но акцидентальным образом.

Если же сказанное положение истинно само по себе, то так же следует невозможное или несообразное, поскольку надлежит, чтобы движущее двигалось или таким же видом движения, каким оно движет, или иным. Если таким же, то, следовательно, надлежит, чтобы изменяющее изменялось и, далее, чтобы лечащее лечилось и чтобы учащее училось той же самой науке. Но это невозможно, ведь учащему необходимо обладать знанием, учащемуся же надлежит не обладать им; и, таким образом, тот же самый будет обладать и не обладать тем же самым, что невозможно.

Если же оно движется другим видом движения, то есть так, чтобы изменяющее двигалось относительно места, а движущее относительно места увеличивалось бы (и так обо всем другом), и если роды и виды движения конечны, то следует, что нет ухода в бесконечность. И, таким образом, получится некое перводвижущее, которое не движется другим. Разве, может быть, кто-то скажет, что последует такой возврат, что, по исчерпанию всех родов и видов движения, вновь надлежит вернуться к первому, как если движущее относительно места изменяется, а изменяющее — увеличивается, то опять таки увеличивающее двигалось бы относи-

dum locum. Sed ex hoc sequetur idem quod prius: scilicet quod id quod movet secundum aliquam speciem motus, secundum eandem moveatur, licet non immediate sed mediate.

Ergo relinquitur quod oportet ponere aliquod primum quod non movetur ab alio exteriori.

Quia vero, hoc habito quod sit primum movens quod non movetur ab alio exteriori, non sequitur quod sit penitus immobile, ideo ulterius procedit Aristoteles, dicendo quod hoc potest esse dupliciter. Uno modo, ita quod illud primum sit penitus immobile. Quo posito, habetur propositum: scilicet, quod sit aliquod primum movens immobile. — Alio modo, quod illud primum moveatur a seipso. Et hoc videtur probabile: quia quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud; unde et in motis primum motum rationale est per seipsum moveri, non ab alio.

Sed, hoc dato, iterum idem sequitur. Non enim potest dici quod movens seipsum totum moveatur a toto: quia sic sequerentur praedicta inconvenientia, scilicet quod aliquis simul doceret et doceretur, et similiter in aliis motibus; et iterum quod aliquid simul esset in potentia et actu, nam movens, in quantum huiusmodi, est actu, motum vero in potentia. Relinquitur igitur quod una pars eius est movens tantum et altera mota. Et sic habetur idem quod prius: scilicet quod aliquid sit movens immobile.

Non autem potest dici quod utraque pars moveatur, ita quod una ab altera; neque quod una pars moveat seipsam et moveat alteram; neque quod totum moveat partem; neque quod pars moveat totum: quia sequerentur praemissa inconvenientia, scilicet quod aliquid simul moveret et moveretur secundum eandem speciem motus; et quod simul esset in potentia et actu; et ulterius quod totum non esset primo movens se, sed ratione partis. Relinquitur ergo quod moventis seipsum oportet unam partem esse immobilem et moventem aliam partem.

Sed quia in moventibus se quae sunt apud nos, scilicet in animalibus, pars movens, scilicet anima, etsi sit immobilis per se, movetur tamen per accidens; ulterius ostendit quod primi moventis seipsum pars movens non movetur neque per se neque per accidens.

тельно места. Но из этого следует то же самое, что и прежде, а именно — то, что движет согласно некоему виду движения, движется согласно тому же самому, хотя не непосредственно, а опосредованно.

Следовательно, остается то, что надлежит полагать нечто первое, которое не движется чем-то другим, внешним ему.

Однако, если принять то, что существует перводвижущее, которое не движется иным, внешним ему, то из этого не следует, что оно есть всецело недвижимое, как далее продолжает Аристотель, говоря, что это может происходить двояко. Во-первых, так, что это первое всецело недвижимо. Допустив это, получается [искомое] утверждение, а именно, что существует нечто перводвижущее недвижимое. Во-вторых, так, что это первичное движется само собой. И это кажется вероятным, поскольку то, что существует благодаря себе, всегда первичнее того, что существует благодаря другому. Поэтому вполне резонно, что и среди движимых перводвижимое движется само по себе, а не другим²⁵.

Но, при допущении этого, следует то же самое. Ведь нельзя сказать, что движущее самое себя всецело движется от всего [себя], поскольку в этом случае последовали бы упомянутые несообразности, а именно, что некто одновременно учил бы и учился бы, и так же в отношении других движений, и, с другой стороны, что нечто одновременно было бы в потенции и в акте, ведь движущее, как таковое, актуально, движимое же — потенциально. Таким образом, остается, что одна его часть есть только движущее, другая — движимое. И так получается то же, что выше, а именно, что существует нечто неподвижное движущее²⁶.

Но нельзя сказать ни того, что и та и другая часть движется, так, что одна [движется] другой, ни того, что одна часть движет самое себя и другую, ни того, что целое движет часть, ни того, что часть движет целое, — поскольку последовали бы вышеупомянутые несообразности, а именно, что нечто одновременно двигало и двигалось бы согласно одному и тому же виду движения, и что оно было бы одновременно и потенциально и актуально; и далее, что целое не было бы движущим себя первичным образом, но на основании части. Следовательно, остается, что движущему самое себя надлежит быть в одной части недвижимым и в другой части — движимым²⁷.

Но поскольку в самодвижущемся, которое обнаруживается среди нас, а именно — в живых существах, движущая часть, то есть душа, если и недвижима сама по себе, однако движется акцидентально, то далее он показывает, что движущая часть первичного самодвижущегося не движется, ни сама по себе, ни акцидентально.

Moventia enim se quae sunt apud nos, scilicet animalia, cum sint corruptibilia, pars movens in eis movetur per accidens. Necesse est autem moventia se corruptibilia reduci ad aliquod primum movens se quod sit sempiternum. Ergo necesse est aliquem motorem esse alicuius moventis seipsam qui neque per se neque per accidens moveatur.

Quod autem necesse sit, secundum suam positionem, aliquod movens se esse sempiternum, patet. Si enim motus est sempiternus, ut ipse supponit, oportet quod generatio moventium seipsa quae sunt generabilia et corruptibilia, sit perpetua. Sed huius perpetuitatis non potest esse causa aliquod ipsorum moventium se: quia non semper est. Nec simul omnia: tum quia infinita essent; tum quia non simul sunt. Relinquitur igitur quod oportet esse aliquod movens seipsam perpetuum, quod causat perpetuitatem generationis in istis inferioribus moventibus se. Et sic motor eius non movetur neque per se neque per accidens.

Item, in moventibus se videmus quod aliqua incipiunt de novo moveri propter aliquem motum quo non movetur a seipso animal, sicut cibo digesto aut aere alterato: quo quidem motu ipse motor movens seipsum movetur per accidens. Ex quo potest accipi quod nullum movens seipsum movetur semper cuius motor movetur per se vel per accidens. Sed primum movens seipsum movetur semper: alias non posset motus esse sempiternus, cum omnis alius motus a motu primi moventis seipsum causetur. Relinquitur igitur quod primum movens seipsum movetur a motore qui non movetur neque per se neque per accidens.

Nec est contra hanc rationem quod motores inferiorum orbium movent motum sempiternum, et tamen dicuntur moveri per accidens. Quia dicuntur moveri per accidens non ratione sui ipsorum, sed ratione suorum mobilium, quae sequuntur motum superioris orbis.

Sed quia Deus non est pars alicuius moventis seipsum, ulterius Aristoteles, in sua *Metaphysica*, investigat ex hoc motore qui est pars moventis seipsum, alium motorem separatum omnino, qui est Deus.

Ведь поскольку самодвижущееся, которое существует среди нас, а именно одушевленные существа, разруσιμο, то движущая часть в нем движется акцидентально. Но необходимо, чтобы разрушимое самодвижущееся было возведено к некоему первичному самодвижущемуся, которое существует вечно. Следовательно, необходимо, чтобы был некий двигатель некоторого самодвижущегося, который не двигался бы ни сам по себе, ни акцидентально²⁸.

Но то, что, согласно его позиции, необходимо, чтобы всегда существовало нечто самодвижущееся, ясно. Ведь если движение — всегда, как он полагает, то надлежит, чтобы порождение самодвижущегося, которое порождается и разруσιμο, было вечно длящимся. Но причиной этого вечно длящегося не может быть нечто из самодвижущегося, поскольку оно не вечно. И не все [самодвижущиеся] вместе, во-первых, поскольку они тогда были бы бесконечны [по числу], во-вторых, поскольку они не одновременны. Таким образом, остается следующее: надлежит, чтобы было нечто непрерывно самодвижущееся, что причиняло бы непрерывность порождения в тех низших самодвижущихся. И, таким образом, двигатель их не движется ни сам по себе, ни акцидентально²⁹.

А так же. Мы видим, что некоторые среди самодвижущихся начинают сызнова двигаться из-за некоторого движения, которым одушевленное существо движется не от себя самого, как, например, благодаря переваренной пище или усвоенному воздуху, — таким движением этот двигатель, движущий себя, также движется акцидентально не движется всегда. Из этого можно принять, что самодвижущее, двигатель которого движется сам по себе или акцидентально, движется не всегда. Но первое самодвижущее движется всегда, иначе не могло бы движение быть вечным, поскольку всякое иное движение причиняется движением первого самодвижущегося. Таким образом, остается, что первое самодвижущееся движется двигателем, который не движется ни сам по себе, ни акцидентально³⁰.

Против этого довода не говорит и то, что двигатели низших орбит осуществляют вечное движение, и все же о них говорят, что они движутся акцидентально. Поскольку говорят, что они движутся акцидентально не на основании их самих, но на основании их движимых [тел], которые следуют движению высших орбит³¹.

Но поскольку Бог не есть часть чего-то самодвижущегося, то далее Аристотель в своей «Метафизике»³², исходя из того двигателя, который есть часть самодвижущегося, исследует другой двигатель, отделенный ото всего, каковой есть Бог.

Cum enim omne movens seipsum moveatur per appetitum, oportet quod motor qui est pars moventis seipsum, moveat propter appetitum alicuius appetibilis. Quod est eo superius in movendo: nam appetens est quodammodo movens motum; appetibile autem est movens omnino non motum. Oportet igitur esse primum motorem separatum omnino immobilem, qui Deus est.

Praedictos autem processus duo videntur infirmare. Quorum primum est, quod procedunt ex suppositione aeternitatis motus: quod apud Catholicos supponitur esse falsum. Et ad hoc dicendum quod via efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita, minus videtur esse manifestum quod Deus sit. Nam si mundus et motus de novo incoepit, planum est quod oportet poni aliquam causam quae de novo producat mundum et motum: quia omne quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem; cum nihil educat se de potentia in actum vel de non esse in esse.

Secundum est, quod supponitur in praedictis demonstrationibus primum motum, scilicet corpus caeleste, esse motum ex se. Ex quo sequitur ipsum esse animatum. Quod a multis non conceditur. Et ad hoc dicendum est quod, si primum movens non ponitur motum ex se, oportet quod moveatur immediate a penitus immobili. Unde etiam Aristoteles sub disiunctione hanc conclusionem inducit: quod scilicet oporteat vel statim devenire ad primum movens immobile separatum, vel ad movens seipsum, ex quo iterum devenitur ad movens primum immobile separatum.

Procedit autem Philosophus *alia via* in II *Metaphys.*, ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse devenire ad unam causam primam: et hanc dicimus Deum. Et haec via talis est. In omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi: sive sit unum, sive plura media. Remota autem causa, removetur id cuius est causa. Ergo, remoto primo, medium causa esse non poterit. Sed si procedatur in causis efficientibus

Ведь поскольку всякое самодвижущееся движется посредством влечения, то надлежит, чтобы двигатель, который есть часть самодвижущегося, двигался из-за влечения к чему-то влекущему, какое есть наивысшее в движении: ведь влекомый есть некоторым образом движимое движущее; влекущее же есть движущее, всецело неподвижное. Таким образом, надлежит, чтобы был перводвигатель, отделенный и всецело неподвижный, каковой есть Бог.

Упомянутые же ходы [аргументации], как кажется, ослабляются двумя [возражениями]. Из них первое — что они исходят из предпосылки о вечности движения, что среди католиков полагается ложным. И относительно этого следует сказать, что наиболее действенный путь доказательства того, что Бог есть, исходит из того, что если принять предпосылку о вечности мира, то будет менее очевидно, что Бог есть. Ведь если мир и движение начинаются сызнова, то ясно, что надлежит полагать некую причину, которая сызнова производит мир и движение, поскольку все, что творится сызнова, должно брать начало от некоего устроителя, поскольку ничто не приводит себя от потенциальности к актуальности или от небытия к бытию.

Второе — что в вышеупомянутых доказательствах предполагается, что первое движущееся, а именно небесное тело, движется из себя. Из этого следует, что оно — одушевленное существо, с чем многие не соглашались³³. И относительно этого следует сказать, что если первое движущее не полагается движимым из себя, то надлежит, чтобы оно двигалось непосредственно от всецело неподвижного. Поэтому Аристотель далее выводит это заключение с дизъюнкцией, а именно: надлежит, чтобы оно сразу приходило или к первому неподвижному отделенному движущему, или к самодвижущемуся, от которого, опять-таки, приводилось к первому движущему, который неподвижен и отделен³⁴.

Но Философ проводит во второй [книге] «Метафизики» и другой путь для демонстрации того, что в [сфере] действующих причин процесс не может уходить в бесконечность, но надлежит приходиться к одной первой причине, и ее мы называем Богом. И этот путь таков. Во всех упорядоченных действующих причинах первая есть причина средней, а средняя — причина последней, будь средняя одна или будь их много. Если же устранить причину, устраняется и то, чего она причина. Следовательно, если устранить первую причину, то не могла бы существовать средняя причина. Но если процесс в [сфере] действующих причин

in infinitum, nulla causarum erit prima. Ergo omnes aliae tollentur, quae sunt mediae. Hoc autem est manifeste falsum. Ergo oportet ponere primam causam efficientem esse. Quae Deus est.

Potest etiam *alia ratio* colligi ex verbis Aristotelis. In II enim *Metaphys.* Ostendit quod ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia. In IV autem *Metaphys.* Ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum, unde oportet ut alterum sit etiam altero verius; hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius esse aliquid quod est maxime ens. Et hoc dicimus Deum.

Ad hoc etiam inducitur a Damasceno *alia ratio* sumpta ex rerum gubernatione: quam etiam innuit Commentator in II *Physicorum.* Et est talis. Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur ut ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in maiori parte. Oportet ergo esse aliquem cuius providentia mundus gubernetur. Et hunc dicimus Deum.

Capitulum 15

Quod Deus sit aeternus

... Amplius. videmus in mundo quaedam quae sunt possibilis esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet: quia, cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei appropriet esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra probatum est per rationem Aristotelis. Ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse.

уходил бы в бесконечность, никакая причина не была бы первой. Следовательно, уничтожаются все другие, средние. Но это очевидно ложно. Следовательно, надлежит полагать, что существует первая производящая причина. Каковая есть Бог.

Можно и *другой довод* вывести из слов Аристотеля. Ведь во второй [книге] «Метафизики» он показывает³⁵: то, что есть наибольшее истинное, есть и наибольшее сущее. В четвертой же [книге] «Метафизики» он показывает³⁶, что существует нечто наиболее истинное, из того, что мы видим, что из двух ложных одно более ложно, чем другое, поэтому надлежит, чтобы другое было более истинным, чем первое. Это же [происходит] согласно приближению к тому, что истинно просто и в наибольшей степени. Из двух [этих оснований] можно заключить далее, что есть нечто, которое есть наиболее сущее. И это мы называем Богом.

К этому же Дамаскин приводит *другой довод*³⁷, взятый из управления вещами, каковое отмечает и Комментатор в [комментарии на] вторую книгу «Физики»³⁸. И он таков. Невозможно, чтобы некие противоположные и несогласующиеся [вещи] были согласованы в одном порядке всегда или по большей части, если они не находятся под неким управлением, которое положило для всякого и единичного, чтобы они стремились к определенной цели. Но мы видим, что в мире вещи различной природы согласуются в едином порядке, и не редко и случайно, но всегда или по большей части. Следовательно, надлежит, чтобы существовал некто, провидением коего управляется мир. И его мы называем Богом.

Глава 15

Что Бог — вечен

...Далее. Мы видим в мире некие [вещи], которые могут быть и не быть, а именно, порождаемые и уничтожаемые. Все то, что может быть, имеет причину, поскольку, если оно равным образом относится к обоим, то есть к бытию и небытию, и если оно получает бытие, то надлежит, чтобы оно происходило от некоторой причины. Но в [сфере] причин процесс не может уходить в бесконечность, как было доказано выше благодаря доводам Аристотеля. Следовательно, надлежит полагать нечто, которое существовало бы с необходимостью.

Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde; vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium. Et hoc Deus est: cum sit causa prima, ut ostensum est. Est igitur Deus aeternus: cum omne necessarium per se sit aeternum.

Все же необходимое или имеет причину своей необходимостью от другого, или не имеет [от другого], но необходимым образом благодаря самому себе. Но процесс не может уходить в бесконечность в [сфере] необходимых [вещей], которые имеют причину своей необходимости от другого. Следовательно, надлежит полагать нечто первично необходимое. И это — Бог, поскольку Он есть первая причина, как показано. Таким образом, Бог — вечен, поскольку все само по себе необходимое — вечно.

SUMMA THEOLOGIAE

Prima pars

Questio 2: De Deo, an Deus sit in tres articulos divisa

Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum; ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.

Consideratio autem de Deo tripartita erit. Primo namque considerabimus ea quae ad essentiam divinam pertinent; secundo, ea quae pertinent ad distinctionem personarum; tertio, ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso.

Circa essentiam vero divinam, primo considerandum est an Deus sit; secundo, quomodo sit, vel potius quomodo non sit; tertio considerandum erit de his quae ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia et de voluntate et potentia.

Circa primum quaeruntur tria:

Primo: utrum Deum esse sit per se notum.

Secundo: utrum sit demonstrabile.

Tertio: an Deus sit.

СУММА ТЕОЛОГИИ

Часть I

Вопрос 2: О Боге (есть ли Бог?), – разделенный на три главы

Итак, поскольку главное намерение этого священного учения – передавать знание о Боге, и не только согласно тому, как Он есть в себе, но и согласно тому что Он есть начало и цель вещей (а особенно разумных творений), и это ясно из сказанного (вопр. 1, гл. 7), то, намереваясь дать изложение этого учения, мы, во-первых, изложим учение о Боге; во-вторых, о движении разумных творений к Богу (часть II); в-третьих, о Христе, Который, согласно тому, что Он вочеловечился, есть для нас путь в нашем устремлении к Богу (часть III).

Рассмотрение же, относящееся к Богу, будет тройкое. А именно, во-первых, мы рассмотрим то, что относится к божественной сущности; во-вторых, то, что относится к различию Персон (вопр. 27); в-третьих, то, что относится к происхождению творений от Бога (вопр. 44).

Относительно же божественной сущности, во-первых, следует рассмотреть, есть ли Бог; во-вторых – каков Он есть, или, лучше, каков Он не есть (вопр. 3); в-третьих, следует рассмотреть то, что относится к Его деятельности, а именно, знание, волю и могущество (вопр. 14).

Относительно первого ставится три вопроса:

Первый: является ли то, что Бог есть, известным само по себе?

Второй: является ли это доказуемым?

Третий: есть ли Бог?

Articulus 1

Utrum Deum esse sit per se notum

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deum esse sit per se notum.

1. *Illa enim nobis* dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in principio libri sui, omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta. Ergo Deum esse est per se notum.

2. *Praeterea*, illa dicuntur esse per se nota, quae statim, cognitio terminis, cognoscuntur, quod philosophus attribuit primis demonstrationis principiis, in I *Poster.*, scito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum maius est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen Deus, statim habetur quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo maius significari non potest, maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum, unde cum, intellecto hoc nomine Deus, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

3. *Praeterea*, veritatem esse est per se notum, quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem esse, si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est ipsa veritas, *Ioann.* XIV, ego sum via, veritas et vita. Ergo Deum esse est per se notum.

Sed contra, nullus potest cogitare oppositum eius quod est per se notum ut patet per philosophum, in IV *Metaphys.* et I *Poster.*, circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum eius quod est Deum esse, secundum illud *Psalmi* 52, 1, dixit insipiens in corde suo, non est Deus. Ergo Deum esse non est per se notum.

Глава 1

Является ли само по себе известным то, что Бог есть

Относительно первого [рассуждение] происходит следующим образом: кажется, что то, что Бог есть, является известным само по себе.

1. *Ведь нами называется «самим по себе известным» то, знание чего нам присуще естественным образом, как, например, это ясно относительно первых оснований. Но, как говорит в начале своей книги Дамаскин³⁹, знание о существовании Бога естественным образом вложено во всех. Следовательно, то, что Бог есть, является самым по себе известным.*

2. *Кроме того, «самим по себе известным» называется то, что познается тотчас, как только познаны термины, — это Философ в первой [книге] Второй [Аналитики] атрибутировал первым основаниям доказательства. Ведь как только познано, что есть целое и что есть часть, тотчас же познается, что всякое целое больше своей части. Но как только понято, что обозначает это имя — «Бог», тотчас же познается и то, что Бог есть. Ведь этим именем обозначается то, по отношению к чему ничто не может обозначаться как большее; то же, что есть в действительности и в интеллекте, больше, чем то, что есть только в интеллекте; поэтому из того, что Бог есть в интеллекте, тотчас же, как только понято это имя «Бог», следует также, что Он существует в действительности. Значит, то, что Бог есть, известно само по себе.*

3. *Кроме того, то, что истина есть, является известным само по себе, поскольку тот, кто отрицает, что истина есть, допускает [тем самым], что истина есть, ведь если истины нет, то истинно, что истины нет. Но если существует нечто истинное, то надлежит, чтобы существовала истина. Бог же есть сама истина: «Я есмь путь, истина и жизнь» (Ин. 14, 6). Следовательно, то, что Бог есть, является известным само по себе.*

Но против этого то, что никто не может помыслить противоположность того, что известно само по себе, как это ясно, благодаря Философу, из четвертой [книги] Метафизики и из первой [книги] Второй [Аналитики], относительно первых оснований доказательства. Противоположность же того, что Бог есть, может быть помыслена, согласно Псалму 52, 1: «Сказал безумец в сердце своем — нет Бога». Следовательно, то, что Бог есть, не является известным само по себе.

Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter, uno modo, secundum se et non quoad nos; alio modo, secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut homo est animal, nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de praedicato et subiecto quid sit, propositio quidem quantum in se est, erit per se nota, non tamen apud illos qui praedicatum et subiectum propositionis ignorant. Et ideo contingit, ut dicit Boetius in libro *De hebdomadibus*, quod quaedam sunt communes animi conceptiones et per se notae, apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse.

Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto; Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

Ad primum ergo dicendum quod cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo, homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere petrum, quamvis sit petrus veniens, multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud.

Ad secundum dicendum quod forte ille qui audit hoc nomen Deus, non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura; sed in apprehensione intellectus tantum.

Отвечаю: следует сказать: то, что нечто — известно само по себе, случается двояко. Одним образом — согласно самому себе, но не для нас; другим образом — согласно самому себе и для нас. Ведь некое положение (как «человек есть живое существо») известно само по себе из-за того, что предикат включается в смысл субъекта; ведь «живое существо» получается от смысла «человек». Итак, если о субъекте и предикате всем известно, что они есть, то это положение будет известным само по себе для всех; так, например, происходит в первых основаниях при доказательстве, термины которых относятся к неким общим [понятиям], которые знает каждый, — таким, как сущее и несущее, целое и часть, и тому подобное. Если же относительно предиката и субъекта кому-то не известно, что они есть, то положение, как таковое, будет известным само по себе, но не для тех, кому не известен предикат и субъект положения. И потому случается, как говорит Бозций в книге *О гектомадах*⁴⁰, что существуют некоторые концепции ума общие и известные сами по себе, но только для мудрых, — такие, как «бестелесное не находится в [каком-либо] месте».

Итак, я говорю, что это положение, «Бог есть», как таковое, известно само по себе, поскольку предикат есть то же самое, что и субъект; ведь Бог есть свое бытие, как далее будет ясно (вопр. 3, гл. 4). Но поскольку мы не знаем о Боге того, что Он есть, для нас [это положение] не является известным самим по себе, но требуется ему быть доказанным посредством того, что более известно для нас, и менее известно по природе, а именно, посредством действия.

Итак, *относительно первого* следует сказать, что познание того, что Бог есть, в некотором общем [смысле], при некоторой неясности, вложено в нас естественным образом, а именно, поскольку Бог есть блаженство для человека; ведь человек естественным образом желает блаженства, а то, что естественным образом желается человеком, и познается им естественным образом. Но это не есть просто познание того, что Бог есть; так, познавать идущего не значит познавать Петра, хотя бы Петр и был идущим; ведь совершенным благом человека, то есть блаженством, многие считают богатство, иные же — наслаждения, иные — нечто другое.

Относительно второго следует сказать: может быть так, что тот, кто слышит это имя «Бог», не понимает того, что им обозначается нечто, больше чего ничто не может быть помыслено, поскольку некоторые верили, что Бог есть тело. Но даже допустив, что некто понимает, что этим именем «Бог» обозначается то, что говорится, а именно, то, относительно чего нельзя помыслить нечто большее, то все же из этого не следует, что он понимал бы, что обозначаемое именем есть в природе вещей, но только — [что оно] в охвате интеллекта.

Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest, quod non est datum a ponentibus Deum non esse.

Ad tertium dicendum quod veritatem esse in communi, est per se notum, sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

Articulus 2

Utrum Deum esse sit demonstrabile

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deum esse non sit demonstrabile.

1. *Deum enim esse* est articulus fidei. Sed ea quae sunt fidei, non sunt demonstrabilia, quia demonstratio facit scire, fides autem de non apparentibus est, ut patet per Apostolum, ad *Hebr.* 11, 1. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

2. *Praeterea*, medium demonstrationis est quod quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est, ut dicit Damascenus. Ergo non possumus demonstrare Deum esse.

3. *Praeterea*, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus eius. Sed effectus eius non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus, et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad *Rom.* 1, 20: invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur. Sed hoc non esset, nisi per ea quae facta sunt, posset demonstrari Deum esse, primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est an sit.

Respondeo dicendum quod duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur *propter quid*; et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio *quia*. et haec est per ea quae sunt priora quoad nos,

Но невозможно доказать то, что Он есть в действительности, не допустив, что нечто, относительно чего не может быть помыслено большее, есть в действительности; что не допущено полагающими, что Бога нет.

Относительно третьего следует сказать: то, что есть истина в общем [смысле], известно само по себе; но то, что есть первая истина, не известно ни само по себе, ни для нас.

Глава 2

Доказуемо ли то, что Бог есть

Относительно второго [рассуждение] происходит следующим образом: по-видимому то, что Бог есть, — недоказуемо.

1. *Ведь то, что Бог есть*, — постулат веры. Но то, что относится к вере, недоказуемо; поскольку доказательство производится знанием, вера же относится к невидимому, как ясно из Апостола, [из послания] к *Евр.* 11, 1. Следовательно, то, что Бог есть, недоказуемо.

2. *Кроме того*, средняя [посылка] в доказательстве есть чтойность. Но о Боге мы не можем знать, что Он есть, но только что Он не есть, как говорит Дамаскин⁴¹. Следовательно, мы не можем доказать то, что Бог есть.

3. *Кроме того*, если бы и доказывалось то, что Бог есть, это происходило бы только исходя из Его действий. Но Его действие несоразмерно Ему, поскольку Сам Он бесконечен, а действие — конечно; конечное же несоразмерно бесконечному. Следовательно, поскольку причина не может быть доказанной на основании действия, ей не соразмерного, кажется, что то, что Бог есть, не может быть доказанным.

Но против этого то, что говорит Апостол [в послании] к *Рим.* (1, 20): невидимое Бога усматривается, познаваемое благодаря тому, что сотворено. Но этого не было бы, если бы то, что Бог есть, невозможно было доказать исходя из того, что сотворено; ведь первое, что надлежит познавать о чем-то, это — есть ли оно.

Отвечая следует сказать, что доказательство бывает двояким. Одно — из причины, и оно называется *«из-за чего»*, и исходит из того, что первичнее просто. Другое — из действия, и оно называется доказательством *«по-скольку»*; и оно исходит из того, что первичнее относительно нас.

cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae.

Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse (si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos), quia, cum effectus dependeant a causa, posito effectu necesse est causam praeexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

Ad primum ergo dicendum quod Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur *Rom. 1, 19* non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos, sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

Ad secundum dicendum quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae, ad probandum causam esse, et hoc maxime contingit in Deo. Quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen non autem quod quid est: quia quaestio *quid est*, sequitur ad quaestionem *an est*. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur, unde, demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen Deus.

Ad tertium dicendum quod per effectus non proportionatos causae, non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse, ut dictum est. Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse: licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam.

Articulus 3 Utrum Deus sit

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit.

Ведь поскольку некое действие нам очевиднее, чем его причина, то от действия мы переходим к познанию причины. Из любого же действия может быть доказано то, что его собственная причина есть, если только ее действие более известно для нас; поскольку если действие зависит от причины, то, при наличии действия, необходимо [следует], что предсуществует его причина. Поэтому то, что Бог есть, поскольку это не известно само по себе для нас, доказуемо из действий, известных нам.

Итак, *относительно первого* следует сказать: то, что Бог есть, и прочее такого рода, что может быть известно о Боге естественным образом, о чем говорится в [послании] к Рим. (1, 19), – это не постулаты веры, а то, что предшествует постулатам; ведь вера так предполагает естественное познание, как благодать – природе, и как совершенство – совершенствующееся. Однако ничто не препятствует тому, что доказуемое и познаваемое само по себе принимается как достоверное тем, кто не ухватывает доказательство.

Относительно второго следует сказать: поскольку причина доказывается исходя из действия, то для обоснования того, что причина существует, необходимо использовать действие вместо определения причины; и это более всего относится к Богу. Ведь для доказательства того, что нечто существует, необходимо принимать как средний [термин] то, что обозначает имя, но не то, что это есть, поскольку вопрос «что это есть?», следует за вопросом «есть ли это?». Имена же Бога переносятся от действий, как позже будет показано (вопр. 13, гл. 1), поэтому для доказательства того, что Бог есть, исходящего из действия, мы можем принимать в качестве среднего [термина] то, что обозначает это имя «Бог».

Относительно третьего следует сказать, что исходя из действия, несоразмерного причине, невозможно получать совершенное познание о причине; однако на основании любого действия может быть для нас ясно доказано то, что причина существует, как сказано. И, таким образом, из действий Бога может быть доказано то, что Бог есть; хотя исходя из действий мы можем Его познавать не в совершенстве, не согласно Его сущности.

Глава 3 Есть ли Бог?

Относительно третьего [рассуждение] происходит следующим образом: кажется, что Бога нет.

1. *Quia si unum* contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

2. *Praeterea*, quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit, quia ea quae sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quae sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

Sed contra est quod dicitur *Exodi* 3, 14, ex persona Dei: Ego sum qui sum.

Respondeo dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest. Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur, movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu, sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa, quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu.

1. В случае если одна из противоположностей была бы бесконечной, другая полностью уничтожилась бы. Но это понимается в имени «Бог», а именно, что Он есть некое бесконечное благо. Следовательно, если бы Бог был, не обнаруживалось бы ничего злого. Но зло обнаруживается в мире. Следовательно, Бога нет.

2. Кроме того, то, что может совершаться посредством немногих начал, не творится многими. Но кажется, если предположить, что Бога нет, то все, происходящее в мире, может совершаться благодаря другим началам; ведь то, что существует как природное, сводится к началу, которое есть природа; то же, что происходит от намерения, сводится к началу, которое есть человеческий разум или воля. Таким образом, нет никакой необходимости полагать, что Бог есть.

Но против этого то, что говорится в *Исходе* (3, 14) от лица Бога: Я есмь Тот, Который есмь.

Отвечаю. Следует сказать: то, что Бог есть, может быть обосновано посредством пяти путей. Первый же и самый очевидный путь тот, который берется из движения. Ведь достоверно и установлено чувством, что нечто движется в этом мире. Все же, что движется, приводится в движение чем-то другим. Ведь что-либо движется только вследствие того, что оно находится в потенциальности относительно того, к чему оно движется; движет же нечто вследствие того, что оно актуально. Ведь «приводить в движение» есть не что иное, как вывести нечто из потенциальности в актуальность; из потенциальности же в актуальность ничто не может быть выведено иначе, как благодаря чему-то существу актуально. Так актуально теплое, например, огонь, делает дерево, которое потенциально теплое, актуально теплым, и, тем самым, приводит его в движение и изменяет его. Однако невозможно, чтобы то же самое было бы одновременно актуальным и потенциальным в отношении одного и того же, — но только в отношении различного; ведь актуально теплое не может быть одновременно потенциально теплым, но оно вместе с тем потенциально холодное. Следовательно, невозможно, чтобы нечто было движущим и движимым в отношении одного и того же и одним и тем же образом, или чтобы оно приводило в движение самое себя. Следовательно, все, что движется, должно приводиться в движение другим. Следовательно, если то, посредством чего [нечто] приводится в движение, также движется, то оно должно само приводиться в движение другим; и так же о другом. Но этот процесс не может уходить в бесконечность; поскольку так не было бы ничего первично движущего; а вследствие этого и ничего, движущего другое, поскольку вторичное движущее не движет иначе, как благодаря тому, что оно приводится в движение первично движущим, как, например, палка движет только благодаря тому, что приводится в движение рукой.

Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum.

Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum, remota autem causa, removetur effectus, ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possible esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possible esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possible non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possible, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est.

Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis alii, quod omnes dicunt Deum.

Следовательно, необходимо прийти к чему-то первичному движущему, которое ничем не приводится в движение, и все под этим разумеют Бога.

Второй путь — из смысла действующей причины. Ведь мы обнаруживаем, что в чувственно воспринимаемом есть порядок действующих причин; однако не обнаруживается (да это и невозможно), чтобы нечто было бы действующей причиной самого себя; поскольку, таким образом, оно было бы прежде самого себя, что невозможно. И невозможно, чтобы в действующих причинах процесс уходил в бесконечность, поскольку во всех упорядоченных действующих причинах первичное есть причина среднего, а среднее — причина последнего, будь средних много или будь оно только одно. Если же устранена причина, то устраняется действие; следовательно, если бы не было первичного среди действующих причин, не было бы ни последнего, ни среднего. Но если бы процесс среди действующих причин уходил бы в бесконечность, то не было бы первичной действующей причины, и, таким образом, не было бы ни последнего действия, ни средних действующих причин; что очевидно ложно. Следовательно, необходимо полагать некую первичную действующую причину, которую все называют Богом.

Третий путь взят из возможного и необходимого, и он таков. Ведь мы обнаруживаем среди вещей некоторые, могущие быть и не быть; так как обнаруживаются некоторые [вещи], которые порождаются и разрушаются, и вследствие этого могущие быть и не быть. Но невозможно для чего-либо такого быть [вечно]: поскольку то, что может и не быть, в некоторый момент не существует. Таким образом, если все может и не быть, то в некоторый момент ничего из вещей не существовало бы. Но если это истинно, то и теперь ничего не было бы; поскольку то, что не есть, начинает быть только благодаря тому, что есть; таким образом, если бы ничего сущего не было, невозможно было, чтобы нечто начало быть, и, таким образом, ничего бы не было, что, очевидным образом, ложно. Следовательно, не всякое сущее — лишь возможное, но надлежит, чтобы нечто было необходимым в действительности. Все же необходимое либо имеет причину своей необходимости вовне, либо не имеет. Ведь невозможно, чтобы процесс среди того необходимого, которое имеет причину своей необходимости, уходил в бесконечность, как и среди действующих причин, что уже обосновано.

Следовательно, необходимо полагать нечто необходимое само по себе, не имеющее причину необходимости вовне, но являющееся причиной необходимости для других; это все называют «Богом».

Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II *Metaphys.* Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in *Enchiridio*: Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo. Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona.

Ad secundum dicendum quod, cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quae non sit ratio et voluntas humana, quia haec mutabilia sunt et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilem reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est.

Четвертый путь берется из степеней, которые обнаруживаются в вещах. Ведь в вещах обнаруживается нечто более или менее благое, и истинное, и благородное; и так о другом того же рода. Но «более» и «менее» говорится о различном, поскольку оно различным образом приближается к тому, что есть наибольшее; так, например, более теплое — то, что более приближается к наибольшему теплу. Таким образом, есть нечто самое истинное, и наилучшее, и благороднейшее, и вследствие этого наиболее сущее; ведь то, что наиболее истинное, есть наиболее сущее, как говорится во второй [книге] *Метафизики*⁴². То же, что называется наибольшим в некотором роде, есть причина всего, что относится к этому роду. Так, например, огонь, который есть наиболее теплое, есть причина всего теплого, как говорится в той же книге⁴³. Следовательно, существует нечто, что для всего сущего есть причина бытия, и блага, и всякого совершенства; и это мы называем Богом.

Пятый путь берется из управления вещами. Ведь мы видим, что те [вещи], которые лишены познания, а именно, природные тела, действуют ради цели; это ясно из того, что они всегда или по большей части действуют одним и тем же образом, как бы преследуя наилучшее; поэтому ясно, что они достигают цели не случайно, но от намерения. То же, что не имеет познания, стремится к цели лишь будучи направленными чем-то познающим и мыслящим, как, например, стрела — лучником. Следовательно, есть нечто мыслящее, которое направляет к цели все природные вещи, и это мы называем Богом.

Итак, *относительно первого* следует сказать: как говорит Августин в *Энхиридионе*⁴⁴, Бог, поскольку Он в высшей степени благ, никоим образом не допускал бы, чтобы было злое в Его творениях, если не был бы настолько всемогущ и благ, что творил благо даже из злого. Следовательно, бесконечной благодати божьей присуще то, что Он допускает злое и из него сотворяет благое.

Относительно второго следует сказать: поскольку природа действует ради определенной цели, будучи направленной неким высшим деятелем, то необходимо действующее от природы возводить к Богу, как к первой причине. Сходным образом то, что действует из намерения, надлежит сводить к некоторой высшей причине, которая не является человеческими разумом и волей, поскольку они изменчивы и недостаточны; надлежит же все изменчивое и могущее быть недостаточным возводить к некоторому первичному неподвижному и самому по себе необходимому началу, как указано выше.

Примечания

- 1 *Ансельм Кентерберийский*. Прослогион. Гл. 2. [См.: *Ансельм Кентерберийский*. Соч. М., 1995. С. 128-129.]
- 2 Там же. Гл. 3. [С. 129.]
- 3 Там же. Гл. 5. [С. 130.]
- 4 *Иоанн Дамаскин*. О вере православной. I, 1 и 3. [См.: *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М., Ростов-на-Дону, 1992. С. 76.]
- 5 *Августин*. Монологи. I, 1, 3. [См. в: *Августин*. Энхиридион. Киев, 1996. С. 158.]
- 6 *Иоанн Дамаскин*. О вере православной. I, 9. [С. 99-100.]
- 7 Ср. *Августин*, Об истинной религии, 39. [См. в: *Августин*. Энхиридион. С. 266.]
- 8 Ср. *Маймонид*. Водитель колеблющихся. I, 74.
- 9 Ср. там же, I, 70.
- 10 Т.е. «есть» как связка в суждении.
- 11 Т.е. апофатическим образом.
- 12 *Аристотель*. Физика. VII 1, 241b 24-242a 15; VIII 5, 256a 13-21. [См. *Аристотель*. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. М. 1981. С. 205; С. 234-235.]
- 13 *Аристотель*. Физика. I 4, 234b 10-20. [Там же. С. 186-187.]
- 14 *Аvicenna*. Sufficientia. II, 1.
- 15 *Аристотель*. Физика. VIII, 4, 254b 7-25b. [С. 230-231.]
- 16 Там же. VIII 5, 257b 6-15. [С. 238.]
- 17 *Платон*. Федр. [Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 154.]
- 18 *Аристотель*. О душе. III 7, 431a 7. [С. 437-438.]
- 19 *Аристотель*. Физика. VII 1, 242a 15-243a 2. [С. 205-206.]
- 20 Там же. VI 4, 234b 10-20. [С. 186-187.]
- 21 Там же. VIII 5, 256a 17-21. [С. 234-235.]
- 22 Там же. VIII 5, 256a 21-b3. [С. 235.]
- 23 Там же. VIII 5, 256 b 3-13. [С. 235-236.]
- 24 Там же. VIII 5, 250b 11-252a 4. [С. 221-222.]
- 25 Ср. там же. VIII 5, 257a 25-33. [С. 237.]
- 26 Там же. VIII 5, 257b 3-12. [С. 238.]
- 27 Там же. VIII 5, 257b 13– 258a 5. [С. 238-239.]
- 28 Там же. VIII 5, 258b 10-16. [С. 240-241.]
- 29 Там же. VIII 5, 258b 23-259a 21. [С. 241-242.]
- 30 Там же. VIII 5, 259b 3-28. [С. 243.]
- 31 Там же. VIII 5, 259 b 28-31. [С. 243-244.]
- 32 *Аристотель*. Метафизика. XII 7, 1072a 26-30. [С. 309.]
- 33 См. *Василий Великий*. На Шестоднев. Гомилия 3,6; *Иоанн Дамаскин*. О вере православной. II, 6 [С. 55.]; *Albertus Magnus*. Summa de creat. I tr. 3, q. 16, f. 2; In II Sent. 14, 6; S. theol. II tr. 11, q. 53, m. 3; *Bonaventura*. In II Sent. 14.1, a. 3, q. 2. Ср. *Аристотель*. Физика. VIII 5, 258a 5-8. [С. 239.]
- 34 *Аристотель*. Метафизика. 993b 28-31. [С. 95.]
- 35 Там же. 1008b 31-1009a 5. [С. 133-134.]
- 36 *Иоанн Дамаскин*. О вере православной. I, 3. [С. 78.]
- 37 *Averroes*. Commentarium in Physicam. II t.75 (IV/75 L). [Комментатором называли Аверроэса. – *Прим. ред.*]
- 38 *Иоанн Дамаскин*. О вере православной I, 1. 3. [С. 76].

- ⁴⁰ Boethius. De hembdomadibus. MPL T. 64, col. 311. [*Бозций*. Каким образом субстанции могут быть благами в силу того, что они существуют, не будучи благами субстанциальными // Бозций. «Утешение Философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 161.]
- ⁴¹ *Иоанн Дамаскин*. О вере православной, I 1, 4. [С. 79-81.]
- ⁴² *Аристотель*. Метафизика. 993b 23-31.
- ⁴³ Там же.
- ⁴⁴ *Августин*. Энхиридион. ML 40, 236. [См: *Бл. Августин*. Энхиридион. Киев, 1996. С. 294.]

КОММЕНТАРИЙ К СУММЕ ПРОТИВ ЯЗЫЧНИКОВ (I 10-13 И 15)

Книга первая

Глава 10

**О мнении говорящих: то, что Бог есть, не может быть доказано,
поскольку это известно само по себе**

То размышление... Под «теми [теологами]» подразумеваются Ансельм и его последователи, как ясно из буквальных цитат из «Прослогиона» гл. 2 и 3. В этом труде, как и в «Монологионе», Ансельм представил доказательство бытия Бога, которое существование (Dasein) Бога дедуктивно выводит из понятия Его сущности. Ему также принадлежит положение, что «его противоположность (небытие Бога) не может быть помыслена». Однако, и Фома согласен с тем, что если некто достиг бы такого понимания сущности Бога, то он также непосредственно постиг бы Его существование, не нуждаясь в заключении при помощи доказательства¹.

Ведь «известным само по себе» называется... Следуют доводы в духе сторонников взгляда, согласно которому существование Бога постигается из понятия Его сущности и является, таким образом, «известным само по себе». Фома предпосылает изложению аргументов общее определение «известного само по себе», как того, что познается непосредственно из понятия. Пояснение к этому см. ниже, к гл. 11.

Первый довод – ансельмов аргумент из «Прослогиона», гл. 2, согласно которому высказывание «Бог есть» является известным само по себе, поскольку под именем (понятием) «Бог» понимается Его сущность – как «то, по сравнению с чем нечто большее не может быть помыслено», и, тем самым, постигается также и реальное бытие (существование) Бога, а не только Его (мыслимое) существование в нашем интеллекте; ведь реальное бытие – «большее», чем только мыслимое.

А также. Можно помыслить... Второй довод содержит мысль из ансельмова «Прослогиона», гл. 3, которая тесно взаимосвязана с доводом из гл. 2; ведь то, по сравнению с чем не может быть

помыслено нечто большее, должно быть тем, небытие чего немислимо, т.е. оно должно быть необходимым образом, поскольку бытие «большее», чем небытие.

К тому же. Тем положениям надлежит... Третий довод следует дальнейшему общему определению «оснований, самих по себе известных»: таковые суть определения (если отвлечься от тавтологий) – определяющие признаки заключены в понятии подлежащего определению или идентичны ему². Но у Бога сущность и бытие/существование тождественны³. Таким образом, высказывание «Бог есть» является известным само по себе.

Далее. То, что известно естественным образом... Четвертый довод основывается на высказывании Иоанна Дамаскина («О вере православной» I 1 и 3): «Всякому (человеку) понимание того, что Бог есть, вложено Им естественным образом». С этим данный довод связывает дальнейшее определение «известного самого по себе»: это содержание естественного познания, которое уже заранее присуще человеку без труда приобретения познания⁴. Естественное знание о существовании Бога соответствует естественному устремлению к нему⁵. Таким образом, существование Бога является известным само по себе.

А также. Надлежит... Пятый довод присоединяется к августиновскому учению о Боге, как о наивысшем начале бытия и познания (в *Soliloquia*, *De libero arbitrio* и *De Trinitate*), которое восходит к соответствующему учению Платона («Государство» VI). Фома справедливо связывает его (в духе последователей данного довода) с аристотелевской концепцией божественного начала бытия как наивысшего интеллигибельного, наполненного светом («Метафизика» II и XII).

Глава 11

Опровержение предыдущего мнения и разрешение предыдущих доводов

Упомянутое же мнение... Прежде чем Фома обратится к каждому из предыдущих доводов, он предпосылает пояснения к выражениям «естественным образом» и «известное само по себе». Последователи Ансельма употребляют в своих доводах понятие сущности Бога, которое они считают «известным естественным образом», хотя оно есть результат религиозного воспитания. Но коль скоро они считают, что это понятие Бога «известно само по

себе», Фома поправляет их посредством аристотелевского различения⁶ между «известным само по себе» и «известным само по себе и для нас». Тем самым Аристотель обозначает цель и исходную точку приобретения нами познания. Постигание понятия сущности Бога (как принципа бытия и познания, «по сравнению с которым не может быть помыслено нечто большее») и впрямь само по себе (предметно) наиболее известно, но для нас поначалу не известно, поскольку наше познание начинается с чувственного и поначалу относится к интеллигибельному как бы «слепо», согласно аристотелевскому сравнению в «Метафизике» II 1.

И не надлежит... Против первого довода Фома приводит два возражения: во-первых, под именем Бога (пусть оно даже содержит некое естественное знание о Нем) еще не дается постижение понятия сущности, вроде ансельмовского, — что Бог есть то, «по сравнению с чем нечто большее не может быть помыслено». Указание на античных философов, возможно атомистов, таких как Демокрит и Эмпедокл, с их представлениями о Боге, как о чем-то материальном. Далее указание на христианские имена Бога, как у Дамаскина — например, Простой, Несотворенный, Бессмертный, Творец вещей. Они также не понимаются тотчас же в духе ансельмова понятия сущности Бога.

Во-вторых, если даже принять, что каждый постиг с самого начала это понятие сущности Бога, то из этого следует только мыслимое, а не действительное существование Бога. Это Фома обосновывает фрагментом из учения Аристотеля, согласно которому «необходимо, чтобы были равным образом определены вещь и значение ее имени»⁷, то есть существование и чтойность предмета, относящиеся к одной науке, и именно посредством индукции, а не дедукции. Таким образом, Фома не критикует связь между сущностью и существованием Бога, как таковую, но, скорее, отмечает, что и то и другое постигается тем же индуктивным путем; если сущность чего-то выведена разумом, то его существование является, равным образом, только мыслимым. И наоборот — если существование чего-то принимается (или познается) как действительное, то его сущность, равным образом, принимается или познается как действительная, то есть как сущность действительной вещи.

Потому мысль о небытии (несуществовании) Бога — непротиворечива, ведь тем самым не устраняется Его действительное бытие (существование). Далее, Бог может быть тем, «по сравнению с чем нечто большее не может быть помыслено», лишь для того, кто уже принял (или познал) Его как действительно сущего; по сравнению с Богом, существование которого выведено разумом, только мыслимо, имеется нечто «большее» на деле, а именно существующий Бог⁸.

И не надлежит... Разрешение второго довода: то, что может быть помыслено нечто большее, чем Бог, если помыслить Его небытие (большим было бы действительное бытие), является противоречивым, поскольку при устранении бытия (существования) Бога в мышлении не устраняется Его действительное бытие. Но возможность мыслить небытие Бога получается не из-за недостоверности действительного бытия Бога, поскольку оно — «само по себе самое известное» (уже по учению Аристотеля), но из-за слабости человеческого разума (который поначалу «слеп» по отношению к нему, согласно аристотелевскому сравнению в «Метафизике» II 1); ведь известное «само по себе» (интеллигибельное) поначалу неизвестно «для нас» (так как мы должны исходить из чувственного опыта).

На том же основании разрешается... Относительно третьего довода: Фома соглашается с тем, что идентичность сущности и бытия в Боге есть «самое известное само по себе», но поправляет данный довод аристотелевским различием, что «более известное само по себе» поначалу «неизвестно для нас». Однако путь познания идет от неизвестного к известному, от чувственного к интеллигибельному, от чувственно воспринимаемых действий к усматриваемым интеллектом причинам. И, таким образом, путь познания к существованию и сущности Бога должен исходить из Его действий в видимом творении⁹.

Относительно четвертого... Естественному стремлению человека к Богу, в самом деле, соответствует естественное знание о Нем (см. выше прим. 5 и 6), которое, тем не менее, весьма неясно и относится более к Его действию (сходству, подобию) в человеке, а не к самой Его сущности. Потому и направленное на Бога стремление человека связано со стремлением к собственному блаженству, которое должно осуществиться в человеке как совершенное бытие и является подобием божественного совершенства¹⁰.

Относительно пятого... Пятый довод Фома разрешает посредством различия, которое существует между метафизической причиной познания как причиной бытия, т.е. Богом и научным началом познания: благодаря Богу объекты и субъект познания вообще *существуют*, так что они могут состоять в отношении познания. Ясно, что Бог как метафизическая причина всех объектов познания не может быть в равной мере объектом познания, но только может быть выведен (и таким образом, «познан») как их причина. Начала познания в науках, которые касаются существования и сущности их

предметов, напротив, находятся в посылках доказательств и должны быть сами по себе известнее и понятнее, чем знания, доказуемые и выводимые с их помощью¹¹.

Глава 12

О мнении говорящих, что то, что Бог есть, не может быть доказано, но достигается только верой

Но есть... Издание Альберта и Энгельгарда О.Р.* указывает здесь на Маймонида (иудейский теолог, 1135-1204), который в *Dux neutrogum* («Водителе колеблющихся») I 74 приводит аргументы «диалектиков» в пользу сотворения мира (и тем самым косвенно в пользу существования Бога-Творца), чтобы всех их развенчать как неосновательные. В I 70 аристотелевское учение о существовании неподвижного двигателя небесных сфер подкрепляется местами из Ветхого Завета.

Однако эта ошибка... Следуют аргументы в духе тех, кто полагает, что философские доводы скорее говорят против познаваемости существования Бога, чем за нее.

Первый довод: если, согласно философскому учению¹² в Боге сущность и существование идентичны, но сущность Бога, в собственном смысле, непознаваема для человека, то непознаваемо и бытие/существование Бога.

А также... Второй довод основывается на аристотелевском учении, что научное доказательство должно содержать в своих посылках обозначение имени своего предмета (в качестве «начала»)¹³, и что это обозначение содержится в определении¹⁴. Это имеет силу и для индуктивного доказательства, которое выводит существование от чего-то (а не только для дедуктивного, которое обосновывает положение дел). Доказательство существования Бога должно, таким образом, содержать в своих посылках указание на сущность Бога, относительно которой, однако, мы, люди, не имеем никакого понятия.

А также... Третий довод ссылается на «Вторую Аналитику» I 18, согласно которой прекращение некоего чувственного восприятия (например, слуха) влечет за собой недостаток в научном познании (например, недостаток в области грамматики); ведь дедуктивные доказательства выводятся из общих начал, которые прежде

* См.: Thomas von Aquin. Summe gegen die Heiden. (Summa contra gentiles). 4 Bde. Hgg. v. K.Albert u. P.Engelhardt O.P. Bd. 1. Darmstadt (Wissensch. Buchges), 1974.

должны быть выведены из чувственного опыта. Поскольку Бог не постигаем в чувственном опыте, то кажется, что невозможно никакое познание ни о Нем, ни о Его существовании.

Но ложность этого мнения... Далее Фома отклоняет названные доводы оппонентов и прежде всего приводит в общей форме четыре контраргумента, — во-первых, аристотелевское учение об индуктивных заключениях, которые совершают вывод от действий к причине («Вторая Аналитика» I 13); во-вторых, иерархию философских дисциплин — физики и метафизики, которая зависит от вопроса, есть ли сверх материальной субстанции еще и нематериальная, трансцендентная («Метафизика» VI 1); в-третьих, ранее найденные философские доказательства существования метафизической первой причины (=Бога); в-четвертых, свидетельства Писания, у ап. Павла, Послания к Римлянам.

И не должно сбивать... Решение первого довода: бытие Бога, идентичное с Его сущностью, есть нечто большее, нежели простое существование Бога, которое выводится из посылок доказательств (исходящих из действий Бога в творении).

Но в тех доводах... Во втором доводе не принимается во внимание различие между дедуктивным и индуктивным доказательством: в дедуктивном доказательстве в среднем термине содержится понятие о сущности предмета, которое вместе с тем включает причину действия, доказываемую на основании предмета. Индуктивное доказательство, полагая в качестве среднего термина действие, ведется через него к понятию сущности причины и к ее существованию. Таким образом, божественные имена применяются в доказательствах бытия Бога в той мере, в какой они обозначают действия Бога в творении, отличные от Него или отношение Бога к сотворенному Им.

Но ясно из этого... Третий довод Фома решает вновь посредством указания на индуктивный процесс познания, который восходит от действий к причинам, от чувственного (более известного нам) к интеллигибельному (более известному само по себе), т.е. в конце концов к первой, метафизической причине (к трансцендентной, нематериальной субстанции, к Богу)¹⁵.

Глава 13

Доводы к доказательству того, что Бог есть

Показав, таким образом... Фома теперь переходит к изложению доказательств бытия Бога, которые он перенял от философов, особенно от Аристотеля, и от католических учителей, таких как Иоанн Дамаскин, и которые он преобразовал в собственную,

новую форму. Мы воспроизводим доказательства вновь в той последовательности, в какой они даны в тексте, то есть следуя их становлению в индуктивном порядке. Цифры I, II, III обозначают, напротив, логическое следование (согласно первой фигуре).

Из которых первый... Первое доказательство имеет следующую схему:

II Каждое движимое приводится в движение причиной движения.

(I) Причина движения

{ либо движима,
либо неподвижна.

Если неподвижна, то сразу же следует III, если движима, то следует:

{ I (Движимая) причина движения приводится в движение
или другой движимой причиной движения, in infinitum;
или первой, неподвижной причиной движения.

(Регресс in infinitum невозможен.)

III Каждое движимое приводится в движение первой, неподвижной причиной движения¹⁶.

Относительные посылки II: исходным пунктом доказательства являются эмпирические единичные случаи движущегося (aliquid moveri). От них оно переходит к индуктивному обобщению «каждое движущееся» и к общему постулату причины (см. Приложение II). Альтернатива относительно причины движения (или неподвижна, или движима) решается в пользу движимой причины движения, поскольку это, без сомнения, соответствует опыту.

Относительно посылки (I)/I: она вводит вторую альтернативную дизъюнкцию, которая касается двух существенно различных видов движущих причин, — движимой («вторичной») и неподвижной («первой»). Только неподвижная (первая) удовлетворяет требуемому пониманию причинности.

Согласно этому, три термина индуктивного доказательства таковы: движимое, движимое движущее и неподвижное движущее. Последнее является причиной. Правда, движимое движущее является причиной для движимого, но только опосредованной (вторичной) и, собственно, действием первопричины; как действие, оно находится в среднем термине¹⁷. Содержательно движимое можно понимать прежде всего как безжизненную движимую вещь, например, камень, а движимое движущее — как живое существо. Однако в полном смысле этого понятия следует рассматривать движимое как земное живое существо, а движимое движущее — как начало, которым является душа, находящаяся в нем¹⁸.

Но в этом доказательстве... Теперь Фома переходит к обсуждению двух допущений в главном доказательстве: первое — так называемый постулат причины, что каждое движимое приводится в движение чем-то другим; второе касается невозможности беско-

нечного регресса в сфере причин. Так называемый «постулат причины» уже предполагает понятие и понимание причиненного и причины¹⁹, и это понимание первой причины в доказательстве не зависит от успеха аргументов против бесконечного множества причин. Скорее наоборот – в этих аргументах уже используется понятие первой причины. Однако то, что в результате этого не случается *petitio principii*, изложено в другом месте (см. Приложение, II, С. 120 [I, 118] и сл. и V, С. 174 [II, 124] и сл.).

Первое из них... Первое допущение Фома обосновывает посредством трех аристотелевских аргументов:

Аргумент I («Физика» VII 1, 241b 24 – 242a 15) исходит из трех предпосылок – во-первых, само-себя-движущее (живое существо) приводится в движение не внешним началом, а обладает началом движения в себе. Во-вторых, само-себя-движущее есть «первично» и «само по себе» движимое, то есть должно приводить себя в движение «как целое», во всех своих частях. В-третьих, само-себя-движущее, как каждое движимое, делимо, имеет части²⁰. Это говорит в пользу второй предпосылки, – что само-себя-движущее должно быть движимым во всех частях.

При таких предпосылках...

I Каждое первично движимое таково, что при покое одной части следует покой целого (то есть оно таково, что покоится как целое, если покоится одна часть)²¹.

II Само-себя-движущее есть первично движимое.

III Само-себя-движущее таково, что... и т.д.

Г То, в чем при покое одной части следует покой целого, таково, что при движении одной части следует движение целого (то есть оно таково, что находится в движении как целое, если движется одна часть).

II' Само-себя-движущее таково, что при покое... и т.д.

III' Само-себя-движущее таково, что при движении... и т.д.

1. То, в чем движению одной части следует движение целого, не есть движимое от себя самого (но от чего-то другого, т.е. от одной части).

2. Само-себя-движущее таково, что в нем при движении... и т.д.

3. Само-себя-движущее не есть движимое само собой, что противоречиво. Следовательно, одна из предпосылок противоречива, а именно, что само-себя-движущее есть первично движимое²². (Следовательно, оно должно, как и каждое движимое, приводиться в движение чем-то другим.)

И не будет препятствием этому доводу... Фома здесь не соглашается с возражением Авиценны (980–1037), что в случае само-себя-движущего одна часть не могла бы перейти к покою или движению, и еще раз указывает на доказательный нерв аргумента:

само-себя-движущее (согласно более строгому смыслу этого понятия у Фомы; см. прим. 22) не приводится в движение частью. Но само-себя-движущее имеет части и зависит в своем движении/покое от своей части, если часть приходит к движению/покою. Таким образом, оно не есть движимое само по себе²³. Затем возражение Авиценны разрешается следующим образом: «если часть приходит к движению или покою» есть лишь условное допущение, а не фактическое.

Во-вторых, он доказывает... Аргумент 2 («Физика» VIII 4, 254b 24-33):

II Движимое есть
{ или акцидентально движимое,
{ или движимое само собой,
 { движимое насильственно,
 { движимое от природы,
 { чем-то другим (сотворившим),
 { движимое из себя (движущей частью).

I Все, что
{ либо есть акцидентально движимое,
{ либо движимое само собой,
 { и т.д.
 { и т.д.,

есть приводящееся в движение чем-то (другим), а не движимое само собой.

III Движимое приводится в движение чем-то (другим), а не само собой.

Это доказательство имеет индуктивную структуру, как и главное доказательство.

В-третьих, он доказывает... Аргумент 3 («Физика» VIII 5, 257b 6-13):

I То, что одновременно в акте и в потенции, есть одновременно и движущее и движимое.

II Никакое сущее не есть одновременно в акте и потенции.

III Никакое сущее не есть одновременно движущее и движимое, то есть движимое само собою.

Но следует знать... Историко-философское замечание, касающееся противопоставления платоновской и аристотелевской концепций души как начала движения. Платон определяет душу как само-себя-движущее («Федр» 24, «Законы» X, 6). Аристотель критикует это определение («О душе» I 3); для него само-себя-движущее – это живое существо, душа же, напротив, неподвижное движущее («Физика» VIII 5). Но Фома рассматривает обе

концепции как вполне совместимые, поскольку Платон имеет в виду движение души, а Аристотель — телесное движение; однако он признает и специфическое движение души («О душе» III 7, 431a 6-7).

Самодвижение души есть ее возвратная направленность (рефлексивность) на волю и на познание. На это имеются указания у Платона (например, «Хармид») и у Аристотеля (например, «О душе» III 4, 429b 9; «Метафизика» II 7, 1072b 19-21). Но только Фома, следуя Августину в контексте отображения божественной троичности в человеческой душе, создает собственное учение об этом (см. особенно Sent. I, d.3, qu. 5; S. th. I q. 87).

В завершающем сопоставлении Фомой «первого» у Платона и у Аристотеля, платоново «первое», пожалуй, не следует понимать как мировые души («Федр»), которым соответствуют такие же у Аристотеля. Скорее первому, всецело неподвижному двигателю у Аристотеля, то есть божественной субстанции, как чистому разумному существу, у Платона соответствовал бы мировой разум, божественный демиург, мысль которого Платон (согласно аристотелевскому изложению в «О душе» I) символизирует круговым движением.

Но другое положение... Переход к обоснованию второго допущения тремя аргументами.

Из них первый...

I То, что движет как движимое, в то же время находится в движении, если оно движет.

II Бесконечно многое движимое-движущее таково, что ... и т.д.

III Бесконечно многое движимое-движущее находится в движении в то же самое время, когда оно движет, то есть если один его член приводится им в движение.

I' То, что находится в движении в то же самое время, движется в течении конечного времени, если один его член движется в течении конечного времени.

II' Бесконечно многое движимое-движущее таково, что... и т.д.

III' Бесконечно многое движимое-движущее движется в течение конечного времени («Физика» VI 1, 242a 55-62 и 242a 62-b45, и 242a15-243a 2).

Но это невозможно. Таким образом, должна быть ложной посылка, что существует бесконечно многое движимое-движущее.

То, что невозможно... Невозможность показывается следующим:

1. То, что находится в непрерывности и соприкосновении, является одновременно как бы одним телом.

2. Бесконечно многое движущее-движимое таково, что... и т.д.
3. Бесконечно многое движимое-движущее является одновременно как бы одним (бесконечным) телом.

1' Бесконечно большое тело находится в бесконечном движении.

2' Бесконечно многое движимое-движущее является бесконечно большим телом.

3' Бесконечно многое движимое-движущее находится в бесконечном движении, то есть движется в течение бесконечного времени («Физика» 238a 32– b 16 и 242b 45-53).

Но это противоречит заключению III'. Следовательно, это невозможно.

Относительно дальнейшей интерпретации см. Приложение, IV, С. 144.

Данный аргумент оспаривает допущение оппонентов о бесконечно многих телесных вещах как движимого-движущего, которое должно находиться между последним (движимым) и первым (неподвижным движущим). Однако остается аристотелевское понимание среднего, движимого-движущего, ориентированное на живое существо. Бесконечно многие телесные вещи должны были бы совместно быть продолженным органом и действовать как одно бесконечно большое, органическое тело, которое выполняло бы общее, одновременное движение в течение конечного времени. Ориентация современных интерпретаторов на ряд бильярдных шаров, которые опосредуют внешний двигательный толчок, является вводящей в заблуждение.

Второй довод...

I Упорядоченный ряд движимого-движущего без первого является ни движимым, ни движущим.

II Бесконечно многое движимое-движущее является упорядоченным рядом.

III Бесконечно многое движущее-движимое не является ни движимым, ни движущим. («Физика» VIII 5, 256a 17-21).

Но это невозможно, поскольку нечто в этом мире движется. Понимание этого аргумента зависит от понимания упорядоченного ряда (см. Приложение, II, С. 119 [I, 118] и сл., IV 147-148 и V 173 [II, 124] и сл.).

Третий довод...

I Среднее движущее не может быть без первого движущего.

II Бесконечно многое движимое-движущее есть среднее движущее.

III Бесконечно многое движущее включает первое движущее, что ложно: ведь бесконечно многое движимое-движущее – без первого. Таким образом, допущение бесконечно многого движимого-движущего – ложно.

Второй путь... Второе доказательство бытия Бога выводится из того, что не каждое движущее приводится в движение, то есть что имеется первое, неподвижное движущее. Оно исходит из допущения оппонентов, «что каждое движущее приводится в движение», чтобы отклонить его как невозможное (посредством *reductio ad absurdum*). Существует две возможности понимания этого допущения, или (А) так, что это высказывание является истинным акцидентально, или (В) так, что оно является истинным само по себе. Но в обоих смыслах высказывание является невозможным.

Отклонение допущения (А), что каждое движущее приводится в движение как истинного акцидентально:

II То, что движет, может быть или движимым или недвижимым движущим.

I Недвижимое движущее не есть движущее.

III То, что движет, может быть недвижимым («Физика» VIII 5, 256b 7-13).

Но это невозможно, поскольку в таком случае когда-либо могло не быть никакого движения, в то время как по Аристотелю движение существует всегда. Посылка I излагается как допущение оппонента (*ut adversarius dicit*); согласно ей должно существовать только движимое-движущее в противоположность допущению Фомы, которое предназначено только для доказательства, что не каждое движущее приводится в движение. Поскольку из контингентной посылки не может следовать никакой невозможности, то эта посылка была не истинной как акцидентальная, контингентная, но ложной как необходимая.

К тому же. Если некие две...

I То, что соединено с неким свойством акцидентально, может существовать и без этого свойства.

II Каждое движущее таково, что с неким свойством, а именно с подвижностью, оно связано акцидентально.

III Каждое движущее может быть и без свойства подвижности («Физика» VIII 5, 256b 13-20).

Однако это противоречит допущению оппонента, которое, таким образом, ложно.

Если же... Отклонение допущения (В): то, что движущее приводится в движение, истинно само по себе:

II То, что приводится в движение, необходимым образом есть движимое.

I Движимое(-движущее) приводится в движение

{ или таким же образом (которым оно является движущим),
или другим образом, но многими видами движения,
конечными по числу.

Первая альтернатива исключается, поскольку нечто не может одновременно в отношении того же самого движения быть движимым и движущим (потенциальным и актуальным).

III То, что движет, находится в других, но конечных по числу видах движения движимого («Физика» VIII 5, 136b 27 – 257a 25).

Поскольку виды движения конечны по числу, оно не может переходить от одного способа движимого-движущего к другому до бесконечности, так что заключение приводит к чему-то неподвижно движущему, вопреки допущению (В). Но если посредством этого рассуждения опять-таки пытаться редуцировать приведение движущего в движение к тому же самому виду движения – по кругу, то вновь выступает первая альтернатива допущения I, которая, однако, должна исключиться, как невозможная.

Однако, если принять то... Из предыдущих аргументов следует, что не каждое движущее приводится в движение, то есть, что должно существовать перводвижущее. Но (в ходе аристотелевского исследования в «Физике» VIII 5) этому, по-видимому, противостоит то, что существует само-себя-движущее, а именно живое существо. Поэтому в «Физике» VIII 5 анализ само-себя-движущего приводит к тому результату, что оно не может себя двигать как целое, но что следует различать в нем движимую часть и «неподвижную движущую», то есть тело и душу (257a 25 и далее). Фома присоединяется к этому во втором доказательстве. Самодвижущееся не может себя двигать как целое, поскольку оно тогда было бы в отношении одного и того же движения одновременно и движимым и движущим, и должно быть и в потенции, и в акте, что невозможно.

Но нельзя... Далее, следуя аристотелевскому образцу (257b 13 – 258a 5), Фома исключает различные возможности, касающиеся отношения двух «частей» самодвижущегося:

- обе части не движут друг друга попеременно;
- одна часть не движет себя и при этом другие;
- целое не движет часть (поскольку оно при этом приводило бы в движение самое себя);
- часть также не движет целое (поскольку часть тогда также приводила бы себя самое в движение).

В первом случае одна и та же часть в отношении одного и того же движения была бы одновременно движущей и движимой, что невозможно. В остальных случаях, однако, одна часть была бы как все самодвижущееся, что невозможно так же, как и для целого как целого. Ср. также комментарий Фомы к этому месту «Физики» (lect. 10, Nr. 1054-1061).

Но поскольку в... Здесь Фома продолжает следовать ходу аристотелевского доказательства в «Физике» VIII 6. Души, как начала в преходящих живых существах, сами не вечны и движутся с телом, в котором они действуют, только акцидентально. Таким образом, необходимо следует взойти к вечным душам-началам, т.е. к началам небесных сфер и звезд (258b 10-16). Ср. комментарий к «Физике» (lect. 12, Nr. 1069). От них зависят преходящие души в их сукцессивной последовательности (258b 16 и далее).

Но то, что... Первый довод в пользу вечного самодвижущегося. Он основывается на вечности движения (которое для Аристотеля является доказанным; см. «Физика» VIII 1) и на следующем из этого вечном, последовательном продолжении (рода) преходящих живых существ. Причина этого не может быть ни в одном из преходящих живых существ, ни во всех вместе, а только в охватывающем их, упорядочивающем, вечном самодвижущемся (258b 16 – 259a 8).

А также... среди... Второе основание: преходящие, земные живые существа получают воздействие от внешних причин движения, посредством которых их души-начала акцидентально приводятся в движение. Получается следующая аргументация:

1. То, у чего начала движения приводятся в движение акцидентально чем-то внешним, движется не всегда.

2. Земные живые существа таковы, что их начала движения... и т.д.

3. Земные живые существа движутся не всегда.

И, наоборот, имеет силу:

1' То, начала движения чего приводятся в движение не акцидентально, движется вечно.

2' Живые существа небесных сфер таковы, что их начала движения ... и т.д.

3' Живые существа небесных сфер движутся всегда.

Заключение подтверждается вечным круговым движением неба, которое Аристотель признает доказанным. Таким образом, послышки 1 и 2 должны быть истинными. Ср. «Физика» VIII 6, 259b 3-28.

Против этого довода... Возможное возражение и решение: существуют начала движения, которые причиняют вечное движение и тем не менее приводятся в движение акцидентально, а именно начала движения небесных сфер внутри небесной тверди; ведь каждая испытывает от более высокой влияние (того рода, что она ведома их движением). На это Фома отвечает при помощи аристотелевского различия между «акцидентально приходящим в движение от себя» и «акцидентально приводящимся в движение

от другого» («Физика» 259b 28-31). Душа земного живого существа приводится в движение от себя акцидентально, поскольку она приводится в движение от тела, которое она приводит в движение. Душа небесных сфер приводится в движение акцидентально только от другого, поскольку высшие сферы осуществляют одно двигательное влияние на нижние. Это касается «некоторых (душевных) начал», то есть подчиненных сфер звезд, которые производят комбинированные движения (а именно посредством влияния от одной или нескольких подчиненных сфер), таких, как планеты. Согласно этому абсолютно неподвижное, первое начало движения было бы душой первой сферы, то есть сферы тверди.

Но поскольку Бог... Здесь Фома совершает, все еще следуя Аристотелю, последний шаг: от первого душевного начала (первой небесной сферы) к трансцендентному, божественному началу, причем он обращается от аристотелевской «Физики» к «Метафизике». А именно, «Физика» приводит к «неподвижному двигателю», который действительно как начало-душа совершенно неподвижен по отношению к физическому движению. Но обнаруживается, что в метафизическом отношении он может быть вновь «движимым», поскольку он устремлен к трансцендентному началу и приводится в движение им как «желанным», то есть в высшей степени достойным устремления Благом («Метафизика» XII 7). Оно — «приведение в движение», которое находится, согласно словам Аристотеля, «в неподвижном»²⁴. В трактате «О душе» III 9-10 Аристотель говорит, что душа приводится в движение объектом ее познания и стремления, который вне ее, т.е. ex distantia. Душа, тем самым, хотя и есть (говоря физически) неподвижное начало движения, оказывается вновь движимым-движущим, между телом как движимым и объектом как неподвижным движущим.

Фома правильно увидел связь между трактатами «О душе» III 9-10 и «Метафизика» XII 7-8 (см. его комментарий к этой главе «Метафизики»). Первое начало бытия, Бог, движет как цель, как само благо. Оно — такой объект, что «движет» начала-души небесных сфер и земные живые существа, то есть приводит к бытию и удерживает в нем; оно — «начало, от которого зависит небо и природа» (1072b 14)²⁵.

Упомянутые же ходы... Два возражения — они касаются двух допущений в доказательстве бытия Бога, которые происходят из языческой, аристотелевской «Физики» и противоречат христианскому учению, а именно, — что существует вечное движение и что небесные тела имеют души.

Ответ Фомы на оба возражения: доказательство бытия Бога не зависит от этих двух допущений, которые только отягчают его и потому не являются необходимыми для вывода в доказательстве.

Но Философ проводит... Третье доказательство бытия Бога: оно основывается на аргументе из аристотелевской «Метафизики» II 2 и дополняет первое доказательство, особенно в отношении элиминации бесконечно многих причин в пользу одной первой.

Схема доказательства:

I Средние причины некоего ряда (включающего последнюю, среднюю и первую) в случае, если первая устранена, не движутся.

II Бесконечно многие упорядоченные причины суть средние причины и т. д.

III Бесконечно многие упорядоченные причины не движутся.

Таким образом, должно быть конечное число причин, включающее первую. Ср. выше, относительно первого доказательства, аргумент «против допущения бесконечно многих причин», С. 91–93.

Можно и ... Четвертое доказательство бытия Бога: оно соответствует четвертому в S. th. и опирается, как и то, на аристотелевский аргумент в «Метафизике» II 1.

II Более или менее истинное имеет причиной наивысшее истинное.

I Наивысшее истинное есть наивысшее сущее (=первопричина бытия).

III Более или менее истинное имеет причиной наивысшее сущее (=первопричину бытия).

Для понимания этого доказательства важно то, что в случае понятия наивысшего истинного и сущего следует принять во внимание принцип аналогии и причинности (см. Приложение, IV, С. 154 и сл.).

К этому же... Пятое доказательство бытия Бога, которое соответствует пятому в S. th., имеет следующую схему:

I Противоположные [вещи], которые всегда или по большей части согласованы во имя одной цели, находятся под управлением одной охватывающей их целевой причины.

II Природные вещи суть противоположные и т.д.

III Природные вещи находятся под управлением одной охватывающей их целевой причины.

Это доказательство отличается от доказательства в S. th. в той мере, в какой оно приближается к источнику у Иоанна Дамаскина. В S.th. целесообразность характеризуется сообразностью с разумом, (что приводит далее, поскольку природные вещи не обладают разумом, к необходимому заключению о трансцендентном разуме как целевой причине). Здесь же, в S.c.G., напротив, целесообразность определяется (случающейся всегда или по большей части) согласованностью противоположного ради единой цели. При этом, как и у Дамаскина, имеются в виду не исключи-

тельно живые существа, но в равной мере природные начала, которые, обладая противоположными свойствами, совместно комбинируются в природных процессах (иначе в S. th.). В остальном этот ход доказательства выявляет индуктивную структуру²⁶.

Глава 15. Что Бог вечен

...Далее. Мы видим... Приведенное здесь доказательство вечности Бога содержит одновременно и доказательство Его существования и соответствует третьему доказательству в S. th.

II То, что может быть и не быть, зависит, как от причины,
{ или от чего то возможного и далее in infinitum,
{ или от чего-то необходимого.

Первый член альтернативы исключается, на основании ранее данного в первом и втором доказательствах аргумента против бесконечного регресса в сфере причин.

Все же необходимое...

I Необходимое есть

{ или относительно необходимое, зависящее
{ от других причин in infinitum;
{ или абсолютно, само по себе необходимое.

Здесь также исключается первый член альтернативы с возможным регрессом in infinitum. Отсюда следует:

III то, что может быть или не быть, зависит от абсолютно необходимого.

КОММЕНТАРИЙ К СУММЕ ТЕОЛОГИИ I 2, 1-3

Вопрос 2

Глава 1

Является ли само по себе известным то, что Бог есть

Относительно первого... Здесь Фома приводит три довода (последователей Ансельма), которые, как кажется, говорят в пользу того, что существование Бога является известным само по себе. Фома излагает их как возражения против собственной позиции.

1. *Ведь... называется ...* Первый довод основывается на естественном, «вложенном в человека» знании о Боге и Его существовании, согласно словам Иоанна Дамаскина.

2. *Кроме того, «самим по себе известным» называется то...* Во втором доводе Фома почти буквально излагает ансельмов аргумент и связывает его с основным значением «само по себе известного»²⁷, а именно – то, что непосредственно постигается в своем понятии (например, целое больше, чем его часть). Но, согласно Ансельму же, под именем (понятием) «Бог» непосредственно постигается, что Он есть то, «по сравнению с чем не может быть помыслено нечто большее». И оно заключает в себе реальное бытие, поскольку таковое «больше», чем бытие просто мыслимое.

3. *Кроме того...* Аргументация в третьем возражении формально является той же самой, что и уже использованная Платоном против софиста (Протагора) в «Теэтете» (22, 171b). Августин перенял этот аргумент в контексте своего доказательства бытия Бога (в *Soliloquia* и *De libero arbitrio*), которое выводит заключение от истинного к самой истине, к Богу.

Но против этого... Возражениям противопоставлен контраргумент²⁸: а именно, что, согласно аристотелевскому учению, противоположное по отношению к тому, что «известно само по себе», немыслимо, поскольку оно исключено, в то время как небытие Бога может быть помыслено.

В «Метафизике» IV 3 Аристотель учит, что общие аксиомы, как, например, аксиома противоречия, суть «наиболее достоверные начала», «в отношении которых невозможно обмануться» (1005b 8 и сл.). Во «Второй Аналитике» I 2, 72a 15 и сл. и 10, 76b 23 и сл. от общих аксиом, которые каждый должен принять с необходимостью (и по отношению к которым, таким образом, не может быть противоположного), отличаются особые начала доказательства в отдельных науках – определения, гипотезы, постулаты, которые являются необходимыми только для знатока в соответствующей науке, а учащемуся должны быть ясны лишь отчасти, а отчасти неясны (таковы, например, постулаты).

Отвечаю... Позиция Фомы заключается в двойном различении, которое он уже привел в S.c.G. I 11, следуя аристотелевскому учению о познании:

(а) различие между известным само по себе и известным само по себе и для нас (то есть, между интеллигибельным и чувственным, общим и единичным, причиной и действием). Первое поясняется примером определения сущности: «человек есть живое существо». Высказывание «Бог есть», в ансельмовском смысле, также понимается как высказывание о сущности.

(b) Различие, в случае известного по себе, между общими и частными началами. Согласно Аристотелю, общие начала предшествуют всем наукам и постигаются каждым человеком как необходимые (и, т.о., противоположное им невозможно); напротив, частные относятся к отдельным наукам и постигаются в своей необходимости только теми, кто обучен в этих науках. В качестве примеров общего начала Фома приводит представления, касающиеся «сущего и не-сущего, целого и части», то есть принцип противоречия – то же самое в том же отношении не может одновременно быть (чем-то) и не быть, и, затем, принцип, согласно которому целое больше своей части.

(c) Решение проблемы: что касается высказывания, что Бог есть, которое, понимаемое в духе Ансельма, не только является утверждением существования, но одновременно и пониманием сущности Бога, то оно, с одной стороны, – само по себе известное начало, но с другой стороны – не общее, а частное начало, относящееся к теологии. И поскольку оно известно само по себе, но не для нас, то его еще следует доказать в этой науке посредством доказательства, которое исходит из более известного для нас, а именно от действий Бога в творении, как это и происходит в доказательствах бытия Бога у Фомы.

...относительно первого... Фома дает ответы на возражения, обсуждая их исходя из (аристотелевского) различия между само по себе известным и известным для нас.

Ответ на первое возражение: действительно, знание о бытии/существовании Бога «вложено в нас естественным образом» (согласно словам Дамаскина), но оно (бытие, соразмерное Богу) не есть известное само по себе, а только известное для нас, то есть Бог в этом случае познан нами только очень неясно и посредством образа, а именно, в той мере, в какой Он есть причина блаженства, к которому мы стремимся. (Потому это знание едва ли может служить первой посылкой индуктивного доказательства бытия Бога.)

Относительно второго... Ответ Фомы на второе возражение совершается теми же двумя шагами, что и в S.c.G. I 11: во-первых не каждый связывает с именем Бога ансельмово понятие Его сущности, — что Он есть то, «по сравнению с чем нечто большее не может быть помыслено», то есть бытие/существование Бога для нас не является само по себе известным. Во-вторых, если даже принять это, то из помысленной сущности Бога следует только мыслимое, а не реальное бытие. Где существование принимается как действительное, там и сущность должна быть принята как действительная, то есть как сущность действительно сущего. Но действительное существование Бога некоторыми отрицается и должно быть сначала доказанным (ср. пояснения выше, к S.c.G. I 11).

Относительно третьего... Ответ на третье возражение: «первая истина известна нам не сама по себе», поскольку она взаимосвязана с первой причиной бытия и, как и та, должна быть обнаружена в длительном метафизическом ходе доказательства.

Глава 2

Доказуемо ли то, что Бог есть

Относительно второго... Фома излагает прежде всего три возражения против собственной позиции, согласно которой существование Бога доказуемо. Они соответствуют фидеистической точке зрения, которая полагает существование Бога предметом веры.

1. *Ведь то...* Первое возражение толкует существование Бога как постулат веры и основывается на словах Павла из послания к Евреям.

2. *Кроме того...* Дедуктивное доказательство существования Бога (как у Ансельма) включает Его в себя в качестве среднего термина, в виде понятия о сущности Бога. Но мы не обладаем пониманием сущности Бога. Следовательно...

3. *Кроме того...* Индуктивное доказательство, исходящее из действий Бога (в качестве среднего термина) также невозможно, поскольку причина, Бог, несравнимо превосходит действия.

Но против этого... Контраргумент, вновь со ссылкой на слова Павла.

Отвечаю... Фома обосновывает свою позицию посредством аристотелевского различия («Вторая Аналитика» I 13) между дедуктивным и индуктивным доказательством. Дедуктивное доказательство обосновывает то, как обстоит дело с некоторым предметом, исходя из его причины, которая заключает в себя его сущностное понятие. Индуктивное доказательство, напротив, выводит из действий существование их причины.

Действия и причина относятся друг к другу как более известное для нас, которое наличествует в чувственном опыте, к более известному самому по себе, интеллигибельному, которое открывается и постигается интеллектом. Путь от действий к причине — индуктивный, путь от причине к действиям, подлежащим определению, — дедуктивный.

Если даже невозможно доказать существование Бога дедуктивно из Его сущности, то можно все же вывести индуктивно, исходя из Его действий в творении.

...относительно первого... Первому возражению Фома противопоставляет различие между постулатами веры в строгом смысле и другими, которые являются скорее преамбулами веры и которые в той мере принимаются на веру, в какой они могут быть поняты разумом.

Относительно второго... Второе возражение исходит из дедуктивного доказательства существования Бога с понятием сущности в качестве среднего термина. Но в индуктивном доказательстве существования Бога дело обстоит не так; оно исходит, как было изложено, из некоторых действий Бога, которые здесь принимаются в качестве среднего термина доказательства.

Относительно третьего... Третье возражение верно в отношении познания сущности Бога, однако не в отношении познания просто Его бытия.

Глава 3 Есть ли Бог?

Относительно третьего... Прежде чем изложить свои доказательства существования Бога в основной части, Фома приводит следующие два возражения, касающиеся Бога как наивысшей целевой причины.

1. В случае, если одна из противоположностей... Первое возражение исходит из существования зла в мире — наряду с Богом как бесконечным благом, не могло бы быть зла, как противоположного.

2. *Кроме того...* Второе возражение: Бог является излишним началом – для объяснения природы и человека довольно самой природы как (целевого) начала и человеческой души (обладающей разумом и волей).

Но против... Контраргумент основывается на месте из Исхода²⁹.

Отвечаю... Далее Фома излагает пять доказательств бытия Бога. Первое ведет аргументацию, исходя из наличия движения в мире. Мы воспроизводим доказательство, следуя тексту, в его индуктивной последовательности. Цифры I, II, III, напротив, обозначают логическую последовательность (согласно первой фигуре силлогизма).

(а) Нижняя посылка исходит из чувственного опыта в отношении хотя бы одной движущейся вещи, существующей в мире, и связывает ее с причиной движения (как Аристотель в «Физике» VII 1). Здесь не следует понимать движение ни только как физическое (в современном смысле)³⁰, ни только как метафизическое (например, как движение нетелесного сущего). Скорее, в отношении чувственных вещей, оно является одним и тем же движением, которое обладает как физическим аспектом, так и онтологически-метафизическим (переход от потенциального бытия движимой вещи к актуальному). Это имеет значение для движения в отношении всех категорий: субстанции, количества, качества и места. Однако уже у Аристотеля доказательство от движения велось исходя из движения относительно места, поскольку, согласно ему, наиболее сильным является обратное заключение о принципе души как начала в случае живых существ.

Нижняя посылка образуется так называемым постулатом причины: «все, что движется, движется чем-либо другим». Он выведен индуктивным путем из отдельных случаев движущихся вещей, постижимых в опыте. Его содержание не просто то, что каждое движимое вообще имеет причину движения (что должно быть понятно и так, благодаря индукции), но то, что причина движения отлична от движущегося как такового, следовательно, что оно «приводится в движение чем-то другим»³¹. Это подтверждается из определения движения (Аристотель, «Физика» III 1-2), согласно которому движимое есть актуальность потенциального, как такового, поскольку оно не находится ни в потенции, ни в акте. И оно не может быть тем же самым в отношении того же самого, то есть того же самого движения, быть одновременно и в потенции и в акте, движимым и движущим. Потенциальность и актуальность по отношению к тому же самому движению должны распределяться по двум различающимся началам.

(b) Верхняя посылка вводит дизъюнкцию по отношению к движущему: или оно движется чем-то другим, которое само движется опять-таки другим *in infinitum*, или же неподвижным движущим³². Однако первый член дизъюнкции, регресс *in infinitum*, исключается, и, таким образом, следует

(c) заключение, которое приводит к существованию неподвижного движущего, связанного с существующими движимыми вещами, из которых исходит нижняя посылка.

Схема доказательства:

II Движимое имеет причиной (движимое) движущее.

I Движимое движущее имеет причиной

{ или движимое движущее и так *in infinitum*,
{ или неподвижное движущее.

III Движимое имеет причиной неподвижное движущее.

Относительно II: изложение так называемого постулата причины следует индуктивно из понятий потенциального и актуального:

1. Потенциальное имеет причиной актуальное,

{ которое (или идентично с потенциальным,
{ или) отлично от потенциального.

2. Движимое является потенциальным.

3. Движимое приводится в движение актуальным, которое отлично от него.

Относительно I: Регресс движимого движущего в бесконечность исключается следующим образом:

1'. Движимое-движущее (как среднее между движимым как последним и неподвижным движущим как первым) не движется без первого.

2'. Бесконечно многие движущиеся суть движимые-движущие без первого.

3'. Бесконечно многие движущиеся не движутся.

Но в таком случае также не существует и движимого, что противоречит принятому в послыке II.

Эти аргументы в индуктивной форме проясняют понятия среднего и первого движущего. Только перводвижущее является в полном смысле причиной. (См. Приложения II и IV (относительно критики *petitio principii**)).

* [Seidl H., Thomas von Aquin. Die Gottesbeweise in der «Summe gegen die Heiden» und der «Summe der Theologie». Hamburg, 1996.]

Второй путь... Второе доказательство родственно первому. Общему понятию движущего в первом соответствует во втором узкое понятие действующей причины. Оно получается из опыта относительно упорядоченных действующих причин.

(а) Из негативного утверждения, что ничто не является своей собственной причиной (согласно так называемому постулату причины, см. первое доказательство), позитивно получается нижняя посылка, — что вещи в мире зависят от действующей причины.

(b) Верхняя посылка переходит к исключению угрозы регресса действующих причин в бесконечность. Дизъюнктивная альтернатива в случае многих упорядоченных причин такова, что они зависят от первой причины.

(с) Заключение, наконец, приходит к существованию первой действующей причины.

Схема доказательства:

II Вещи, существующие в мире, зависят от действующих причин.

I Действующие причины зависят

{ или от действующих причин, которые опять-таки приводятся в действие другими, и далее in infinitum;
или от не приводимой в действие ничем другим первой действующей причины.

III Вещи, существующие в мире, зависят от первой действующей причины.

Относительно I: доказательство почти полностью занимает отклонение бесконечного регресса в действующих причинах. Аргумент такой же, что и в первом доказательстве, см. выше, 1¹-3³, только здесь вместо движимого-движущего — действующие причины, приведенные в действие другими³³. Этот аргумент взят из аристотелевской «Метафизики» II 2.

Третий путь... Третье доказательство исходит из возникающих и уничтожающихся единичных вещей, существующих в мире и обнаруживающихся в опыте. В онтологически-метафизическом аспекте они суть «возможные» по отношению к бытию и небытию (контингентные)³⁴.

(а) Нижняя посылка связывает это возможное, возникающее и уничтожающееся, с причинами, которые, в свою очередь, суть не возможные, но необходимые. Первое исключается³⁵ при помощи аргумента, который дает в результате: «следовательно, не все сущее является только возможным...» и выводится индуктивно из возможного, под которое подпадает все возможное, постижимое в опыте:

1. То, что не существует теперь или некогда не существовало, не является причиной для того, что существует теперь.

2. Возможное есть то, что либо не существует теперь, либо некогда не существовало³⁶.

3. Возможное не является причиной для того, что существует теперь. Но поскольку теперь нечто существует, то не только могло быть нечто возможное, но также должно быть необходимое — в прошлом и настоящем.

(b) Верхняя посылка вновь дает дизъюнкцию между обусловлено необходимыми причинами и безусловно необходимой и элиминирует (как первое и второе доказательство по отношению к движущим и действующим причинам) бесконечный регресс в сфере обусловлено необходимых причин.

(c) Заключение о существовании безусловно необходимой причины (бытия) контингентных вещей в мире. Ср. Аристотель, «Метафизика» XII 6.

Схема доказательства:

II Возможное (возникающее и уничтожающееся) имеет причиной (обусловлено) необходимое, а не возможное.

I Обусловленное необходимое имеет причиной

{ или вновь обусловленное необходимое in infinitum;
{ или безусловно необходимое.

III Возможное (возникающее и уничтожающееся) имеет причиной безусловно необходимое.

Относительно I: Элиминация первого члена дизъюнкции, причем аргумент тот же, что и в первом и втором доказательствах, только вместо движимого движущего и приведенной в действие действующей причины стоит обусловлено необходимое. Оно относится к безусловно необходимому как вторичная (средняя) причина — к первой, которая одна только и является причиной в полном смысле.

Приложение: параллельное место из Маймонида, Dux neutrorum II 1

В этой главе Маймонид приводит четыре доказательства существования Бога, из которых первые три имеют аристотелевский исток. Первое ставит все материальные движения земных вещей в отношении к вечному движению высших небесных сфер, перводвигателем которых должна быть не душа этих сфер, а нечто трансцендентное, Бог. Второе доказательство исходит из движимого движущего, которое является средним между движимым, как последним, и первым, неподвижным движущим, и выводит, коль скоро существуют последнее и среднее, необходимое существование и первого. Третье доказательство начинается

с различения трех возможных случаев: не подлежат возникновению и уничтожению (а) или никакая вещь, (б) или все вещи, (с) или только часть вещей, а другая — нет. Первая возможность (а) противоречит опытному восприятию возникающих и уничтожающихся вещей, вторая (б) исключается посредством *reductio ad absurdum*, так что остается только третья (с). *Reductio* представляет собой тот же аргумент, который Фома применяет в своем третьем доказательстве, и производится следующим образом: если все вещи были бы преходящи, т.е. только возможны, то всё должно было исчезнуть и теперь не могло бы ничего быть, что противоречит опыту. Следовательно, должно также существовать нечто необходимое, а именно такое, которое является необходимым или на основании другой причины или на основании своей собственной сущности. В обоих случаях доказательство идет к первичному, которое необходимо на основании своей сущности, и оно должно быть нематериальным, единым и простым — Богом.

«Второе (т.е. возможность (б)) равным образом немислимо и доказательство того, относительно всех сущих вещей, — что каждая из них, пожалуй, была бы сама по себе преходящей, поскольку каждая из них подлежит возникновению и уничтожению. Но что является возможным по роду (виду), должно, как ты знаешь, быть существующим безусловно необходимым образом. Следовательно, все сущие вещи по необходимости должны были исчезнуть. Но если бы все исчезли, то было бы немислимо, чтобы хотя бы одна вещь как-либо наличествовала; ведь не осталось бы того, что могло бы привести эту вещь к существованию, и, тем самым, последовало бы, что вообще не существовало бы никакой сущей вещи. Но мы теперь видим, что вещи наличествуют, и мы сами также наличествуем. Тем самым из этого изыскания следует с неизбежностью: согласно тому, что имеются сущие вещи, как мы видим, которые становятся и преходят, должно существовать Единое Сущее, которое не становится и не преходит, и в случае этого Сущего, которое не становится и не преходит, нет никакой возможности исчезновения, и оно обладает скорее необходимым, а не возможным бытием. Но далее он говорит: то, что наличествует необходимым образом, может необходимо существовать не иначе, как или согласно своей сущности или согласно своей причине, так что его бытие и его небытие согласно его сущности возможно, но согласно его причине — необходимо, но тогда должно, как мы сказали в девятнадцатом основном тезисе, его причина наличествует необходимым образом. Таким образом, доказано, что, если имеется нечто сущее таким образом, как говорит Аристотель,

а именно сущее, которое ни возникает, ни преходит, поскольку оно имеет причину, существующую необходимо, то просто и безусловно должно быть сущее, которое необходимо наличествует согласно своей сущности, и, если оно не наличествовало бы, то не имело бы вообще ничего сущего, ни возникающего и исчезающего, ни такого, которое ни возникает, ни исчезает. Это — доказательство, которое исключает любое сомнение, любое опровержение и любую полемику, не считая тех, кто не знает правил построения доказательства». (Текст Маймонида приводится по немецкому переводу *Weiss A. Philosophische Bibliothek Bd. 184b. Hamburg (Meiner) 2 1972, S. 30–31*).

Этого аргумента у Аристотеля в завершённой форме нет; он составлен из идей, заимствованных из «Метафизики» XII 6, 1071b 3–22 и IX 8, 1050b 6–19. В этих местах находится также *reductio ad absurdum*, так в 1071b 6: если субстанции, которые суть первые (начала) всех сущих, «все были бы преходящими, то всё было бы преходящим», и 1051b 19: необходимо-сущее есть первое из всего сущего, и «если его не было бы, то не было бы (вообще) ничего», что противоречит опыту. Авиценна, как посредник Аристотеля, мог бы повлиять на аргументацию Маймонида, к примеру, в дихотомическом делении необходимо-сущего на обусловленное и абсолютное (ср. примечания Вайса к переводу; далее исследования Жени (Geny) и Брюйе (Bruyges)).

По сравнению с текстом Маймонида, третье доказательство Фомы выказывает некоторые отклонения. Так, например, в нем ведется аргументация не посредством преходящести всего сущего как видового признака, который необходимо присущ ему, и если бы все было преходящим, то все сущее должно было уже пройти. Скорее в нем ведется аргументация, исходя из природы самого возможного, которому свойственно не быть вечным, но после конечного времени прекратить быть (см. Приложение IV, С. 150 и сл.*).

Четвертый путь... Четвертый путь исходит из некоторых свойств, которые встречаются во всех вещах в мире в различной степени, — таких как благое, истинное, благородное. Их не следует смешивать со свойствами из рода количества или качества, которые также встречаются в различной степени, например более или менее длинное, красное и т.д. В данном доказательстве речь идет о трансцендентных свойствах, которые встречаются во *всех* родах сущего вообще (они «превышают» их), но в различной степени.

* *Seidl H. Op. cit.*

(а) Нижняя посылка утверждает, что вещи в мире с такими (трансцендентными) свойствами, имеющими разную степень, устремлены к максимуму, к которому они в большей или меньшей степени приближаются³⁷. Максимум есть сущее, которому эти свойства присущи в наибольшей степени, и оно само есть сущее в наибольшей степени, поскольку Благое, Истинное и Сущее уже согласно аристотелевскому учению («Метафизика» II 1, «Никомахова этика» I 4) взаимозаменяемы (конвертируемы).

(б) Верхняя посылка определяет максимум как причину вещи с ее свойствами, направленными на максимум, и, таким образом, ее бытия.

(с) Заключение ведет к существованию максимума как наивысшей причины бытия вещей в мире, от существования которых исходила меньшая посылка.

Схема доказательства:

II Вещи с (трансцендентными) свойствами (как благое или истинное), имеющими разную степень, зависят от максимума этих свойств, который одновременно есть и сущее в наивысшей степени.

I Сущее в наивысшей степени есть наивысшая причина бытия.

III Вещи со свойствами (такими, как благое и истинное), имеющими разную степень, зависят от наивысшей причины бытия.

Это доказательство, как и предыдущее, имеет индуктивную форму, но отличается от него тем, что оно не только восходит к первой причине через средние, которые можно легко дополнить, но в нижней посылке одновременно устанавливает отношение вещей в мире к наивысшему сущему, затем, в верхней посылке, напротив, полагает, что это наивысшее сущее есть первая причина бытия.

Пятый путь... Пятое доказательство исходит из опыта, говорящего о целесообразной деятельности в природных вещах, которая является соразмерной разуму (то есть может быть понята нашим умом как целесообразная), в то время как сами природные вещи лишены разума.

(а) Нижняя посылка относит целесообразную деятельность природных вещей к имманентной целевой причине, поскольку они «действуют ради цели». Критерий того, что это целевая причина, а не случай — тот факт, что природные вещи действуют «всегда или по большей части тем же самым образом» (ср. Аристотель, «Физика» II).

(b) Верхняя посылка относит соразмерную разуму деятельность целевой причины к разумному началу, которое трансцендентно природным вещам. Альтернатива, — что оно им имманентно, — исключается, поскольку природные вещи как сказано, лишены разума³⁸, (см. также Приложение IV, С. 157 и сл.*).

(c) Таким образом, заключение ведет к существованию трансцендентного разумного начала, которое есть трансцендентное, всеохватывающее целевое начало.

Схема доказательства:

II Природные вещи, обладающие целесообразной (сообразной разуму) деятельностью, ведомы (имманентными) целевыми причинами.

I Имманентные целевые причины целесообразной (соразмерной разуму) деятельности ведомы разумным началом, который природным вещам

{ [или имманентен
или] трансцендентен.

III Природные вещи, обладающие целесообразной деятельностью, ведомы трансцендентным разумным началом.

Относительно первого... Ответ на первое возражение: Фома, присоединяясь к Августину, полагает зло в мире не несовместимым с бесконечной благостью Бога. Именно потому, что Его благость бесконечна, Он допускает даже возможность зла и может заставить его служить благу.

Относительно второго... Для Фомы также имеет силу основоположение, что начала не следует умножать без необходимости. И, таким образом, он также не вводит «первую причину» наряду с природными причинами и человеческим духом, чтобы объяснять ею природные процессы и человеческие поступки; для этого, действительно, довольно других начал. Но «первая причина» необходима для объяснения самих природных вещей и человеческого духа, поскольку они являются несовершенными и зависимыми.

* Seidl H. Op. cit.

Примечания

- 1 Относительно структуры ансельмова аргумента и его критики Фомой см. введение, III.
- 2 Это восходит к аристотелевскому учению об определении («Метафизика» VII 4-12), согласно которому определяющее тождественно определяемому (дефиниендуму), только без употребления его имени (1029b 19-20).
- 3 Помимо цитируемого места из S.c.G. I 22 см. также S. th. I q.3, a.4.
- 4 Это определение восходит к Аристотелю («Вторая Аналитика» I 1-2), см. ниже, Комментарий к гл. 11.
- 5 Подступы к этой идее также обнаруживаются у Аристотеля, который (в «Никомаховой этике») говорит о «естественном желании» человека, но впервые она была развернута в схоластике и особенно у Фомы, как показывает соответствующее место в S.c.G. III 25; ср. также Sent. I dist. 3, art. 5; S.th. I q.93 a.8.
- 6 См. «Вторую аналитику» I 2, 71b 34 и далее; «Метафизику» I 2, 983a 11-23; II 1, 983a 11-23 и VII 4, 1029b 3-12. Учение о естественном, вложенном в человеческую душу знании о Боге (как оно представлено у Дамаскина), по-видимому, имеет платонические истоки. Однако оно вполне совместимо с аристотелевским учением о познании («Вторая Аналитика» I 1-2 и II 19), согласно которому любое приобретение нами познания обусловлено «прежде познанным» и соответствующим «предпознанием» (предзнанием, осознанием) бытия вещей. В схоластической традиции, и особенно у Фомы, это учение углублено тем, что предзнание о бытии вещей также имплицитно подразумевает принцип бытия (Бога), хотя и неявно.
- 7 «Вторая Аналитика», 2, 71b 17-19; «Метафизика» VI 1, 1023b 14-18 (см. пояснения в моем комментарии к «Метафизике» к этому месту [Aristoteles. Metaphysik. (Buch I-IV). Philosophische Bibliothek. Bd. 307. Hamburg, 1982.]).
- 8 См. выше, Введение, III.
- 9 В качестве примера «известного само по себе» начала Фома приводит то, что целое больше, чем его часть, следуя, по-видимому, сходному примеру, часто употребляемому Аристотелем: если отнять равные части от равного, то останется равное («Вторая Аналитика» I 10, 16a 41; b 22; 77a 31).
- 10 По поводу связи блаженства и Бога как цели человеческого стремления см. S.th. I-II q.3 a.1-4.
- 11 Ср. *Аристотель*. Вторая Аналитика. I 2.
- 12 Это учение восходит к Аристотелю, «Метафизика» XII 6, 1071b 19-20, где трансцендентная, нематериальная, первая (божественная) субстанция определяется как такое начало, «сущность которого есть актуальность». Поскольку потенциальность и актуальность, согласно IX 6 и сл., суть два способа бытия, то в данном месте актуальность следует понимать как чистую актуальность бытия.
- 13 Во «Второй Аналитике» говорится в целом, что о предмете и свойствах в доказательстве с самого начала должно быть известно, «что названное значит» (71a 13), и то, что это значение вводится в посылки доказательства (поскольку, таким образом, оно также есть начало).

- 14 Указание на «Метафизику» IV касается места гл. 7, 1012a 21-24, которое гласит весьма общо, что определение определяет то, что обозначает имя. Учение об определении находится в книге VII 4-12. Различные роды определений приводятся во «Второй Аналитике» II 10.
- 15 Третий довод, пожалуй, имеет сенсуалистскую черту: ведь в нем, по-видимому, не принимается во внимание, что в случае познания мирских вещей уже имеет место переход от чувственного к интеллигибельному. В этом процессе познания, согласно Фоме, он является только очередным шагом к первой, метафизической причине. Ср. S.th. I q.88 a.1-3, о наличии в человеческой душе знания о том, «что ее превышает».
- Впрочем Фома подчеркивает, следуя Аристотелю, что всякое человеческое познание берет начало от чувственного восприятия.
- 16 Три шага доказательства в тексте перевода обозначены (a)-(c). Они следуют Аристотелю («Физика» VIII 5, 258b 4-9), см. анализ в Приложении, I. Относительно постулата причины см. Аристотеля («Физика» VII 1, 241b 24-242a 15: ср. *J.A.Weisheipl O.P. The Principle: Omne quod movetur ab alio movetur // Medieval Physics, ISIS (56) 1965, 26 ff.*)
- 17 Относительно индуктивной формы этого и других доказательств существования Бога см. Введение, II.
- 18 См. Приложение, IV, ответ на возражения на первое доказательство бытия Бога.
- 19 В данном допущении речь идет о том, что причина всегда есть «другое», отличное от причиненного.
- 20 Согласно «Физике» VI 4, 234b 10-20; см. Приложение, II.
- 21 Согласно предпочтительному традиционному чтению без non перед sequitur см.: *Rolfes E. Zur Kontroverse über den Wortlaut des Textes i.d. philosophischen Summa des hl. Thomas 1, 13: ergo ad quietem unius partis eius (non) sequitur quies totius. In: Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. (20) 1906, 39-45.* Эта статья является ответом на *Weber S., Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquin auf seinen Wortlaut untersucht. Freiburg, 1902.*
- 22 Воспроизведение Фомой аристотелевского заключения отклоняется от него; ведь предпосылку, что само-себя-движущее есть первично движимое, он понимает в том смысле, будто она введена Аристотелем как предпосылка оппонента, которая затем будет отклонена посредством аргумента. Однако в «Физике» VII 1 это собственная предпосылка Аристотеля и, таким образом, там заключение выводится иначе: именно поскольку предпосылка должна быть верной (242a 44), то есть само-себя-движущее приводится в движение «само по себе и первично» (=как целое), то при покое одной части другая не может оставаться в движении, а при движении одной части другая не может оставаться в покое, но при движении одной части другие должны также приводиться в движение, и, таким образом, целое приводится в движение «чем-то», а именно движущейся частью.
- Для Фомы живые существа суть движимое не per se, а ex se. Однако у Аристотеля нет такого различающего словоупотребления; он обозначает само-себя-движущее всегда как движимое само по себе. У Аристотеля предпосылка касается «движимого самого по себе» в противоположность тому, «что приводится в движение, когда что-то из него (=часть) приводится в движение» (241b 38), таким образом, в противоположность тому, что приводится в движение только в одной части, а не как целое. Но Фома заостряет противоположность,

- а именно между тем, что приводится в движение на основании самого себя (*ratione sui ipsius*), и тем, что приводится в движение на основании своей части (*ratione suae partis*). Он понимает под этим часть тела, например, ноги. Ясно, что живое существо приводится в движение как целое на основании движущихся ног только акцидентально, а не *per se*. Однако у Аристотеля аргумент исходит из того, что живое существо на деле приводится в движение как целое движущей частью, а именно тем, что содержит движущее душевное начало.
- 23 У Аристотеля аргумент направлен на доказательство не того, что само-себя-движущее не есть движимое само по себе, но того, что оно приводится в движение чем-то (=частью), поскольку оно само по себе (=как целое) есть движимое; ср. предыдущее прим.
- 24 Ср. мои пояснения к аристотелевской «Метафизике», т. II, введ. III 7 и комментарии к XII 7. — Метафора «желанного» взята из учения о душе и, пожалуй, является единственно возможной для того, чтобы прояснить метафизическое положение дел.
- 25 Поскольку в «Физике» VIII 6 уже было объяснено, что первый неподвижный двигатель не только есть причина вечного движения, но также удерживающее в тождественном бытии (259b 26), то его следует понимать не только в значении первого душевного начала, но и как имплицитующего тем самым метафизическое начало бытия.
- 26 Это доказательство, исходя из естественных вещей, индуктивным путем формирует общую идею каждой из противоположностей, которые находятся в согласии ради единой цели.
- 27 Согласно Аристотелю, «Вторая Аналитика» I 1-2. Также см. пояснения к S.c.G. I 10 и 11.
- 28 Каждая глава в «Сумме теологии» построена таким образом, что собственной позиции Фомы в отношении того или иного вопроса, излагаемой в ответной части (*corpus articuli: respondeo*) предшествует *disputatio in utramque partem* [дискуссия с обеих сторон], с возражениями (*obiectiones*) и контраргументами (*sed contra*). После ответной части следуют еще и ответы на возражения. См. вводные труды Грабманна [*Grabmann M. Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. Köln, 1917.*], Сертийянжа [*Sertilanges A.D. Der hl. Thomas von Aquin. Köln, 1954.*] и Рольфа-Бормана [*Die Philosophie des Thomas von Aquin. In Auszügen aus seinen Schriften herausgeg. von E. Rolfes und K. Bormann. Hamburg (Meiner, Philosophische Bibliothek Bd. 100), 1977.*]
- 29 Правда современная экзегеза справедливо подчеркивает, что это место из Исхода является не метафизическим высказыванием, а специфически религиозным открытием Бога, связанного со своим народом: Я тот, что есть с вами. Однако в любом случае нельзя отрицать, что имя «Бог» связано с еврейским словом «быть» и выражает существование Бога над временами. Также нельзя сходу отрицать, что имена, слова и высказывания в различном жизненном человеческом обиходе имплицитно содержат и метафизическое значение, которое может быть эксплицировано метафизикой. По поводу отношения метафизики и религии см. выше, Введение V.
- 30 Ср. по этому поводу также Р. Мазы (*Masi R. De prima via S. Thomae // DC 1965, 3-37*), который, однако, принимает два изначальных отношения к вещам в мире, — физическое и метафизическое, которые существуют рядом друг с другом. Сходное у Е. Винанса: *Winance E. Le premier moteur // DC 1954, 4-27*. (см. ниже, Приложение IV, С. 140 и сл. [Seidl H. Cit. po.]

- 31 Иная интерпретация дана в немецком издании Фомы (S. 334, anm. 23): оно исходит из постулата причины в первой посылке и подчеркивает в ней всеобщность движимого. «Все, что находится в движении...» должно значить: «весь мир, творение, есть движение». «Другое», согласно этому, — Бог по отношению к миру: «Следовательно, оно приводится в движение «Другим», то есть Богом. Доказательство, таким образом, проходит одним шагом, минуя бесконечную дистанцию, от мира к Богу. — С современной критикой соглашается Винанс (в ук. соч.). Он допускает двоякую интерпретацию предложения причины, физикалистскую и метафизическую, но поясняет вторую вновь посредством физикалистских примеров, таких, как распад нейтронов, расщепление ядра, поезд и локомотив.
- 32 В случаях примеров с камнем, палкой и рукой следует принимать во внимание, что они ориентированы на живое существо, здесь — на человека: движение является органически единым, имеющим свою причину в душе. Рука — орган души, палка равным образом является органом, продолжающим руку.
- 33 См. Приложение IV, С. 147 и сл. Ход мысли во втором доказательстве анализируется в: J.B. Lotz, *De secunda via S. Thomae Aqu.* (DC 1965, 39-40). — P. Гарригу-Лагранж (*Garrigou-Lagrange R. La deuxième preuve de l'existence de Dieu // DC 1954, 28-40*) по отношению к принципу не-бесконечного регресса в сфере причин упоминает, правда, различие между акцидентально и сущностно упорядоченными причинами, но поясняет вторые неудачными примерами, вроде следующих (33-34): корабль несом океаном, океан — земным шаром, который удерживается солнцем, удерживающимся другим центром гравитации, и далее, но не в бесконечность. Или тепло на земной поверхности зависит от солнца, оно же — от тепла более высокого теплового центра, что, опять-таки, не может уходить в бесконечность. Эти примеры показывают не подчинение причин, а соседство вещей, а именно в пространственно-временном континууме. Причины приводятся в действие только материальными вторичными причинами, существующими среди вещей, говоря по-томистски, только акцидентальными зависимостями. Правда, Гарригу-Лагранж размышляет также и о «метафизических» зависимостях, т.е. зависимостях от нравственности или святости, которыми человек не может обладать от себя самого и которые, таким образом, должны приводиться в действие первопричиной, святостью самого Бога (35), однако эта мысль, пожалуй, слишком удалена от текста *secunda via*, второго пути, который должен быть не моральным, а метафизическим доказательством бытия Бога.
- 34 «Возможное» здесь — не просто абстрактная общность, это слово относится к конкретным вещам, которые возникают и уничтожаются. Верную интерпретацию этому дает *degl'Innocenti V. La validità della «terza via» // DC 1954, 41-70*. Сравнивая третье доказательство с соответствующим в S.c.G I 15 он устанавливает два различия, первое из которых я нахожу правильным: в то время, как доказательство в S.c.G. ведет ход аргументации через *possibile esse* (=generabile) [могущее быть (=порождаемое)], в S.th. — через *possibile non esse* (=contuptibile) [могущее не быть (=разрушаемое)]. Но второе отличие, а именно, что доказательство в S.c.G. идет к первой действующей причине, а в S.th., напротив, к первой материи, по моему мнению, неверно. — Подробное сравнение доказательства от контингентного в обеих «Суммах» существует в: *Geny P. A propos*

des preuves thomistes de l'existence de Dieu, согласно которому версия в S.c.G. I 15 имеет в качестве источника Авиценну, а в S.th. — Маймонида (Dux neutrorum, кн. II, 1). Брюйе (*Bruyges M.* Exégèse de la «*tertia via*» de S. Thomas d'Aquin [Revue de philosophie (N.S.3), 1932]) источником вместо Авиценны считает скорее Аверроэса. Впрочем, он обращает внимание еще и на параллельный текст у Рихарда Сен-Викторского (*De Trinitate*, lib. I, c. 8 // MPL t. 196, col. 894 D).

В немецком издании Фомы (S. 336, Anm. 25) можно найти параллель в ходе мысли у Фомы и в «единственно возможном доказательстве» Канта: посредством *reductio ad absurdum* [сведения к абсурду] («и, таким образом, ничего не было бы») Фома желает заключить не от действительного к необходимому, но только от понятия возможного, как и Кант в своем доказательстве исходит не из реальной возможности вещей, но из их чисто логической, внутренней возможности. Против этого следует сказать, что Кант как раз исходит из понятия именно реально, а не только логически возможного, и что Фома ведет доказательство не от понятия возможного, но от существующих в мире вещей, которые суть возможные, контингентные (см. Приложение III). Дальнейшие контрверзы в интерпретациях относительно *tertia via* обсуждаются в: *Philippe M.D.* La troisième voie de S. Thomas (DC 1965, 41-17) и *Giaccon C.* Alcune osservazioni sulla III e IV via di S. Tommaso (ib. 131-145).

35 Согласно предпочтительному чтению: *impossibile est autem omnia quae sunt talia esse* (вместо: *talia semper esse*).

36 Ср. *Stallmach J.* Zur Problematik der «*tertia via*» der Gottesbeweise Thomas' v. Aquin [Miscellanea mediaev., 1963]. Прекрасное параллельное место приводит Жени из S.th. I q.194 a.4 (*Utrum aliquid in nihilum redigatur*). См. Приложение IV, С. 154 и сл. [Seidl H. Op. cit.].

37 Господствует контрверза между платоновски и аристотелевски ориентированными интерпретациями четвертого доказательства, ср. *Fabro C.* Sviluppo, significato e valore della «IV via» (DC 1954, 110-130), и также Il fondamento metafisico della IV via (DC 1965, 49-70). См. также Приложение IV, С. 154 и сл. [Seidl H. Op. cit.].

38 По поводу содержательной проблематики пятого доказательства см. *Parente P.* La quinta via di S. Tommaso. Significato e valore (DC 1954, 110-130) и *Duquesne M.* De quinta via. La preuve de Dieu par le gouvernement des choses (DC 1963, 71-92). (См. Приложение IV, С. 157 и сл. [Seidl H. Op. cit.]).

Приложения

I [Ш]. Общая структура доказательств в «пяти путях» у Фомы

Дополнительно к схемам доказательств бытия Бога, выявленных в комментариях, здесь следует также воспроизвести общую основную структуру и дать краткое пояснение.

Основная структура образована индуктивным ходом доказательств бытия Бога. Их нижние посылки исходят из вещей, постижимых в опыте и наличествующих в мире (O_1, O_2, O_3 (O — objectum)), с определенными свойствами — движением, контингентностью (возможностью возникнуть и уничтожиться), возможностью быть в большей или меньшей степени, природной целесообразностью — и связывает их с ближайшими причинами (c_1, c_2, c_3 (c — causa)). Верхние посылки показывают, что эти причины зависят от других и ставят их, как «вторичные» причины, в дизъюнктивное противопоставление к «первой» причине в собственном смысле (C). При этом здесь вводится аргумент, согласно которому вторичных причин не может быть бесконечно много, поскольку в этом случае была бы устранена первая причина, а вместе с ней — и остальные. (Исключение составляет четвертое доказательство в *S. th.*, которое пропускает промежуточный шаг через вторичные причины). Вторичные причины действуют только в силу первой, они выказывают себя как действия первой и выступают в индуктивной схеме доказательства в качестве среднего термина. Вывод гласит о необходимой связи между вещами в мире и первой причиной и, тем самым, одновременно доказывает ее существование; ведь коль скоро вещи в мире действительно существуют, то должна быть и первопричина, необходимым образом связанная с ними, от которой они зависят.

II $O - c$

I $c - \left\{ \begin{matrix} c \\ C \end{matrix} \right\}_{1, 2, 3 \dots}$ (регресс в бесконечность)]

III $O - C$.

Черта обозначает причинную зависимость, скобка — дизъюнктивное противоположение, одна альтернатива которого исключается, а именно посредством аргументов о невозможности бесконечного регресса в сфере вторичных причин.

Здесь еще следуют дополняющие замечания:

1. Понятие причины, введенное в нижней посылке доказательства бытия Бога — в различных аспектах движущей, действующей, целевой причин и причины бытия — не обозначает с самого начала «первопричины», хотя оно и содержит ее имплицитно. Эксплицируется она только в индуктивном ходе самого доказательства, а именно в дизъюнктивном противопоставлении к зависимым, вторичным причинам. И, таким образом, верхние посылки вводят, в каждом случае, дизъюнкцию между вторичными причинами и первой — между движимыми-движущими

причинами и первой, безусловной; между естественно-имманентными целевыми причинами и метафизической, первой¹. (В отдельных случаях в ходе доказательства введены еще дальнейшие, особые дизъюнкции).

Первопричина существенно отличается от вторичных и находится в исключительном противопоставлении по отношению к ним. Вторичные причины зависят от первой; они не могут без нее ни существовать, ни действовать. Поэтому они могли бы не предполагать первую только в том случае, если их было бы бесконечно много.

2. Что касается часто оспариваемых аргументов относительно постулата причины и невозможности бесконечного регресса в сфере причин, то необходимо заметить следующее:

Аргументы относительно постулата причины стремятся доказать не то, что вообще имеется причинность, но то, что для причины существенно всегда быть отличной от причиненного. Эти аргументы имеют индуктивный характер, как и дефиниции в той форме, в которой они используются в доказательствах; ведь они, на основании опыта, указывают на нечто относительно сущности движения и движущей причины (как действующего начала относительно потенциального).

Аргументы о невозможности регресса в сфере причин, пожалуй, имеют также индуктивно-дефиниционный вид: дизъюнкцию между бесконечно многими, вторичными причинами и первой можно сравнить с дизъюнкцией между противоположными сущностными свойствами (дифференциями) в дефинициях. И как в случае дефиниции уже благодаря опыту предположено, что подлежащее определению существует, но еще не известно, какими свойствами обладает, ведь это только и должно быть решено посредством дефиниции, так и рассматриваемые аргументы имеют предпосылкой существование причинности в сфере движимых вещей в мире, но еще не то, в какой форме — в форме ли бесконечно многих причин или конечных по числу, включающих первую. Как раз это пытаются разрешить аргументы и приводят к результату, что существование в виде бесконечно многих причин противоречит сущности причинности. Скорее в случае нескольких причин должна быть первая, от которой зависят остальные и которая является причиной в полном смысле. То, что такая существует, получается из ее связи с постижимыми в опыте, вторичными причинами (в обеих посылках) и с причиненными вещами, существующими в мире (в выводе). Таким образом в этих аргументах нет никакого *petitio principii*; они не предполагают заранее существование первой причины.

Гипотетическое допущение бесконечно многих причин привносит нечто в понимание вторичных причин в их сущностном противопоставлении к первой; ведь они, в конечном итоге, в совокупности обусловлены ею и вообще не могли бы без нее ни действовать, ни существовать. Но понимание первой причины не зависит от вопроса, существует ли бесконечно много причин или нет. Понятие первой причины достигается не только благодаря понятию невозможности бесконечно многих

причин. Поэтому если допущение бесконечно многих причин выступает как возражение против существования первой причины, то, наоборот, это возражение отклоняется посредством понятия о вторичной и первой причинах.

Сходно обстоит дело с аргументами в первом доказательстве бытия Бога, которые касаются «постулата причины», — что каждое движимое приводится в движение чем-то другим и предполагают понятие причины как уже понятое (а именно из эмпирических случаев движимых вещей в мире, имеющих причину). Эти аргументы имеют поводом возможное возражение оппонента, а именно, что движимая вещь как целое может быть причиной своего движения.

3. По отношению к неосхоластическим изложениям доказательств бытия Бога можно, между прочим, заметить, что они, действительно, говорят об индуктивной структуре, но скрывают ее при воспроизведении доказательств. Они допускают, чтобы доказательство начиналось с высказывания о сущем и существовании. Так Ф. Ван Стеенберген (*Steenberghen F. v. Ontologie, 1953, übers. v. A. Guggenberger*) представляет единственное доказательство, к которому «можно свести каждое другое, если оно действительно имеет силу, и это — метафизическое доказательство существования бесконечного бытия, поскольку только благодаря ему понимается и обосновывается конечное сущее» (244). Он начинает с «антиномии между конечным и абсолютным» (237) и продолжает следующим образом (239–40):

I Всякое существующее есть
или абсолютное

или относительное.

II Порядок конечного сущего существует.

III I Порядок конечного сущего есть

или абсолютный

или относительный.

2 Но он не абсолютный.

3 Следовательно, он — относительный, то есть зависящий от абсолютного.

Это доказательство должно быть апостериорным; ведь «оно базируется на высказывании о существовании, на суждении о существовании, обладающем абсолютной фактической очевидностью и гласящим: нечто существует, конечное сущее существует» (240–41). Но, по моему мнению, это спорный пункт: индуктивное доказательство, как раз потому, что оно должно исходить из существующих вещей, может не вводить их существование в экзистенциальном высказывании, как это происходит в рассматриваемом доказательстве, в посылке II. Таким образом, это доказательство ведется, пожалуй, только через общие понятия существующего и сущего, чтобы исходя из них сделать некоторый вывод². Посылка III I имеет в основе общую дизъюнкцию: «всякое сущее есть или абсолютное или относительное» и непосредственное заключение: «все, что не абсолютно — относительно (к чему-то)». (204 и далее). Но конечное сущее не абсолютное. Следовательно...

Сходным образом и у В. Брюггера (в важной работе *Brugger W. Summe einer philosophischen Gotteslehre*. München, 1979), например, дается ход доказательства, которое должно соответствовать «второму пути» Фомы. Оно начинается с высказывания обо всем сущем (55 и далее), и его можно сокращенно и схематично воспроизвести следующим образом:

I Не все сущее относительно, то есть имеет причину.

II Все относительно сущее является детерминированным другим сущим, не имеющим причины, абсолютным. (Исключение бесконечно-го регресса в относительных причинах).

III Существует не имеющее причины, абсолютное сущее.

Правда, Брюггер подчеркивает индуктивную формулу доказательства; ведь он основывается на опыте относительно существующего, например, на «факте нашего существования» (53). Однако не развивается ли доказательство, как кажется, только из общего понятия «существующего относительно»? В основе лежит универсальная дизъюнкция: все сущее/существующее или относительно или абсолютно. Из посылки I, что не все сущее/существующее относительно³, получается затем, благодаря, как кажется, непосредственному заключению, что некоторые (или одно) сущее/существующее – абсолютны.

Ради интереса стоит еще упомянуть, что у Франсиско Суареса в *Disputationes metaphysicae* (1567, disp. 29, sect. 1, 21 ff.) элементы из доказательства Аристотеля и Фомы от движения и от контингентного вводятся в новое метафизическое доказательство бытия Бога, которое ведется следующим образом:

I Все сущее

или сотворено

или не сотворено.

II Не все сущее сотворено.

III Некоторые или одно сущее – не сотворены.

Относительно II:

1 Все сотворенное сущее

или сотворено само собой

или сотворено другим, которое

или вновь сотворено другим и т.д. до бесконечности

или не сотворено.

2 Но не все сущее является сотворенным либо само собой, либо другим (сотворенным).

3 Не все сущее сотворено другим.

К посылке 2 приводятся аргументы (преимущественно аристотелевского происхождения), что не существует круговой самопричинности (sect. 1, 22–24) и бесконечного регресса в сфере причин (sect. 1, 25–33).

Фабро⁴ указывает на аргумент в *Sent. I, dist. 3, expos. textus, divisio prima*, как на «доказательство бытия Бога». Аргумент введен *per viam causalitatis** и имеет следующую схему:

I Все, что получает бытие из ничего, должно зависеть от чего-то другого (Единого), которое наделяет его бытием.

* Путем причинности (лат).

II Но все сотворенное получает бытие из ничего (на что указывает его несовершенство и потенциальность).

III Следовательно, оно должно зависеть от чего-то Единого и Первого, которое есть Бог.

Однако это доказательство ведется не о существовании Бога (оно уже доказано), но о свойстве Бога, о его Единстве (в тричности), которое обосновывается из сущности сотворенного и сущности причины творения (которая приводит нечто из ничто в бытие).

Далее Фабро⁵ упоминает аргументы из Sent. II, d. 1, q. 1, a.1, как раннюю попытку доказательства бытия Бога у Фомы. Но эти аргументы только доказывают единство и первичность Бога, а не Его существование. Здесь мы их воспроизводим в схематической форме. Первый аргумент:

I То, части чего взаимоупорядочены, устремлено к Единому (наивысшему Благу).

II Вещи в мире есть то, части чего взаимоупорядочены.

III Вещи в мире устремлены к Единому (наивысшему Благу), какое-то есть Бог.

Второй аргумент:

I То, сущность чего не есть его бытие, зависит в своем бытии от другого, сущность чего есть его бытие и т.о. Единого, Первого в ряду «аналогий бытия».

II Вещи в мире суть такого рода, что их сущность не есть их бытие.

III Вещи в мире зависят от Первого, Единого, которое есть Бог.

Третий аргумент:

I Более или менее совершенное связано с первым наисовершеннейшим.

II Нематериальное сущее есть совершенное в меньшей или большей степени (в силу отличий друг от друга).

III Нематериальное сущее связано с первым наисовершеннейшим, какое-то есть Бог.

II [V] Попытки символической формализации

Далее мы обратимся к некоторым критическим пунктам, прежде всего у Саламухи (Salamucha) и Бендиэка (Bendiek).

Обозначение бесконечного множества в смысле современной математики, например, бесконечного числового ряда между 1 и 2, как «актуального» — не выдерживает критики. Правда, оно является «твердым фактом» — постольку, поскольку с его помощью можно производить вычисления в математике, но потому оно остается только мыслимым, и т.о. только потенциальным. Уже для Аристотеля математическое бесконечное было полноценной величиной, но осуществленной только в мысли, и, таким образом, потенциальной. Его невозможно свести к вещам, и, таким образом, актуализировать, как, например, нельзя актуально свести отрезок к бесконечно многим частям, хотя он может мыслиться

делимым до бесконечности. Не существует актуально бесконечного в природе, и, таким образом, в природных сущностно упорядоченных причинах, с которыми имеет дело доказательство бытия Бога.

Фома проводит различие между сущностным и акцидентальным рядом причин. Последний (например, ряд поколений) происходит во временной последовательности (сукцессивно); он может мыслиться как продолжающийся в бесконечность, и, тем самым, является возможным. Напротив, сущностный ряд причин существует одновременно как целое (*simul totum*) и, таким образом, никогда не мыслим как бесконечный, т.е. невозможен. «Сущностно упорядоченное множество, даже если оно, *per impossibile*, должно быть бесконечным, должно пониматься «*totum simul*», есть противоречивое требование, — ведь бесконечность сущностно упорядоченного множества, которое мыслится и понимается как невозможное, вообще не может мыслиться, не говоря уже о том, чтобы мыслиться как «*totum simul*». Фактически у Аристотеля и у Фомы аргументы о невозможности бесконечного регресса направлены на возражение оппоненту, который мыслит бесконечный регресс как сукцессивно продолжающийся, и отклоняют его, помимо прочего, также указанием на то, что сущностно упорядоченный ряд движущих причин должен быть «*simul totum*», что делает бесконечный регресс невозможным и немислимым.

Возражение о *petito principii* в случае аргумента о невозможности бесконечного регресса не уместно: правда, в этом аргументе идет речь о первой движущей причине, но только как о возможной, которая находится в дизъюнктивном противопоставлении к бесконечному регрессу вторичных причин. Только посредством исключения этой альтернативы доказывается необходимое существование первопричины в выводе. Однако альтернатива разрешается из сущности вторичной и первой причин как и из сущности бесконечного (как выше изложено в Приложении II), но не посредством простого утверждения существования первопричины против существования бесконечного множества вторичных.

Бендик анализирует *secunda ratio** S.c.G I 13 (in moventibus et motis ordinatis) следующим образом:

«1) первое есть причина движения всех других.

Из этого следует:

2) если перводвижущее устранено или отдалено от движения, то никакое другое не приводило бы в движение и не приводилось бы в движение.

3) если бы были движущие и движимые последовательно уходили бы в бесконечность, то не было бы некоего перводвижущего.

Из этого, на основании (2):

4) Следовательно, ничто другое не могло бы двигаться. И, таким образом, ничего не двигалось бы в мире.

* второе доказательство (лат.).

Ход мысли св. Фомы содержит два доказательства. Мы рассмотрим прежде (1): первое есть причина движения всех других. Положение, как оно приведено здесь, имплицитно утверждает существование «первого» ... Мы комбинируем это утверждение: «существует перводвижущее» (=1') с (3) и получаем следующее заключение:

а) если существует... уход в бесконечность, то не существует перводвижущего (=3).

б) однако существует перводвижущее (=1'); следовательно, (*modus tollens*): не существует никакого ухода в бесконечность.

С этим доказательством ... связано второе, которое происходит следующим образом:

а') если существует уход в бесконечность, то не существует вообще никакого перводвижущего (=а)=3);

б') если перводвижущего не существует, то не существует вообще никакого движения (=2);

с) однако движение существует...

Следовательно, (посредством двойного применения *modus tollens*), не существует ухода в бесконечность». (С. 15).

Затем Бендик утверждает, что первое доказательство делает избыточным второе, но оно влечет за собой *petito principii*: ведь оно предполагает существование первой причины, которое еще только должно быть доказанным.

Относительно этого следует сказать — положение (1) не образует у Фомы собственной посылки, но относится как часть к положению (2). Он не утверждает позитивно существование первопричины, но, в случае ее отрицания, высказываться о ней так: если отрицать первопричину, то как такую, от которой зависят все прочие (ведь это вытекает из сущности первопричины). (Или, как удачно выразился Скот — этот аргумент говорит о *prima causa* только *per abnegationem*.) Здесь также существуют не два доказательства, а только одно, состоящее из (2) (3) и (4)⁶.

К сущности вторичной, средней причины относится зависимость от первой. При допущении бесконечно многих вторичных причин была бы устранена первая и, тем самым, вторичные. Получается, что актуальная бесконечность невозможна, и это происходит в первую очередь не потому, что ее невозможно пройти, пересчитать, а потому, что она существенным образом является сукцессивным порядком, связанным с материальным континуумом, пространственно-временной протяженностью и движением, и потому, что в природе материя, пространство и время, равно как и движение — конечны. С онтологической точки зрения, математически бесконечный численный ряд в любом случае остается потенциальным, сукцессивным и акцидентальным порядком, хотя он и может мыслиться как заверченный. Это не должно приводить к тому заблуждению, что он актуален *simul totum* даже может служить парадигмой для метафизического, сущностно упорядоченного ряда причин.

Относительно мест у Дунса Скота и Суареса, на которые ссылается Бендик:

В Quaest. subt. s. libr. Metaph. Arist., с. II, qu. 6, в scholium III Скот приводит правильную интерпретацию аристотелевского аргумента (из «Метафизики» II 2) против бесконечно многих средних причин. Высказывание, цитируемое Бендиком: *probatio quod ratio petit* — не собственное воззрение Скота, но воспроизведение взгляда оппонента. А именно, там он приводит четыре возможных возражения оппонента против аристотелевского аргумента и затем отклоняет каждый из них. Возражение (1): аристотелевский аргумент слишком слаб, он достаточен только для отклонения акцидентально упорядоченного бесконечного ряда. Контраргумент Скота: акцидентальный порядок не требует с необходимостью первого. Возражение (2) ссылается на кажущееся противоречие в комментарии Аверроэса к этому месту «Метафизики». Возражение (3): если акцидентально упорядоченный ряд мог бы быть бесконечным, то следовало бы бесконечное число. Но вид чисел сущностно упорядочен. Следовательно, в сущностно упорядоченном также существует бесконечное. Ответ Скота: это требование не соответствует действительности, поскольку — в отличие от допущения оппонента — в случае с числами наличествует потенциальная бесконечность (...non sequitur, nisi quod in numeris in potentia est infinitas, non in actu) (а потенциальная бесконечность — сукцессивна, не сущностна.) Возражение (4): *probatio quod ratio petit*, «поскольку он (Аристотель) принимает как малую посылку, что все причины — средние. Следовательно, он имеет предпосылкой первую и последнюю; ведь иначе он положил среднюю без крайних». Ответ Скота на это: «относительно дальнейшего — в посылку положено, что все причины средние, при отрицании (*per abnegationem*) первой и последней. Поэтому он принимает не позитивно (*non accipit... positive*) то, что существуют бесконечно многие причины, так что существует просто первая и последняя, по сравнению с которыми названы (те) средние, но в негативном смысле (*negative*), при отрицании (*per abnegationem*) первой и последней». Комментарий излишен. Следует еще возражение (5) и его отвержение.

Скот обобщает *tota vis rationis*, всю силу аристотелевской аргументации, таким образом: «наряду со всеми причинами, имеющими причины, существует некая первая причина, что отрицается, если предположить бесконечность; ведь тогда всякий раз была бы некая причина чего-то, но не всего причиненного». Это Бендик понимает так, что будто здесь Скот гипотетически представляет актуально бесконечный ряд вторичных причин, и затем аргументирует: поскольку они исключают первую, то они невозможны. Текст, однако, говорит обратное: Скот представляет бесконечный ряд не как совершенный актуально, но как продолжающийся, причем «у любой причины существует всегда другая», так, что они никогда не пришли бы к первой. Бесконечный ряд по своему существу сукцессивен и отвергает первую причину.

Другое, приведенное Бендиюком, место из Quodlib. qu. 7 tom. 25 p. 306 (парижское издание), гласит: необходимо (... и доказательство Аристотеля («Метафизика» II 2) ... утверждает это), чтобы всегда в производящих причинах дело обстояло так, чтобы всякая совокупность причиненного имела причину, но не ту, которая была бы чем-то из этой совокупности, поскольку в таком случае то же самое было бы причиной себя; следовательно – нечто вне всей той совокупности. Следовательно, если в причинах нет ухода в бесконечность, то не только любая была бы причиненной, но и все множество было бы причиненным и, следовательно, имело причину вне всего того множества; следовательно, статус у нее был бы, как у первого причиняющего». Бендик зачеркивает «non» перед «ascendatur», чтобы изложить текст на свой манер: Дунс Скот гипотетически принимает актуально бесконечный ряд причин и показывает затем, что он, однако, должен зависеть от первой причины вовне, которая несовместима с бесконечно многими причинами; для Бендикса это круговой и потому не необходимый вывод (ведь согласно современной, математически ориентированной концепции бесконечное множество без первого может существовать). Мое отношение: при вычеркивании «non» непонятно второе «ergo», которое следует первому. Слова «necesse est statim esse» (необходимо, чтобы всегда), «non ascendatur in infinitum» (нет ухода в бесконечность) и «ergo in illo erit status» (следовательно, у нее был бы статус) взаимосвязаны в единой мысли. Текст вместо негативных аргументов против бесконечности (которые уже приведены другим образом) приводит позитивный аргумент в пользу конечности причинного ряда. Только при ее допущении понимается трансцендентность первой причины по отношению ко всем вторичным и их зависимая частная причинность. Дунс Скот говорит: «если не желают уходить в бесконечность (которая в другом месте доказана как невозможная), то следует прийти к первой причине, которая находится вне совокупности всех прочих». (В случае бесконечного регресса вторичных причин такая совокупность вообще не может существовать.)

Место из Суареса, приведенное Бендиюком (Disp. Metaph., disp. 29, sect. 1, c. 25), вновь приводит возможное возражение оппонента (наряду с другими), которое Суарес резко отвергает (о чем умалчивает Бендик): в аристотелевском аргументе нет *petito principii* того рода, что он просто с начала утверждал бы существование первой причины; он указывает «ex grorgia ratione et subordinatione causarum*» невозможность бесконечно многих причин.

Также у Дунса Скота и Суареса не предполагается незаконного перехода от «дистрибутивной» к «коллективной» причинности, то есть от зависимости причины от ближайшей в ряду к зависимости всех вторичных причин от первой. Критика ведется, отталкиваясь от ложного представления о линейном ряде причин, при котором каждая причина гомо-

* из надлежащего смысла и субординации причин (лат.).

генна с ближайшей и, таким образом, также гомогенна и их частичная причинность. В таком случае, конечно, нельзя вообще никогда прийти к «коллективной» совместной причинности. Однако существует вертикальный порядок причин, в случае которого каждая более высокая не гомогенна с соответствующей более нижней, а, таким образом, не гомогенна и их причинность; скорее каждая из более высоких всегда сильнее каждой из более низких так, что она действует во всех других, и потому они все вместе зависят от нее.

Наконец, сделаем еще небольшое обращение к критическим соображениям Ривьетти-Барбо (Rivetti-Barbò: в «постулате причины» (*omne quod movetur, ab alio movetur*) «*movetur*», конечно, в обоих случаях имеет тоже самое, а именно транзитивно-пассивное значение «приведения в движение», без *petitio principii* или тавтологии. В значении «приведения в движение» гораздо сильнее выявляется отношение к причине, чем в переходном значении «становления» (которое отстаивают Масново и Ривьетти-Барбо). Правда в случае становящегося прежде всего возникает вопрос — имеет ли вообще оно движущую причину как в случае «приведения в движение», когда значение слова уже указывает на такую. Но в случае постулата причины дело состоит, собственно, не в том, чтобы доказать, что движимое вообще имеет причину (что должно быть понятно из индукции, из опыта), но что оно не служит причиной самому себе, а скорее имеет причиной «что-то другое».

Дополнение

В своей статье «Бесконечная причинная регрессия» П. Браун⁷ обсуждает ранние критические интерпретации, которые относятся к текстам Аристотеля и Фомы по этой теме. Он находит, что в критике мало уделяется внимания значению «каузальная серия, упорядоченная *per se*» и указывает на определение Дунса Скота (Opus oxon. I, dist. II q. 1): «В сущности упорядоченных причинах вторичная зависит от первой именно в акте причинения». Браун справедливо защищает аристотелевский аргумент («Метафизика» II 2) и соответствующий в доказательстве Фомы от движения, что в случае бесконечного ряда движимого и движущего, где а приводится в движение от b, b от c, c от d и т.д., вопрос, что есть причина движения a, не может быть решен в достаточной мере посредством прибавления b, поскольку b не есть истинная причина: «ведь как долго ни продолжался бы ряд, мы не находим того, что реально движет a ... Регресс, таким образом, пророчен в том, что требуемое объяснение движения а отклоняется столь долго, как долго продолжается ряд» (232). Однако мне кажется, что и сам Браун не полностью исчерпал определение Скота *per se* упорядоченных причин; ведь он ориентируется (224 и далее) всецело на линейный ряд материальных вещей, таких, как камень, палка, рука, следуя примерам у Аристотеля, однако не замечая перехода от безжизненно-го к живому. Но намерение Аристотеля — перейти к душевному началу как к причине движения и далее к (трансцендентной) причине этой при-

чины. Вертикальный, метафизический порядок причин у Аристотеля и Фомы Дунс Скот удачно выразил как «*ordo causarum*» или как «*causae per se ordinatae*»^{**}. Этот порядок весьма отличен от ряда вещей, которые имеют причину и соучаствуют в движении. *Bordo causarum* более высокие причины содействует в действии низших, а первая — во всех других. И все приходят к одному совместному действию в одновременном Теперь. Поэтому в одновременности *per se* упорядоченных причин и в невозможности актуальной бесконечности обнаруживается важный довод против допущения, что этих причин — бесконечно много; ведь бесконечность имеет в себе нечто от неопределенности и потенциальности и связана с материальностью, движением и пространственно-временным протяжением. Однако Браун не принимает этого во внимание. Он скорее выносит суждение, «что аргумент (в пользу первой причины) не основывается на предположенной одновременности причинного ряда, упорядоченного *per se*. Поэтому он не может быть просто применением хорошо известного учения Аристотеля о том, что актуальная бесконечность невозможна» (228-29).

Мендинг⁸ представляет как общую схему пяти (или, по меньшей мере, первых трех) доказательств бытия Бога у Фомы следующий «аргумент-парадигму» (15):

«1. Пусть А — некоторое данное действие (некоторое данное опыта).

2. РС (принцип причинности).

3. Существует сущность В («В» — любая сущность, которая является причиной А и не есть А).

(из (1) и (2))

4. Само В или имеет причину, или не имеет.

5. Если В имеет причину, то существует сущность С («С» — любая сущность, которая является причиной В и есть не В по РС).

6 IR (принцип бесконечного регресса причин).

7. Следовательно, если В имеет причину, то имеется сущность D («D» — любая сущность которая является причиной — возможно отдаленной — С, D и А, и которая не есть ни С, ни В, ни А, и не СВА, взятые как единый объект, и само D не имеет причины.)

Следовательно, существует причина, которая сама не имеет причины.

8. Если В не имеет причины, то В есть причина, которая не имеет причины.

9. Следовательно, есть причина, которая не имеет причины (4, 7, 8).

Для Мендинга нерв доказательства заключается не в «принципе достаточного основания», как для большинства современных томистов (Маритена, Коплстона, Хитча, Гича), но в двух принципах — каузальности и невозможности бесконечного регресса причин, которые, однако, применяются независимо друг от друга. Последний является неиз-

* порядок причин (лат.).

** причины, упорядоченные сами по себе (лат.).

быточным и необходимым для доказательства; без него оно не достигает первой причины. Равным образом Мендинг считает этот принцип уязвимым и тривиальным, и, таким образом, для него остается открытым, имеет ли «аргумент-парадигма» силу доказательства или нет.

Мое отношение к интерпретации Мендинга: элиминировать принцип достаточного основания и отделить его от принципа каузальности пожалуй, невозможно. Действительно, не каждая причина — достаточная; ведь существуют вторичная и первая. Но в принципе каузальности уже заключено требование достаточной причинности, как это выявляется как раз в аргументе о невозможности бесконечного регресса: причины, которые опять-таки зависят от других, проявляются именно как недостаточные, «вторичные», в то время как только первая есть причина в полном, достаточном смысле. Но тем самым также ясно, что аргумент о невозможности бесконечного регресса не может быть отделимым от принципа каузальности и от подразумеваемого в нем принципа достаточного основания: причины, которые уходят в бесконечность в зависимом ряду, выявляются, как сказано, как вторичные, опосредующие, не удовлетворяющие принципу каузальности. Только первая удовлетворяет ему. (Ср. выше правильную интерпретацию у Брауна.) При отделении обоих принципов — каузальности и невозможности бесконечного регресса, — «аргумент-парадигма» распадается на две части, первая из которых остается при эмпирических, причинных отношениях, а вторая не приходит с принудительной силой к трансцендентной, первой причине. Принцип невозможности бесконечного регресса, отделенный от принципа причинности, открыт всевозможной критике и не имеет силу для доказательства существования первопричины.

Примечания

- ¹ Дизъюнкция ясно опознаются в тексте всякий раз по «aut... aut». Фома открыто говорит также о *disiunctio* в S.c.G I 13, доказательство (2), в конце.
- ² Относительно этого следует заметить, что никакое доказательство (в том числе и дедуктивное) не может содержать в качестве посылки экзистенциальное высказывание в качестве своего предмета; ведь его существование должно быть уже известным до доказательства и быть предпосылкой (ср. Введение, С. 13–14).
- ³ Эта посылка напоминает о высказывании Фомы в «третьем пути», что не всякое сущее — контингентно. Однако оно не образует верхнюю посылку третьего пути, но получается из дополнительного аргумента, который исключит альтернативу (индуктивно введенной) нижней посылки, которая гласит: контингентные вещи в мире имеют причину либо контингентную, либо необходимую (см. Комментарий).
- ⁴ *Fabro C. Il fondamento metafisico della IV via // Doctor Communis, 1965, S. 72. Cit. op., S. 55.*
- ⁶ Вервейн в своей рецензии (*Verweyen H. // Theol. Revue 79, 1983, 215-217*) критически относится к тому, что согласно данной на стр. 104 интерпретации постулат причины выведен индуктивным путем; ведь «из индукции может быть выведен принцип, обладающий не достаточной метафизической силой, а только вероятностной действенностью» (216). Однако это — современная концепция, не согласующаяся с классической индукцией у Фомы и Аристотеля, которая ведет от опыта к общему необходимому понятию, как раз относительно причин.
- Для Вервейна в схеме доказательства от движения на стр. 105 «последовательность положений II и I едва ли может быть выведена из текста» (217). Тем не менее читатель может найти ее прямо в тексте. Посылка II — «движимое имеет причиной (движимое) движущее» — соответствует: *omne autem quod movetur, ab alio movetur*. Посылка I — «движимое движущее имеет причиной...» — отвечает тому, что следует несколько ниже (после поясняющего фрагмента: *Nihil enim... ab alio moveri*): *Si ergo id a quo movetur, moveatur, с элиминированием регресса in infinitum в сфере движущих причин. Если же он возражает, что в посылке II «не следует сразу мыслить движимое движущее» (217), то я хотел бы, соглашаясь, добавить — но также определенно и не неподвижное движущее. Посылка II заключает в себе по меньшей мере возможность, что движущее не есть уже неподвижное, иначе доказательство не могло бы продолжаться посылкой I: si ergo id a quo movetur, moveatur... И эту имплицитную возможность в посылке II я выразил посредством скобок — (движимое).*
- Относительно невозможного следствия, что не существовало бы движимого, поясняется выше (с. 106) в Комментарий — это противоречило бы посылке II. Вервейн высказывает недовольство этим и поправляет — движимое «есть только предпосылка для применения посылки II (постулата причины)» (217); ведь для него, как упомянуто выше, не может быть никакого индуктивного перехода от опыта в отношении движимого к общему причинному принципу. Но как раз такой переход явно совершается в тексте (именно в том прояс-

няющем фрагменте (Nihil enim ... ab alio moveri): Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur... Движимое, постижимое в опыте, выступает здесь предпосылкой для самого постулата причины, а не только для его применения.

⁷ *Brown P.* Infinite Causal Regression // Aquinas, Modern Studies in Philosophy (ed. A. Kenny). London, 1969.

⁸ *Manding B. O.* An Analysis of the «quinque viae» (Diss. Syracuse Univ., Ph. D. 1977).

Библиография переводов и исследовательских трудов на русском языке*

1. Переводы

Суммы:

- Фома Аквинский.* [Фрагменты из «Суммы теологии» и «Суммы против язычников», пер. С.С.Аверинцева] // *Боргош Ю.* Фома Аквинский. М., 1966 (2-е изд.: М., 1975). (Переизданы в: Антология мировой философии в 4 тт. Т. 1. Ч. 2. М.: Мысль, 1969; а также в: Символ. № 33. Июль 1995. Париж.)
- Фома Аквинский.* Сумма теологии. [часть II]. Вопрос 1. О священном учении // Вестник РХГИ №3, СПб., 1999. (Пер. К.В.Бандуровского).
- Фома Аквинский.* Сумма теологии. [часть I]. Вопрос 8. О существовании Бога в вещах // Вестник РХГИ №3, СПб., 1999. (Пер. Т.В.Антонова и О.Э.Душина).
- Фома Аквинский.* Сумма теологии. [часть I]. Вопрос 16. Об истине // Вестник РХГИ №3, СПб., 1999. (Пер. К.В. Бандуровского).
- Фома Аквинский.* Сумма Теологии. [Часть I.] Вопрос XVI. Об Истине. [Главы 1-3] // Метафизические исследования. № 1. СПб., 1994.(Пер. О.Э.Душина).
- Фома Аквинский.* Сумма теологии, часть I, вопр. 76, статья 4. // Логос, №2, М., 1991. (Пер. М.А.Гарнцева).
- Фома Аквинский.* О нападении демонов [Сумма теологии, часть I. Вопрос 114] // Человек. № 5. М., 1999. С. 86-99. (Пер. К.В.Бандуровского).
- Фома Аквинский.* Сумма теологии I-II. Вопрос 18. О благе и зле применительно к человеческим действиям вообще // Вопросы философии. М., 1997, №9 (Пер. К.В.Бандуровского).

Дискуссионные вопросы:

- Фома Аквинский.* Дискуссионные вопросы об истине (Вопрос 1, гл. 4-9) // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. (Под ред. А.П.Огурцова.) М., 1998. С. 171-191. (Пер. К.В.Бандуровского).
- Фома Аквинский.* 14 статья из «Дискуссионного вопроса о душе» (О бессмертии души) // Историко-философский ежегодник'98. М., 2000. (Пер. К.В.Бандуровского).

Комментарии:

- Фома Аквинский.* Комментарий к «Физике» Аристотеля. Книга I, Вступление, Sent. 7-11. (Физика 184a16-b14) // Философия природы в Античности и в Средние века. Ч. 1. М., 1998. С. 136-139. (Пер. Т.Ю. Бородай).

* Составитель К.В.Бандуровский.

Другие сочинения:

- Фома Аквинский.* О единстве интеллекта против аверроистов // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. (Под ред. А.П.Огурцова.) М., 1998. С. 192-214. (Пер. и предисловие Ю.В.Подороги).
- Фома Аквинский.* О началах природы // Время, истина, субстанция. М., 1991 (Пер. В.П.Гайденко).
- Фома Аквинский.* О правлении государей // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе 6-17 вв. Л.: Наука, 1990. (Пер., пред., комм. Н.Б.Срединской).
- Фома Аквинский.* О смешении элементов // Философия природы в Античности и в Средние века. Ч. 2. М., 1999. (Пер. В.П. Гайденко).
- Фома Аквинский.* О сущем и сущности // Историко-философский ежегодник-88. М., 1988. С. 228-252. (Пер. В.Е.Кураповой, предисловие А.Л.Доброхотова).

2. Статьи и исследования

- Андреева И.С., Попова А.А.* Философия Фомы Аквинского в современных зарубежных исследованиях // Современные зарубежные исследования по средневековой философии. Сборник обзоров и рефератов. М., 1979. С. 85-113.
- Бандуровский К.В.* Доказательство бессмертия души, рассмотренное через призму философских персоналий // Историко-философская персоналия: методологические аспекты. (Материалы конференции молодых ученых 2 декабря 1999 г.). М., 1998. С. 55-65.
- Бандуровский К.В.* К публикации 14 вопроса из «Дискуссионных вопросов о душе» // Историко-философский ежегодник'98. М., 2000.
- Бандуровский К.В.* Проблемы этики в «Сумме теологии» Фомы Аквинского // Вопросы философии. № 9. М., 1997.
- Бандуровский К.В.* Основные положения теории «истины» у Фомы Аквинского // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. (Под ред. А.П.Огурцова.) М., 1998. С. 159-170.
- Бандуровский К.В.* Демонология Фомы Аквинского // Человек. № 5. М., 1999. С. 79-85.
- Безансон А.* Запретный образ. М., 1999. С. 173-181.
- Боргош Ю.* Фома Аквинский. М., 1966. (2-е изд.: М., 1975).
- Бронзов А.* Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. СПб. 1884.
- Гайденко В.П.* О трактате Фомы Аквинского De mixtione elementorum // Философия природы в Античности и в Средние века. Ч. 2. М., 1999.
- Гайденко П.П.* Понимание бытия у Фомы Аквинского // Западноевропейская средневековая словесность. М., 1985. С. 27-31.

- Гертых В.* Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 87-101.
- Жильсон Э.* Разум и Откровение в Средние Века // Богословие в культуре Средневековья. Киев, 1992. С. 5-48.
- Жильсон Э.* Томизм. М., 2000.
- Жильсон Э.* Философ и теология. М., 1995.
- Жильсон Э.* Фома Аквинский [реферат] // Работы Э. Жильсона по культурологии и истории мысли. Реферативный сборник. Вып. I. М. 1987.
- Качанова И.М.* Философия Фомы Аквинского // Вопросы философии. № 3. 1958.
- [*Кимелев Ю. А.*] Фома Аквинский. Интерпретация и рецепция. Исследования и тексты // Современные зарубежные исследования по средневековой философии. Сборник обзоров и рефератов. М., 1979. С. 174-182. [Рец. на сборник, посвященный 700-летию со дня смерти Фомы Аквинского Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption: Studien und Texte. (Hrsg. von W.P. Eckert). Mainz. 1974].
- Кирабаев Н.С.* Арабо-мусульманская философия в трудах Фомы Аквинского // Современные зарубежные исследования по средневековой философии. Сборник обзоров и рефератов. М., 1979. С. 114-125.
- Кирабаев Н.С.* Влияние арабо-мусульманской философии на западно-европейскую мысль в эпоху средневековья // Современные зарубежные исследования по средневековой философии. Сборник обзоров и рефератов. М., 1979. С. 46-55.
- Коплстон Ф.Ч.* Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя. Долгопрудный, 1999. (Пер. В.П. Гайденко).
- Малашенко И.Е.* Данте и Фома Аквинский: Два подхода к решению вопроса о соотношении светской и духовной власти // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1980. № 4.
- Маритен Ж.* Краткий очерк о существовании и существующем // *Маритен Ж.* Философ в мире. М., 1994.
- Неретина С.С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995. С. 319-335.
- Носов Н.А.* Фома Аквинский и категория виртуальности // Виртуальная реальность. Философские и психологические проблемы. М., 1997. С. 68-85.
- Панофский Э.* Готическая архитектура и схоластика // Богословие в культуре Средневековья. Киев, 1992. С. 49-78.
- Петров М.К.* Язык, знак, культура. М., 1991.
- Свежавски С.* Святой Фома, прочитанный заново // Символ. № 33. Июль 1995. Париж, 1995.
- Шрейдер Ю.А.* Учение св. Фомы Аквинского и проблемы современного общества // Теология. 1993. № 1.

- Шрейдер Ю.А.* Свобода как творческая ориентация в мире // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 85-86.
- Честертон Г.* Святой Фома Аквинский // *Честертон Г.* Вечный человек. М., 1991.
- [*Ярушина Т.И.*] Фома Аквинский в философском разговоре // Современные зарубежные исследования по средневековой философии. Сборник обзоров и рефератов. М., 1979. С. 183-191. [Рец. на сборник Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch. (Herausgegeben von W. Kluxen). Freiburg/München, 1975.]

3. Авторефераты диссертаций

- Грецкий С.В.* Проблемы антропологии в философских системах Ибн Сины и Фомы Аквинского. Душанбе, 1990.
- Дзикович Е.А.* Философско-эстетические взгляды Фомы Аквинского. М., 1986.
- Душин О.Э.* Истина и бытие в высокой схоластике (Фома Аквинский и Дунс Скот). СПб., 1992.
- Лупандин И.В.* Атомизм и континуализм в средневековой философии. М., 1989.
- Стокяло В.* Гносеология Фомы Аквинского и ее интерпретация западно-германскими неотомистами. М., 1967.

4. Учебная литература*

- Гайденко В.П., Смирнов Г.А.* Западноевропейская наука в средние века. М., 1989.
- Грацианский П.С.* Фома Аквинский // Политические учения: История и современность: Домарксистская политическая мысль. М., 1976.
- Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л.* Наука и религия: историко-культурный очерк. М., 1988. С. 100-102, 107-109.
- Кимелев Ю.А.* Философия религии. М., 1998.
- Коплстон Ф.Ч.* История средневековой философии. М., 1997. С. 210-238.
- Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 149-161.
- Майка Ю.* Социальное учение католической церкви. Рим, Любляна, 1994.
- Попов П.С., Стяжкин Н.И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974.
- Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. Средневековье. СПб., 1994. С. 133-149.
- Соколов В.В.* Средневековая философия. М., 1978.

* Ввиду существования большого количества учебной и справочной литературы, в пунктах 4 и 5 указывается лишь наиболее обширные и приводящие наиболее оригинальный материал работы.

Шрейдер Ю.А. Этика. Введение в предмет. М., 1998. (Раздел «Свобода и моральный закон в учении св. Фомы Аквинского». С. 70-89).

5. Справочная литература

- Аверинцев С.С.* Фома Аквинский // *Философский энциклопедический словарь.* М., 1983 (2-е изд. 1989). С. 710-711.
- Аверинцев С.С.* Сумма против язычников. Сумма теологии // *Философский энциклопедический словарь.* М., 1989. С. 636-637.
- Стяжкин Н., Аверинцев С., Драгун Б.* Фома Аквинский // *Философская энциклопедия* в 5 т. Т. 5. М., 1970. С. 380-382.
- Радлов Э.Л.* Фома Аквинат // *Христианство. Энциклопедический словарь* в 3 т. Т. 3. М., 1995. С. 131-133.

Библиография

И. Издания

- Opera omnia. iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita. (Editio Leonina) Roma. 1882.
Summa contra gentiles. Turin: Marietti. 1946.
Summa theologiae. Turin: Marietti. 1952.
Suma contra los Gentiles. Biblioteca de autores cristianos. (lateinisch-spanisch) Madrid. 1967.
Summa theologiae. Biblioteca de autores cristianos. Madrid. 1951.
Deutsche Thomas-Ausgabe (in über zwanzig Bänden). herausgegeben von Katholischen Akademikerverband. Salzburg. 1933 ff.
Summe gegen die Heiden (Summa contra gentiles). 4 Bände herausgegeben von K.Albert und P. Engelhardt O.P.. Bd. I. Darmstadt. 1974.

II. Вводные труды о Фоме Аквинском и сборники, посвященные доказательству бытия Бога

- Grabmann M.* Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. Köln, 1917.
Gilson E. Le thomisme. Paris, 1947.
Manser G.M. Das Wesen des Thomismus. Freiburg/Schweiz, 1949.
Chenu M.D. Introduction à l'étude de s. Thomas d'Aquin. Montréal-Paris, 1950.
Sertillanges A.D. Der hl. Thomas von Aquin. Köln², 1954.
Meier H. Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung. Paderbon², 1961.
Aquinas. Modern Studies in Philosophy. Ed. A. Kenny. mit Beiträgen von D.Knowles, P.Geach, McCabe, J.F.Ross, P.Brown, J.Salamucha, J.N.Deck, A.Kenny, P.Sheehan, A.Donagan, G.G.Grisez. London, 1969.
Führt ein Weg zu Gott? Herausgegeben von Norbert Luyten. mit Beiträgen von D.Dubarle, H.Dolch, H.Doms, N.A.Luyten, J.Meurers, B.Thum. Freiburg, 1972.
Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch. Herausgegeben von W.Kluxen, mit Beiträgen von W.Kluxen, B.Lakebrink, G.Verbeke, A.Kenny, G.Jüssen, L.Honnefelder, J.P.Beckmann, G.Schrimpf, G.Wieland und einer Gemeinschaftsarbeit des Bonner «Collegium Philosophicum». Freiburg, 1975.
Die Philosophie des Thomas von Aquin. In Auszügen aus seinen Schriften herausgegeben von E.Rolfes und K.Bormann. Hamburg, 1977.
Thomas von Aquin (drei Bände). I: Chronologie und Werkanalyse (1978). II: Philosophische Fragen (in Vorbereitungen). III: Philosophie und Praxis (in Vorbereitungen). Herausgegeben von K. Benrath. Darmstadt.
Göllner R., Görtz H.-J., Kienzier Kl. Einladung zum Glauben. Freiburg, 1979.
Weisheipl J. Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie. Graz, 1980.

- Doctor Communis (DC). Zwei Jahrgänge der Zeitschrift widmen sich dem Thema der Gottesbeweise bei Thomas: Jahrgang 1954: Sulle 'cinque vie' di S. Tommaso, Jahrgang 1965: De Deo in philosophia s. Thomae et in hodierna philosophia. *Quinque sunt viae* // Studi tomistici, 9 (Actes du Symposium. Rolduc 1979. ed. L. Eiders). Rom 1980.
- L'existence de Dieu (ed. par le Collège dominicaine de théologie à La Sarte-Huy). Tournai, 1963.

III. Отдельные исследования, статьи

- Allers R.* Anselm von Canterbury. Leben und Lehre. Werke. Wien, 1936.
- Antweiler A.* Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant. Trier, 1961.
- Baßler W.* Die Kritik des Thomas von Aquin am ontologischen Gottesbeweis. Köln, 1970.
- Beck H.* Der Gott der Weisen und Denker. Aschaffenburg, 1970.
- Bendiek J.* Zur logischen Struktur der Gottesbeweise // Franziskanische Studien. 1956. S. 1-38, 296-371.
- Brandenstein B.* v. Weg zur Gotteserkenntnis // Salzburger Jahrbuch für Philosophie (9). 1965.
- Brown P.* Infinite Causal Regression // Aquinas, Modern Studies Philosophy. Edited by A.Kenny. London, 1969. 214—236.
- Brugger W.* Summe einer philosophischen Gotteslehre. München, 1979.
- Bruyges M.* Exégèse de la «tertia via» de s. Thomas d'Aqu. // Revue de philosophie (N.S.3), 1932. 113-146.
- Chossat.* Dieu // Dict. Théol. Cathol.. t.IV. p. 1. c.942.
- Clark B.L.* Philosophical Arguments for God's Existence // Sophia, 1964. 3 ff.
- Copleston Fr.* St. Thomas Aquinas: Proofs of God's Existence. // A History of Philosophy. vol. 2: Mediaeval Philosophy. New York, 1962. S. 55 ff.
- Copleston Fr.* Aquinas. London, 1955.
- Gramer W.* Gottesbeweise und ihre Kritik. Frankfurt am Mein, 1967.
- Duquesne M.* De quinta via. La preuve de Dieu par le gouvernement des choses // DC, 1965. 71-92.
- Dyroff A.* Der ontologische Gottesbeweis des hl. Anselmus in der Scholastik. Münster, 1928.
- Fabro C.* Sviluppo. significato e valore della IV via // DC, 1954. 71-109.
- Fabro C.* Il fondamento metafisico della IV via // DC, 1965.49-70.
- Finili A.* Recent work on the Tertia via // Dominican Studies, 1954.
- Garrigou-Lagrange Fr.R.* Dieu, son existence et sa nature. Paris, 1950.
- Garrigou-Lagrange Fr.R.* La deuxième preuve de l'existence de Dieu // DC, 1954. 28— 40.
- Geny P.* A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu // Revue de philosophie, 1924. 575-601.
- Giaccon C.* Alcune osservazioni sulla III e IV via die S.Tommaso // DC, 1965.131-145.

- Gregoire F.* Essai d'une phénoménologie des preuves métaphysiques de Dieu (Questions concernant l'existentialisme). Louvain, 1955.
- Grunwald G.* Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter. Münster, 1907.
- Hemmerle Kl.* Fragen nach Gott // Die Botschaft von Gott. Herausgegeben von Kl.Hemmerle. Freiburg, 1974. S. 11-28.
- Herrlin O.* The Ontological Proof in Thomistic and Kantian Interpretation. Uppsala, 1950.
- Hinske N.* Teilhabe und Distanz als Grundvoraussetzung der Gottesbeweise des Thomas von Aquin // Philosophisches Jahrbuch, 75 1968. 279-293.
- Hirsch E. Chr.* Das Ende aller Gottesbeweise? Hamburg, 1975.
- Hirschberger J.* Die Gottesbeweise: Vergängliches — Unvergängliches // Denkender Glaube. Frankfurt am Main, 1966. 101-149.
- Huonder Qu.* Die Gottesbeweise. Geschichte und Schicksal. Stuttgart, 1968.
- degl'Innocenti V.* La validità della .tertia via' // DC, 1954. 41-70.
- Kenny A.* The Five Ways. London, 1969.
- Kremer K.* Gottesbeweise – ihre Problematik und Aufgabe. Ein Beitrag zum Grundlagenproblem der Theologie; Trierer Theol. Zeitschrift (82) 1973. 321-338.
- Ders.* (Hgg.). Metaphysik und Theologie (Einleitung. 1—11). Leiden (Brill), 1980.
- Lobkowitz N.* Wortmeldung (S. 241-256 Bemerkungen über Gottesbeweise). Graz (Styria), 1980.
- Lotz J.B.* De secunda via S. Thomae Aqu. // DC, 1965. 39-40.
- Lotz J.B.* Zur Struktur der religiösen Erfahrung (Festschr. Guardini). Würzburg, 1965. 205-226.
- Lotz J.B.* Zur Struktur des Gottesbeweises. Theol. und Philos. 56, 1981. 481-506.
- Manding B.O.* An Analysis of the quinque viae. Diss. Syracuse University (Typoskript) 1977.
- Maritain J.* Approaches to God. New York, 1954.
- Masi R.* De prima via S. Thomae // DC, 1965. 3-37.
- Mitterer A.* Der Bewegungssatz (omne quod movetur, ab alio movetur) nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart // Scholastik 1934. 372-399. 381-519.
- Moreau J.* Le Dieu des philosophes. Paris, 1969.
- Parente P.* La quinta via di s. Tommaso. Significato e valore // DC, 1954.110-130.
- Pattin A.* La structure de la Tertia via // DC, 1965. 253-258.
- Pegis A.C.* St. Anselm and the Argument of the «Proslogion» // Mediaeval Studies XXVIII. Toronto, 1966.
- Philippe M.D.* La troisième voie de s. Thomas // DC, 1965. 41-47.
- Planty-Bonjour J.-P.* Der Gottesbeweis aus den Seinsstufen // Philos. Jahrb. 69.1962.282-97.
- Rivetti-Barbò Fr.* La struttura logica della prima via per provare l'esistenza di Dio // Rivista di filosofia neoscolast, 1960. 241-317.
- Rolfes E.* Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles. Limburg, 1927.
- Salamucha J.* Dowód .ex motu' na istnienie boga. Analiza logiczna argumentacji sw. Tomasza z Akw // Collectanea Theologica 1934. 53-92. — Англ. пер.: The Proof ex motu for the Existence of God: Logical Analysis of St. Thomas' Arguments // Aquinas. London, 1969.175-213.

- Seidl H.* Die aristotelischen Quellen der Transzendentalien-Aufstellung bei Thomas von Aquin. De ver. 1.1 // Philosophisches Jahrbuch 80. 1973.166-171.
- Seidl H.* L'union mystique dans l'explication philosophique de Plotin // Revue Thomiste 85. 1985. 253-264.
- Seidl H.* Bemerkungen zur ‚quarta via‘ des Thomas von Aquin // Möglichkeit oder Unmöglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis heute (herausgegeben von Kl. Kremer). Leiden, 1985. 52-72.
- Schmucker J.* Die primären Quellen des Gottesglaubens. Freiburg, 1967.
- Siegmund G.* Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis. Neubegründung des teleologischen Gottesbeweises. Fulda, 1950.
- Siegmund G.* Der Kampf um Gott. Buxheim, 1976.
- Skoda Fr.* Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute. Freiburg, 1968.
- Söhngen G.* Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft // Mysterium Salutis I. Kap. IV. S. 907 ff.
- Stallmach J.* Zur Problematik der ‚tertia, via‘ der Gottesbeweise Thomas' von Aquin / *Miscellanea mediaev.* 1963. 380—385.
- Verweyen J.M.* Zur Logik der Gottesbeweise // Kant-Studien, 1918.302-327.
- Weischedel W.* Der Gott der Philosophen I und II. Darmstadt, 1972.
- Weisheipl J.* The Principle, omne quod movetur, ab alio movetur' // *Mediaeval Physics.* ISIS 1965. 26-45.
- Weite B.* Religionsphilosophie. Freiburg, 1978.
- Weite B.* Auf der Spur des Ewigen. Freiburg, 1965.
- Williams C.J.F.* Hic autem non est procedere in infinitum // *Mind*, 1960. 403-405.
- Winance E.* Le premier moteur // *DC*, 1954. 4—27.
- Wuchterl K.* Religion und Philosophie (UTB 1199). 1982.

Содержание

ВВЕДЕНИЕ	4
I. Краткий обзор доказательств бытия Бога у Фомы в обеих «Суммах»	4
II. Индуктивная форма доказательств бытия Бога у Фомы	6
III. Критика Фомой аргумента Ансельма	10
IV. Онтологический подход в доказательствах бытия Бога у Фомы	16
V. Относительно приравнивания метафизической первопричины к Богу	20
ФОМА АКВИНСКИЙ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА В «SUMMA CONTRA GENTILES» И «SUMMA THEOLOGIAE»	30
СУММА ПРОТИВ ЯЗЫЧНИКОВ Книга первая	32
Глава 10. О мнении говорящих: то, что Бог есть, не может быть доказано, поскольку это известно само по себе	32
Глава 11. Опровержение предыдущего мнения и разрешение предыдущих доводов	34
Глава 12. О мнении говорящих, что то, что Бог есть, не может быть доказано, но достигается только верой	38
Глава 13. Доводы к доказательству того, что Бог есть	42
Глава 15. Что Бог – вечен	58
СУММА ТЕОЛОГИИ Вопрос 2: О Боге (есть ли Бог?), – разделенный на три главы	62
Глава 1. Является ли само по себе известным то, что Бог есть	64
Глава 2. Доказуемо ли то, что Бог есть	68
Глава 3. Есть ли Бог?	70
КОММЕНТАРИЙ К СУММЕ ПРОТИВ ЯЗЫЧНИКОВ (I 10-13 И 15)	79
КОММЕНТАРИЙ К СУММЕ ТЕОЛОГИИ I 2, 1-3	96
Приложения	113
Библиография переводов и исследовательских трудов на русском языке	127
Библиография	132

Научное издание

Серия «Философская классика: новые переводы»

ФОМА АКВИНСКИЙ

Доказательства бытия Бога в «Сумме против язычников»
и «Сумме теологии»

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник: *Ю.А.Аношина*

Технические редакторы: *Ю.А.Аношина, Н.Б.Ларионова*

Корректурa переводчика

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 00.00.2000.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 4,28. Уч.-изд. л. 10,34. Тираж 500 экз. Заказ № 046.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Н.Б.Ларионова*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина, Н.Б.Ларионова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14