

Родион Валентинович Савинов

УДК 291.1

к. философ. н., ст. преп., Санкт-Петербургская
государственная академия ветеринарной медицины
(Черниговская ул., д. 5, Санкт-Петербург, Россия, 196084)
savrodion@yandex.ru

***ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ В РАННЕМ ПУРИТАНСТВЕ:
КРИТИКА МЕТАФИЗИКИ У УИЛЬЯМА ЭЙМСА***

В статье рассматривается содержание «Теологической диспутации против метафизики» Уильяма Эймса, одного из создателей пуританской теологии. Показано, что выступление Эймса против метафизики и линия его аргументации, во-первых, восходят к схоластическим дискуссиям о содержании *Corpus Aristotelicum*, во-вторых, укоренены в критическом отношении к светскому знанию, что было задано реформаторами (Мартинусом Лютером, Филиппом Меланхтоном и др.), в-третьих, составили момент в конфессиональной полемике с проектом католической «естественной теологии», представленной работами Франсиско Суареса, в-четвертых, обосновывают новое понимание человеческой активности, связанной, прежде всего, с практическим, а не созерцательным настроением, что отражает характерный для постреформационной культуры акцент на деятельном характере человеческой жизни.

Ключевые слова: Реформация, метафизики, теология, пуританство, дискуссии, раннее Новое время

RODION VALENTINOVICH SAVINOV

PhD in Philosophy, senior lecturer,
Saint-Petersburg State Academy of Veterinary Medicine
(Ulitsa Chernigovskaya, 5, St. Petersburg, Russia, 196084)
savrodion@yandex.ru

***PHILOSOPHY AND THEOLOGY IN EARLY PURITANISM:
WILLIAM AMES' CRITICISM OF METAPHYSIC***

The article discusses the content of the «Theological Disputation against Metaphysics» by William Ames, one of the creators of Puritan theology. It is shown that Ames' disputation against metaphysics and the line of his argumentation, firstly, goes back to the scholastic discussions about the content of Corpus Aristotelicum, and secondly, is rooted in the criticism of secular knowledge that was given by the Reformers (Martin Luther, Philipp Melanchthon and others). Besides, it was a moment in the confessional debate with the project of the Catholic «natural theology», presented by Suarez's treatises. At last, it substantiates a new understanding of human activity, associated primarily with the practical, rather than contemplating meaning of human life that reflects the characteristic of the Post-Reformation culture.

Keywords: Reformation, Metaphysics, Theology, Puritanism, Discussions, Early Modern

Уильям Эймс (Guillelmus Amesius, William Ames, 1576–1633) представляет собой одну из самых значительных по влиянию фигур в богословии первой половины XVII в., чье учение определило формирование пуританства, а теологические труды, писавшиеся им для своей ученой аудитории на латыни, в скором времени появлялись в английских переводах, хотя сам он с 1610 г. жил в изгнании в Голландии. Возможно, он был одним из вдохновителей идеи переселения пуритан в Новую Англию, инициировав этим активность будущих отцов-основателей, собственному его переселению туда помешала ранняя смерть¹. Его деятельность как исследователя была почти всеохватна — от логических оснований науки (*technometria*) до богословской полемики с католиками и арминианами. Исследователи главным образом обращают внимание на его теологические и, реже, на методологические работы², чаще всего, акцент делается именно на своеобразном понимании Эймсом веры как акта, связанного с волей и практикой и потому дезавуирующего рационалистическое понимание теологии³.

Вместе с тем интерес представляют также его философские работы, где он критикует сложившуюся к его времени схоластику Нового времени, сформированную под влиянием католического теолога Франсиско Суареса и распространенную не только в католической, но и в протестантской интеллектуальной среде. Этой задаче он посвятил «Теологическую диспутацию против метафизики» (1632), где подверг рассмотрению саму квалификацию метафизики в качестве науки и знания, актуального для богословия. Как выбор тематики диспутации, так и те решения, что были предложены Эймсом, определяясь его преподавательской практикой, вместе с тем отразили те процессы трансформации фунда-

¹ Биографические детали см.: Sprunger K. L. *The Learned Doctor William Ames: Dutch Backgrounds of English and American Puritanism*. Urbana, 1971. P. 3–160.

² См.: Vliet J., van. *Rise of the reformed system: The intellectual heritage of William Ames*. Milton Keynes, 2013.

³ Kristanto B. *Ames and His Contribution to Evangelical Theology // Evangelical Review of Theology*. 2015. Vol. 39. N 4. P. 348–353.

ментальных ориентиров, что происходили в интеллектуальной культуре раннего Нового времени.

Таким образом, анализ произведения Эймса необходимо предварить описанием того, как понималось место метафизики и в системе знания, и какие изменения ко времени жизни Эймса в этой топике произошли.

ДИСКУССИИ О СТАТУСЕ МЕТАФИЗИКИ В XVI В.

Развитие знания в период раннего Нового времени, в период переоценки средневекового наследия, протекало на фоне дискуссий о статусе философии. К концу Средневековья сложилось представление о том, что венцом перипатетической философии и репрезентирующего ее *Corpus Aristotelicum* является трактат «Метафизика». Независимо от того, рассматривалась ли эта работа как цельное выдержанное произведение или как мозаика текстов (споры эти, начавшись в поздней Античности, не прекратились и по сейчас), содержание трактата признавалось фундаментом и высшим выражением того, на что способна человеческая мысль в свете собственного естества (*lumen naturale*). Дискуссии вели к вопросу о том, что включает в себе такая наука, как метафизика, и в чем состоит ее предмет, если ее традиционный смысл — служить естественной теологией (*theologia naturalis*), которая подготавливает к теологии откровенной (*theologia revelata*) — не просто оказывался под сомнением, но отвергался и объявлялся неприемлемым с религиозной точки зрения.

Данный вопрос в рамках схоластики рассматривался как задача определить тот контекст, в котором следует рассматривать основные метафизические понятия, описывающие реальность — категории и трансценденции, а также их носитель — сущее. Поскольку в рамках *Corpus Aristotelicum* эти вопросы излагались в трех больших трактатах: «Введении» Порфирия, а также в «Категориях» и «Метафизике» Аристотеля, то одна группа комментаторов относила их к числу компетенции логики, а другая — метафизики. Достаточно абстрактный спор приобрел особую остроту в первой половине XVI в., в связи с дискуссиями между

ортодоксальными аристотеликами и аверроистами, в которой первые настаивали на логическом характере указанных трактатов, отводя метафизике значение пропедевтики к теологии, а вторые дезавуировали это мнение, делая метафизику в интерпретации Аверроэса центральным пунктом всякой системы знаний⁴. Наконец, влиятельную группу составляли также и гуманисты, значительная часть которых, будучи платониками, дезавуировали авторитет Аристотеля через критику комментаторской традиции (арабской и схоластической), что опиралась на переводы и не предполагала связи с оригинальным греческим текстом.

Дискуссии эти продолжались и в ходе Реформации, деятели которой, затрагивая фундаментальные аспекты культуры, не прошли мимо вопроса о статусе философии. Известно, что Лютер крайне критически относился к перипатетизму, считая Аристотеля и его комментаторов теми, из-за которых было затемнено истинное учение Христа⁵. Эта позиция инициировала формирование направления, что считало обращение к метафизическим проблемам избыточным как для теологии, так и для мирского знания, в чем все больше заявляло о себе наметившееся со второй половины XVI в. институциональное разделение философии и теологии. Метафизика оставалась «суею», что не имеет права претендовать на статус подлинной науки, что признавалось негласно (как у Филиппа Меланхтона, отказавшегося от комментариев к этому трактату Аристотеля⁶) или становилось основой для трактовки состава знания как такового (как у П. Рамуса и его последователей вроде А. Полана⁷). При разнице подходов лагеря рамистов и лагеря меланхтонианцев (между которыми в течение

⁴ См.: Савинов Р. В. Поздний аверроизм: институциональный базис философского дискурса // Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии. 2015. Т. 16. Вып. 4. С. 11–19.

⁵ См., напр.: Martin Luther. Opera latina. Varii argumenti ad Reformationis historiam imprimis pertinentia. Vol. 5. Francofurti ad M., 1868. P. 335–338.

⁶ Gunter Fr. Melanchthon and the Tradition of Neoplatonism // Religious Confessions and the Sciences in the Sixteenth Century / Ed. by J. Helm, A. Winkelmann. Leiden; Boston; Köln, 2001. P. 6.

⁷ См.: Hotson H. Commonplace Learning: Ramism and Its German Ramifications, 1543–1630. New York, 2007.

1580–1620 гг. шли активные методологические и теологические дискуссии, отчасти совпадавшие с линией разграничения лютеранства и кальвинизма) их объединяло дезавуирование «естественной мудрости» и стремление свести знание или к позитивным *disciplinae* (отдельные отрасли преимущественно прикладного характера), или к откровенной *theologia*, перед воротами которой естественный разум должен был умолкнуть.

С другой стороны, значительная часть интеллектуального сообщества продолжала придерживаться традиционных рамок интеллектуальной культуры, сохраняющей тем самым форму схоластики, которая продолжала рассматриваться как стандартная форма репрезентации образования и учености. Эти процессы характерным образом сопровождались усилением позиций схоластики в традиционных университетах и возвращением ее влияния в протестантском реформированном университете (где начинает доминировать т. н. *Schulmetaphysik*)⁸. В католическом мире эта тенденция достигла вершины в «Метафизических размышлениях» Франсиско Суареса (1597), в протестантском — в творчестве К. Тимплера, Б. Мейснера, И. Альштедта и Р. Гоклениуса, в творчестве которых метафизика стала центром учености, ибо, как отмечает католик Франсиско Суарес, «нельзя стать совершенным теологом, не заложив сначала прочного метафизического фундамента», ибо «божественная и сверхъестественная теология требует этой, человеческой и естественной, и нуждается в ней»⁹, поскольку, замечает в свою очередь протестант И. Альштедт, «метафизика — это мудрость первая в первенстве адекватности, совершенств и качеств»¹⁰.

⁸ См.: Шмонин Д. В. В тени Ренессанса: Вторая схоластика в Испании. СПб., 2006. С. 78–110; Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600. Cambridge, 1998. P. 818–837; Wundt M. Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts. Tübingen, 1939. S. 69–142.

⁹ Франсиско Суарес. Метафизические рассуждения. Т. I. Рассуждения I–V / Пер. с лат. Г. В. Вдовиной. М., 2009. С. 221.

¹⁰ Alsted J. H. Metaphysica, tribus libris tractate. Herborniae Nassoviorum, 1613. P. 13.

Таким образом, в 10-х гг. XVII в. сложились два типа понимания метафизики и, в этом контексте, знания в целом. С одной стороны, это ее негативная оценка, преимущественно распространенная в протестантской среде, и оценка позитивная, которой придерживались сторонники традиционного типа знания как в католической, так и в протестантской среде. Эпизодом дискуссии между этими позициями, направленным на критику самой оценки метафизики и как важнейшей части доступного человеку знания, стала работа Уильяма Эймса «Теологическая диспутация против метафизики», опубликованная в 1632 г. Будучи текстом, подготовленным в рамках практики диспутов на богословские темы для отстаивания и критики, данный текст представляет интерес как образец радикализации критического отношения к метафизике, существовавшего наряду с т. н. протестантской схоластикой и конкурировавшего с ней.

КРИТИКА МЕТАФИЗИКИ В «ДИСПУТАЦИИ» УИЛЬЯМА ЭЙМСА

Источником и основанием критики метафизики у Эймса является его понимание теологии, высказанное в трактате *Medulla theologica* (1628). Выводы философского характера у Эймса следуют из его теологии, структура которой, с его точки зрения, отражает универсальную структуру знания как такового и является его центром.

Начиная свою богословскую систему, Эймс определяет теологию как «учение жить по Богу» (*doctrina a Deo vivendi*), что трактуется им как «жить согласно воле Божьей, во славе Божьей, Богом внутренне направляясь»¹¹. А поскольку «жизнь — это духовный акт всецелого человека, который мы получаем от Бога, и действуем по Его воле, то она [жизнь] состоит в воле, стало быть, первый и собственный предмет теологии — это воля. Поскольку же эти жизнь и воля являются нашей наиболее совершенной активностью (*praxis nostra perfectissima*), то теология не имеет ничего общего

¹¹ Gvilielmus Amesius. *Medulla S.s. Theologiae in Fine Adjuncta Est Disputatio De Fidei Divinae Veritate*. Londini, 1629. P. 2.

с тем смыслом, что имеют прочие науки, если в отношении цели они имеют свою *eurghian*, то, прежде них, именно она в самом строгом смысле должна быть практической, а не спекулятивной»¹².

Оба начала теологии — вера (*fides*) и почитание (*observantia*) — утверждают практический характер теологии и основываются на свидетельстве Писания и Откровения¹³. И Эймс противопоставляет эти две инстанции двум другим формам деятельности человека — метафизике и этике. «Метафизика — это вера перипатетиков, а этика — их почитание. Обе они считаются науками, которые трактуют о высшем для человека благе. В отношении этики это вполне понятно. О метафизике же, которую называют теологией, так говорит Суарес в Рассужд. 1, разд. 5, п. 43: «Метафизика состоит в совершеннейшем действии человеческого блаженства. Это полное созерцание высшего блага и последней цели. Формально или элективно к такого рода науке относится созерцание божества»¹⁴. Эта не совсем точная парафраза из «Метафизических рассуждений»¹⁵ задает тон критике, которой Эймс подвергает философию и того, кто является для него ее наиболее значительным представителем — испанского иезуита Франсиско Суареса. Согласно Эймсу, не может быть никакой

¹² Gvilielmus Amesius. *Medulla S.s. Theologiae*. P. 3. Ср. толкование понятия *eurghia* (эффективность) в *Technometria* §7-15 (Guilielmus Amesius. *Philosophemata*. Lugduni Bat., 1643. P. 5-6).

¹³ Поскольку «вера — это упокоение сердца в Боге, т. е. в создателе жизни, или вечное спасение, благодаря которому мы от всякого зла освобождаемся и всяческому благу следуем... Вера обычно понимается как акт интеллекта, следующего предписанию, но к тому он должен быть подвигнут волей, направлен к принятию блага, так что вера должна быть описана как акт воли» (Gvilielmus Amesius. *Medulla S.s. Theologiae*. P. 4, ср.: p. 241). Также почитание понимается как «то, что установлено Богом для воли к Его славе» (Amesius G. *Medulla S.s. Theologiae*. P. 231), оно осуществляется как реализация добродетели (*virtus*), при этом, «для правильного образа действий нормой добродетели является откровенная воля Божья, ибо только воля обладает определенными правилами, которые относятся к управлению жизни» (Gvilielmus Amesius. *Medulla S.s. Theologiae*. P. 237).

¹⁴ Gvilielmus Amesius. *Medulla theologica*. Amstelodami, 1656. P. 21.

¹⁵ Ср. сказанное Суаресом: Франсиско Суарес. *Метафизические рассуждения*. Т. I. С. 716.

«естественной теологии» и богопознание является результатом откровения и следования человека за ним¹⁶.

Намеченная в «*Medulla theologica*» критика была развернута Эймсом в «Теологической диспутации против метафизики». Эта работа состоит из двадцати тезисов (19 позиций и вывод) и делится автором на две части: тезисы 1–7 определяют положение метафизики по отношению к теологии и прочим наукам, дезавуируя ее формальный статус наиболее совершенного знания, тезисы 8–19 посвящены краткому обзору метафизических проблем, показывая возможность редукции их к дискурсу других областей знания — логики, физики и теологии. В качестве вывода, который предлагается читателю, Эймс помещает цитаты из Рамуса и Бераальдо, где указывается бесплодность метафизики и несовместимость ее с христианским благочестием¹⁷.

Как в изложении, так и в порядке проблем Эймс следует за построением Суареса, при этом часто давая не цитату из его текста, а парафразу, где довольно ощутимо смещает акценты, или упрощая, или изменяя мысль испанского мыслителя, отчасти чтобы оправдать собственную позицию, отчасти чтобы сделать неприемлемой позицию оппонента. Например, полагая, что главные атрибуты сущего — истинность, единство и благодать — являются логическими предикатами, Эймс в ряде случаев (тез. 8 и 12) подчеркивает признаваемую Суаресом связь метафизики и логики, однако у Суареса она сугубо дополнительна к фундаментальной онтологической

¹⁶ Что было намного более радикальным тезисом, чем относительный познавательный оптимизм Рамуса, и даже чем позиция Жана Кальвина, который признавал возможность открыть бытие Бога из самого человека, напр., в «*Institutio Christianae religionis*» I.3 (см.: Жан Кальвин. Наставление в христианской вере / Пер. А. Д. Бакулова, Г. В. Вдовиной. Т. 1. М., 1997. С 39–42). Примечательно также, что мы не встретим у Эймса ссылок на известное место из трактата Цицерона «О природе богов» (кн. I), где указывается на всеобщность и естественность веры в божественное начало мира.

¹⁷ Если ссылка на точку зрения Рамуса является закономерной, то указание также и на Н. Бераальдо представляется ошибкой автора, поскольку приведенный текст не идентифицируется и, возможно, является парафразой критических высказываний его родственника гуманиста Ф. Бераальдо-старшего.

аналитике сущего как такового — в трактовке же Эймса позиция его оппонента превращается в противоречие самому себе, необъяснимое гипостазирование формальных определений, которые, кроме сущего тварного, также прилагаются к сущему нетварному, что, согласно Эймсу, является не просто заблуждением, но ересью (тез. 3–4). Автор, однако приводит рассуждение к выводу, что у метафизики вовсе нет права называться наукой, и здесь, как на ведущего авторитета, ссылается на Дунса Скота (тез. 7.1 и 7.7), который, действительно, высказывает ряд положений, весьма близких протестантскому пониманию теологии¹⁸, также внимание к Скоту определялось традиционной оппозицией томизма и скотизма, а Суарес, следуя авторитету ордена иезуитов, должен быть отстаивать именно томистские позиции¹⁹.

Фундаментальный принцип, который отстаивается Эймсом, состоит в единстве системы знаний, отчего, при ограниченности количества предметов исследования, не следует умножать количество наук, что их изучают (тез. 2, 7.2, 7.5, 15). Из огромного мира сущностей, описывавшегося схоластикой, Эймс оставляет лишь природу и Бога как сущностно противоположные инстанции реальности, а также прагматически понимаемую логику, задача которой во многом оказывается прикладной²⁰. Поэтому в действительности, можно говорить лишь о нескольких подлинных науках (*disciplinae*): логике, грамматике и риторике — как первоначальных — и математике, физике и теологии — как высших областях знания, причем, в силу

¹⁸ См.: Майоров Г. Г. Дунс Скот как метафизик // Бл. Иоанн Дунс Скот. Избранное. М., 2001. С. 41–42.

¹⁹ Шмонин Д. В. *Regulae professoribus*, или Как иезуиты учили философии // Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии. 2009. Т. 10, вып. 4. С. 95–96. Прямая и опосредованная рецепция традиционных схоластических авторитетов (на базе которых выстраивалась и оппозиционная протестантизму католическая схоластика, что создавало определенную общность проблем и языка в конфессиональных дискуссиях раннего Нового времени) — это отдельная проблема, пока недостаточно исследованная, лишь отчасти она проделана для Фомы Аквината, см.: *Aquinas Among the Protestants* / Ed. by M. Svensson, D. van Druenen. Oxford, 2017.

²⁰ Покровский Н. Е. Ранняя американская философия. Пуританизм. М., 1989. С. 106–107.

исключительного статуса теологии, они не могут ни сводиться к ней, ни подводить, ни обосновывать ее²¹.

Таким образом, будучи конфессионально ангажированной работой, трактат Уильяма Эймса отражает долгую историю полемики вокруг определения статуса метафизики и проблемы легитимации естественного знания в целом (ср. тез. 19). Ответ, который дал Эймс, не был характерен для того спектра решений, что разрабатывала континентальная традиция, но стал влиятелен в Новом Свете благодаря тому, что его ученики сделали духовными лидерами возникших в американских колониях Британии общин²².

Источники и литература

Жан Кальвин. Наставление в христианской вере / Пер. А. Д. Бакулова, Г. В. Вдовиной. Т. 1. — М.: Изд. РГГУ, 1997. — LV+582 с.

Майоров Г. Г. Дунс Скот как метафизик // Бл. Иоанн Дунс Скот. Избранное. — М.: Изд. францисканцев, 2001. С. 28–83.

Покровский Н. Е. Ранняя американская философия. Пуританизм. — М.: Высшая школа, 1989. — 246 с.

Савинов Р. В. Поздний аверроизм: институциональный базис философского дискурса // Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии. 2015. Т. 16. Вып. 4. С. 11–19.

Франсиско Суарес. Метафизические рассуждения. Т. I. Рассуждения I–V / Пер. с лат. Г. В. Вдовиной. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. — 776 с.

Шмонин Д. В. В тени Ренессанса: Вторая схоластика в Испании. — СПб.: Изд. СПбГУ, 2006. — 277 с.

Шмонин Д. В. *Regulae professoribus*, или Как иезуиты учили философии // Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии. 2009. Т. 10. Вып. 4. С. 84–99.

Aquinas Among the Protestants / Ed. by M. Svensson, D. van Drunen. — Oxford: Wiley-Blackwell, 2017. — 328 p.

Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600. — Cambridge: Cambridge University Press, 1998. — IX+1035 p.

²¹ Ср.: *Technometria*, § 93, 97–111 (Guilielmus Amesius. *Philosophemata*. P. 28–31).

²² Dyrness W. A. *Reformed Theology and Visual Culture: The Protestant Imagination from Calvin to Edwards*. New York, 2004. P. 149.

Dyrness W. A. *Reformed Theology and Visual Culture: The Protestant Imagination from Calvin to Edwards*. — New York: Cambridge University Press, 2004. — XV+342 p.

Guilielmus Amesius G. *Philosophemata*. — Lugduni Bat.: Justi Livii, 1649. — 231 p.

Gunter Fr. *Melanchthon and the Tradition of Neoplatonism // Religious Confessions and the Sciences in the Sixteenth Century / Ed. by J. Helm, A. Winkelmann*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. P. 3–18.

Gvilielmus Amesius. *Medulla S.s. Theologiæ in Fine Adjuncta Est Disputatio De Fidei Divinæ Veritate*. Editio Tertia Priori Longe Correctior. — Londini: Apud Robertum Allottum, 1629. — 469 p.

Gvilielmus Amesius. *Medulla theologica*. — Amstelodami: Apud Ioan-nem Iansonium, 1656. — 396 p.

Hotson H. *Commonplace Learning: Ramism and Its German Rami-fications, 1543–1630*. — New York: Oxford University Press, 2007. — XVI+333 p.

Johan-Henricus Alsted. *Metaphysica, tribus libris tractate*. — Herborn: Herborniae Nassoviorum, 1613. — 285 p.

Kristanto B. *Ames and His Contribution to Evangelical Theology // Evangelical Review of Theology*. 2015. Vol. 39. N 4. P. 343–355.

Martin Luther. *Opera latina. Varii argumenti ad Reformationis histo-riam imprimis pertinentia*. Vol. 5. — Francofurti ad M.: Heyder & Zimmer, 1868. — 521 p.

Sprunger K. L. *The Learned Doctor William Ames: Dutch Back-grounds of English and American Puritanism*. — Urbana: University of Illinois Press, 1971. — XI+289 p.

Vliet J., van. *Rise of the reformed system: The intellectual heritage of William Ames*. — Milton Keynes: Paternoster, 2013. — 260 p.

Wundt M. *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*. — Tübingen: Mohr, 1939. — XXVI+288 s.

REFERENCES

Cretzmann D. et al. (1998) *Cambridge History of Later Medieval Phi-losophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasti-cism, 1100–1600*, Cambridge: Cambridge University Press, ix+1035 p.

Dyrness W. A. (2004) *Reformed Theology and Visual Culture: The Prot-estant Imagination from Calvin to Edwards*, New York: Cambridge Univer-sity Press, XV+342 p.

Francisco Suarez, Vdovina G. (2009) *Metafizicheskie rassuzhdeniya [Metaphysical Disputations]*, vol. 1, Moscow: St. Thomas Institute of Phi-losophy, Theology and History, 776 p. (in Russian)

Guilielmus Amesius (1649) *Philosophemata*, Lugduni Bat.: Justi Livii, 231 p.

Gunter Fr. (2001) *Melanchthon and the Tradition of Neoplatonism, Religious Confessions and the Sciences in the Sixteenth Century* (Eds J. Helm, A. Winkelmann), Leiden; Boston; Köln: Brill, pp. 3–18.

Gvilielmus Amesius (1629) *Medulla S.s. Theologiae in Fine Adjuncta Est Disputatio De Fidei Divinae Veritate, Editio Tertia Priori Longe Correctior*, Londini: Apud Robertum Allottum, 469 p.

Gvilielmus Amesius (1656) *Medulla theologica*, Amstelodami: Apud Ioannem Iansonium, 396 p.

Hotson H. (2007) *Commonplace Learning: Ramism and Its German Ramifications, 1543–1630*, New York: Oxford University Press, XVI+333 p.

Jean Calvin, Bakulov A., Vdovina G. (1997) *Nastavlenie v hristianskoy vere* [Institution on Christian Religion], vol. 1, Moscow: PGGU Publ., LV+582 pp. (in Russian).

Johan-Henicus Alsted (1613) *Metaphysica, tribus libris tractate*, Herborn: Herborniae Nassoviorum, 285 p.

Kristanto B. (2015) Ames and His Contribution to Evangelical Theology, *Evangelical Review of Theology*, vol. 39, n. 4, pp. 343–355.

Mayorov G. (2001) Duns Skot kak metafizik [Duns Scotus as Metaphysician], *Bl. Ioann Duns Skot. Izbrannoe* [R. P. Ioannes Duns Scotus. Selected Works], Moscow: Franciscans Publ., pp. 28–83. (in Russian)

Martin Luther (1868) *Opera latina. Varii argumenti ad Reformationis historiam imprimis pertinentia*, vol. 5, Francofurti ad M.: Heyder & Zimmer, 521 p.

Pokrovsky N. E. (1989) *Rannyaya amerikanskaya filozofiya. Puritanizm* [Early American Philosophy. Puritanism], Moscow: Vysshaya shkola, 246 p. (in Russian)

Savinov R. V. (2015) *Pozdny averroizm: Institutsional'nyy bazis filosofskogo diskursa* [Late Averroism: Institutional basis of Philosophical discourse], *Vestnik Russkoy Khristianskoy Gumanitarnoy Akademii* [Review of Russian Christian Academy for Humanities], vol. 15, issue 4, pp. 11–19. (in Russian)

Shmonin D. V. (2009) *Regulae professoribus, ili kak iezuity uchili filozofii* [Regulae professoribus, or how Jesuits taught Philosophy], *Vestnik Vestnik Russkoy Khristianskoy Gumanitarnoy Akademii* [Review of Russian Christian Academy for Humanities], vol. 10, issue 4, pp. 84–99. (in Russian)

Shmonin D. V. (2006) *V teni Renessansa: Vtoraya skholastika v Ispanii* [In the Shadow of Renaissance: Second Scholasticism in Spain], Saint-Petersburg: SPbGU Publ., 277 p. (in Russian)

Sprunger K. L. (1971) *The Learned Doctor William Ames: Dutch Backgrounds of English and American Puritanism*, Urbana: University of Illinois Press, XI+289 p.

Svensson M., Drunen D., van (2017) *Aquinas Among the Protestants*, Oxford: Wiley-Blackwell, 328 p.

Vliet J., van (2013) *Rise of the reformed system: The intellectual heritage of William Ames*, Milton Keynes: Paternoster, 260 p.

Wundt M. (1939) *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen: Mohr, xxvi+288 p.

Уильям Эймс. ФИЛОСОФЕМЫ
 III. ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ДИСПУТАЦИЯ
 ПРОТИВ МЕТАФИЗИКИ (1632)²³

I. Весьма тяжела болезнь глаз, когда они создают несуществующие образы (*hallucinantur*), например, то, что единично, видят удвоенным или умноженным. Но еще более тяжка галлюцинация ума, глубоко ушедшего во всякие философемы и представляющего единое простое учение двойным, тройным, а то и семичастным как себе, так и другим.

II. Болезнь эта развита в одной науке (*disciplina*) — коли учение о *родах* и *видах* трактуется в рамках логики, как заведено у перипатетиков, — и она вызывает отвращение и тошноту у разумного читателя. Ведь самое порочное и недопустимое — это когда различные науки, которые не имеют разницы, она делает разными, и этой галлюцинацией полностью определяется и слагается *метафизика*.

III. Итак, имя *метафизика* носят некоторые ложные выдумки, поскольку среди тех священных тайн, что извлекаются из суждений о ее объекте, кои приводит и поясняет Суарес в *Рассужд. I*, полагается определенная предпосылка метафизиков: читателей хотят убедить, что она является естественной теологией, отличающейся от сверхъестественного откровения, переданного нам в Св. Писании, что неудивительно для языческих философов, но никоим образом не допустимо среди христиан, которые познают теологию во всех ее частях извлеченной из Писания²⁴.

IV. Если судить об этой теологии, то она учит на основании Аристотеля (отца метафизиков) и никак не может скрыть своих бесчестных преступлений, ведь она стремится к познанию не только людских дел, но и Провидения, и познанию Бога,

²³ Перевод выполнен по изд.: Guilielmi Amesii, magni theologi ac philosophi acutissimi, Philosophemata. Amstelodami, 1652. P. 85–97.

²⁴ См.: Франсиско Суарес. Метафизические рассуждения. Т. I. Рассуждения I–V / Пер. с лат. Г. В. Вдовиной. М., 2009. С. 228–290. Рассуждения 1–5 трактата Франсиско Суареса цитируются по этому изданию, прочие по электронному изданию: Francisco Suárez. Disputationes Metaphysicae. Digitalisierungsprojekt koordiniert von Prof. S. Castelle und Dr. M. Renemann // URL: <http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/> (дата обращения 21.10.2019).

см. 12 кн. *Метафизики*²⁵, требует естественной необходимости воления и деятельности, что признается самим Суаресом в *Рассужд. 30, разд. 16*²⁶, а еще отвергает истинную детерминацию всяких будущих контингентных событий (что признает тот же Суарес в *Рассужд. 19, разд. 10*²⁷), тем самым полностью отвергая религиозные основания²⁸. Такие нечестивые суждения, по большей части, кажутся привнесенными, ибо ряд великих мужей пришел в изначальную церковь из школы Платона (Иустин, Ориген, Августин и др.), но едва ли можно назвать хотя бы одного, кто прежде был знатоком перипатетической философии и впоследствии принял истину христианской веры. Верно сказанное однажды Меланктоном: «Не примет Христос на небесах аристотелевых доказательств»²⁹.

V. Но раз уж мы решили уделить ей внимание, следует рассмотреть, как метафизика может быть исправлена и ограничена христианством, однако для этого мы вынуждены приводить обоснование предпосылок против христианской теологии, насколько [метафизика] возносит себя, размышляя о Боге и божественных вещах, а после [показать ее] суетность, насколько в ней нет ничего, божественного или человеческого, что она могла бы назвать своим, или себе свойственным, или благодаря себе решенным.

²⁵ Как определяет содержание этой книги А. В. Кубицкий, «XII книга, представляющая собою отдельную раннюю (за исключением позже вставленной 8 главы) статью или доклад (ср. I книгу), распадается на две неравные части: в первой (главы 1–5) в крайне сжатом виде раскрывается общий характер и основные формы происходящих в чувственном мире изменений и указываются составные элементы сущностей, усматриваемых чувственным восприятием; вторая (главы 6–10) содержит учение о вечной неподвижной сущности — божественном разуме, выступающем в качестве первоисточника движения во вселенной» (Аристотель. *Метафизика* / Пер. и прим. А. В. Кубицкого. М.; Л., 1934. С. 334).

²⁶ DM. XXX.16.8–9, 17.

²⁷ DM. XIX.10.3–5.

²⁸ Ср. учение Жана Кальвина: *Institutio Christianae religionis* III.23.7 (о воле см.: Жан Кальвин. *Наставление в христианской вере* / Пер. А. Д. Бакулова, Г. В. Вдовиной. Т. 2. М., 1998. С. 409–410) и I.16.2 (о предопределении и контингентности, см.: Жан Кальвин. *Наставление в христианской вере*. Т. 1. М., 1997. С. 192).

²⁹ *Oratio pro Martino Luthero Theologo // Philip Melancthon. Opera quae supersunt omnia*. Vol. 1: *Epistolarum libri I–IV*. Halae Sax., 1834. Col. 519. Ср.: Col. 301.

VI. *Созерцание Бога* (говорит Суарес в *Рассужд. 1, разд. 5, п. 44* и *разд. 6, п. 32*) является собственным актом и высшей целью метафизики, в чем состоит естественное блаженство человека³⁰.

Но (1.) это ложное блаженство таково, что может равным образом состоять в ничтожестве отверженных и самого дьявола — ведь дьявол является лучшим метафизиком.

(2.) Если естественное блаженство человека составляет собственный акт метафизики, то метафизика приводит к совершенству природу человека, однако она не может исправить никакого повреждения [этой природы], возвеличивает естественные искажения и неустроенность, хотя и утверждает изначальную и всеобщую справедливость.

(3.) Если блаженное созерцание Бога является собственным актом метафизики, значит, метафизика является учением о духовной и вечной жизни, которая не отличается от христианской теологии ни по степени, ни по форме. Но все это как вместе, так и по отдельности нелепо.

VII. *Метафизика называют трактующей о Боге и божественных вещах, которые могут быть познаны в естественном свете; христианская же теология от этого уходит и познается из божественного откровения: та — теоретическая, а эта — практическая.*

Против этих ничтожных различий (*distinctiunculas*) мы имеем сказать следующее.

(1.) Это пустое общее определение метафизики, ибо этим утверждается, что она ничего не трактует абсолютно, но лишь в том или ином отношении, и тем же способом объясняет то, что трактуется где-то еще и абсолютно, или в том или ином отношении. Но действительный отличительный признак науки не может состоять в форме или способе рационального рассмотрения объекта. На это указывает Скот в прологе к дист.: «Наука, что не рассматривает свой предмет с точки зрения его

³⁰ Парафраз ДМ. I.5.43–45 и I.6.32. Ср. I.6.34: «Как указано в 10 кн. “Этики”, это блаженство положено в созерцании Бога и отдельных субстанций, и это созерцание является собственным актом и главной целью сей науки, значит, это стремление в высшей степени соответствует как природе, так и истинному разуму».

реальности, сама не реальна. Абсолютная и относительная [точка зрения] не образуют единого самостоятельного понятия, но лишь акцидентальное»³¹.

(2.) Ограничение, выраженное в словах *которые могут быть познаны в естественном свете*, означает уровень такого рода познания и может служить основанием учения не в большей степени, чем *которые могут быть познаны* ребенком, невежей, полоумным, ибо этот уровень не делится на больший или меньший. Логика естественная и логика искусственная — это не две разных логики, также как и любовь к странствиям и любовь к родине — не две разных любви.

(3.) В естественном свете никак нельзя познать Бога априорно, но лишь от [Его] действия или через аргументацию от одного атрибута к другому, хотя Суарес в *Рассужд. 30, разд. 1*, признает первый из этих способов, но если метафизик — это не теолог, то лишь метафизически, а не теологически говорят Давид: *Небеса проповедуют славу Божию* (Пс. 18.1) и ап. Павел: *Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы* (Рим. 1:20)³². Второй же способ [рассуждения], отходящий от теологии, принимают метафизики, которые противоречат теологам в применении разума, так что эти науки из всех как огонь и вода.

(4.) Откровение — это что-то вроде действующей причины священной теологии, но не ее специфицирующее формальное понятие, сущностно отличающее ее от других наук. Ведь если Бог кому-нибудь вне обычного порядка откроет математику или хоть самую метафизику, тот не сможет сам ее раскрыть и передать другим, но лишь уверится в том, что и так приобретает естественным разумом. Моральный закон Божий был открыт через Моисея и непосредственно согласен с тем, что в людских сердцах, как говорится в Рим. 2:15. *Вечная власть и божественность Бога*, манифестированная Богом людям (Рим. 1:19–20) или открытая через людей, — одна и та же, так что для нее требуется одна и та же наука.

³¹ Scotus. Prologus ad I Sent. Qu. 2 later., n. 11 (Scotus. Opera Omnia / Ed. L. Wadding. Lugduni, 1639. T. 5/1. P. 82).

³² См.: DM. XXX.1.1 и 5.

(5.) Нет ничего истинного и достоверного в знании о Боге и божественных вещах из естественного света, ибо оно не познается из божественного откровения, и в собственном смысле это должно трактоваться в рамках святой теологии, *ибо в соответствии с совершенством знания* (полагает Суарес в Рассужд. 1) *рассматривает свой предмет целостно и полностью*³³. Нет же никакой нужды, чтобы о божественном трактовалось в других науках, как нет нужды в том, чтобы без нужды умножать философии, или сущности, или науки.

(6.) Из этого может следовать, что метафизика показывает себя скорее воображающей наукой, чем созерцающей. Ведь нет никакой истины в науке, что не стремится к тому, чтобы знание управляло некоей практикой (praxi)³⁴.

(7.) Нечто, что можно познать о Боге, направляет человека к правильному почитанию Бога. Сам апостол подтверждает: естественное познание Бога возможно через то действие, что приписывают себе метафизики, будто присваивая и оставляя себе. *Ибо, когда они, познав Бога, не прославили [Его], как Бога, или не возблагодарили; но осуетились в помышлениях своих, и омрачено неразумное сердце их* (Рим. 1: 21). Но достойно всякого одобрения то, что предлагает Скот в прологе ранее цитированного места: «О Боге не может быть никакой спекулятивной науки, необходимо же полное сообразование ее понятий с практикой»³⁵. И вот главная причина, по которой метафизики — это люди, что совершенно непочтительны в своей болтовне о Боге и божественных вещах — ведь их занятия никак не связаны с практикой. А практическая теология (как говорит Гильом Парижский) предписывает «не только оберегать себя от того, чтобы мы не говорили какой-либо лжи и чувствовали благодарность Богу, но также с боязнью и опаской внимательно и пристрастно рассматривали те речи, что мы

³³ DM. I.5.43–45 (См.: Франсиско Суарес. Метафизические рассуждения. С. 716–717).

³⁴ Ср.: суждение Жана Кальвина в *Institutio Christianae religionis* I.5.12 (Жан Кальвин. Наставление в христианской вере. С. 59).

³⁵ Scotus. Prologus ad I Sent. Qu. 4, n. 32 (Scotus. Opera Omnia / Ed. L. Wadding. Lugduni, 1639. T. 5/1. P. 150).

говорим о Том, Кто не имеет образа и не подвержен никакой ошибке»³⁶.

ИТАК, НЫНЕ ТЕОЛОГИЯ МЕТАФИЗИКУ ПОВЕРГЛА,
ДАЛЕЕ В НЕСКОЛЬКИХ ГЛАВАХ КРАТКО
ПОКАЖЕМ ЕЕ СУЕТНОСТЬ

VIII. *О сущем говорят прежде всего как о сущем реальном. Сущее же берется как причастие и тогда означает нечто, актуально существующее, или как существительное и тогда означает сущность вещи. Суарес в Рассужд. 2*³⁷.

Этими словами патриарха тех из новых мыслителей (neotegisogum), что относятся к данной школе (sectae), ясно показано, что данное учение о сущем как сущем относится к науке, что в целом объясняет, каковы его природа, сущность и определения, т. е. к логике. И не случайно Суарес предваряет первое рассуждение словами: Метафизика имеет особую связь с диалектикой³⁸.

IX. *Существуют три свойства или атрибута сущего* (говорит Суарес в *Рассужд. 3*): *единство, истина и благо*³⁹.

И в этом нет ничего истинного, ибо можно выдумать и другие равноценные атрибуты всякого сущего, как-то: протяженное, пространственное, возможное, отличное, сопоставимое, предшествующее, последующее и т. д., но они будут относиться не к метафизике, а к логике, что будет показано далее.

³⁶ Источник не идентифицируется.

³⁷ DM.II.4.3 (См.: Франсиско Суарес. Метафизические рассуждения. С. 356–359). Ср.: DM. IV.8.4: «Здесь мы говорим о разделении только того сущего, которое выше назвали собственным объектом метафизики; но таковым будет только реальное сущее, а не то сущее, которое абстрагируется от сущего реального и ментального» (Франсиско Суарес. Метафизические рассуждения. С. 492).

³⁸ Суарес, напротив, пишет следующее (DM. Proem.): «Мы будем по возможности отсекать, как постороннее этой доктрине, все то, что принадлежит к ведению чистой философии или диалектики (и что многословно описывают другие авторы-метафизики)» (Франсиско Суарес. Метафизические рассуждения. С. 225).

³⁹ DM.III.1.10: «В самом деле, в абсолютном смысле истинно, что сущее является единым, благим и т. д.» (Франсиско Суарес. Метафизические рассуждения. С. 404).

Х. Постоянно говорятся разные тонкости о его трансцендентальных атрибутах, которые подводят под себя всякое основание (*ratione*). *Ведь единое не противопоставляют его противоположности — многому, и истинное — ложному, и благое — злему.* Как говорит Суарес в *Рассужд. 4*, *единое, что полагает отрицание многого или множества, в этом смысле не входит в формальное понятие трансцендентального единого.* И в *Рассужд. 9: В вещах вне интеллекта нет в собственном или строгом смысле ложного.* И в *Рассужд. 11, п. 20: Благо и зло согласно общему основанию не имеют совершенной и полной противоположности*⁴⁰.

XI. Однако сами они учат, что сущее едино, имеет определенную, достоверную и неделимую сущность, связанную с сущим только силой сущности через прибавление отрицания (*Рассужд. 4, разд. 3, п. 8 и Рассужд. 5, разд. 1, п. 4*)⁴¹. Но это основание достоверности и определенности сущности — не что иное, как ее определение, следовательно, единство как трансценденталия подлежит скорее логическому [чем метафизическому] рассмотрению. И сколько бы ни разъясняли определение единства, ее начало (как и определение) все равно будет братья от существования и сущности конститутивной причины. Это обстоятельно замечено в «Логике» П. Рамуса, гл. 10, в конце: Все модусы единства следует

⁴⁰ Эймс вновь упрощает довольно сложную мысль Суареса о том, что существуют оппозиции логические, которые мало применимы для трансценденталий, ибо они описывают самое сущее, противоположно которому — ничто, т. е. отсутствие всяких свойств. См.: Шмонин Д. В. В тени Ресессанса: Вторая схоластика в Испании. СПб., 2006. С. 186–188.

(1) DM.IV.1.15 (Франсиско Суарес. Метафизические рассуждения. С. 440–441). (2) DM. IX.1.6: «В вещах вне интеллекта нет собственно и строго ложности, но ложными называются вещи метафорически и по внешнему наименованию. Доказывается тем, что истина, также как и ложность, берутся от интеллекта через операцию, которая может рассматривать вещи, как сказано выше, или в отношении к интеллекту спекулятивному, или к практическому. Самая же эта операция может быть действительным согласием или несогласием, или потенциальным. Оба они могут рассматриваться или в отношении к интеллекту божественному, или тварному. Но ни один из этих вариантов не приписывает вещам самой ложности». (3) XI.1.20 (благо и зло могут не противопоставляться, ибо они способны совмещаться в одном носителе).

⁴¹ См.: Франсиско Суарес. Метафизические размышления. С. 463, 515.

привести к категории согласованных аргументов и к простым истокам, а модусы различий — к категории несогласованных⁴².

ХII. *Всякая истина относится к логической сигнификации, красноречиво говорит Суарес в Рассужд. 8⁴³. А истина познания находится в суждении. Истину же в сущем или трансцендентальную можно объяснить с помощью или согласования, или действительного согласия с суждением или познающим интеллектом, так что сколько бы та или иная вещь не порождала истину своего восприятия в согласии с отношением к интеллекту, названа истинной она будет от истины познания, от сигнификации свойства какого-нибудь реального сущего, что, по общему мнению, состоит в сообразовании вещи и интеллекта, или интеллекта к вещи, или вещи к интеллекту⁴⁴.*

Из всего этого ясно следует (и это подтверждает Контарини в 3 кн. «Первой философии»⁴⁵), что всякая истина в собственном смысле слова состоит в интеллектуальном соединении и разделении, т. е., в аксиоматическом утверждении или отрицании, что всеми относится к логике. И Суарес в *Рассужд. 10, разд. 1, п. 19* отмечает: *Условием истины в большей степени является следование или взаимосвязь объекта и интеллекта, чем их конституция⁴⁶*, что было бы не так, будь вещь истинна сама по себе, прежде суждения интеллекта.

⁴² Источник не идентифицируется. Ср.: Francisco Suarez. DM.VII, proem.

⁴³ Этого Суарес нигде утверждает, напротив, разводит понятие истины в суждениях (логическая истина) и в экстраментальной реальности (трансцендентальная истина).

⁴⁴ В действительности Суарес формирует сложную концепцию истины, включающую как объективные, так и когнитивные моменты. Как он отмечает во введении к соответствующему Рассуждению, «первая форма истины усматривается в словах и письменах, или в тех понятиях, которые нельзя назвать предельными. Вторая — в интеллекте, познающем вещь, или в познании и осмыслении самих вещей. Третья же — в самих вещах, которые от нее называются истинными. Первая точка зрения на истину характерна для диалектики, вторая — для физики, которая рассматривает вопросы о душе и ее функциях, третья же характерна для той науки, что трактует о сущем как сущем и о свойствах сущего» (DM.VIII, proem.).

⁴⁵ Contarini G. *Primae philosophiae compendium*. Parisiis, 1556. Fol. 37r-v.

⁴⁶ В этом месте Суарес отмечает, что «поскольку истина не добавляет к сущему согласованности с интеллектом, то и благо не добавляет ника-

XIII. *Благо, взятое абсолютно* (говорит Суарес в *Рассужд. 10*), *это не что иное, как совершенство, как самое сущее. Благо чего-то или связанное с чем-то — это свойство сущего. Из чего следует* (добавляет Суарес там же, *разд. 2*), *что благо является важнейшим свойством целевой причины и основанием цели*⁴⁷.

Нельзя сказать более ясно, что понятие блага следует разъяснять в логике.

XIV. Выходит, о сущем как сущем и о том, что называется свойствами сущего, метафизика ничего не имеет сказать, не может исследовать никаких вещей и их специфических свойств, на чем основаны все прочие науки, так что ничего верного и правильного нет в метафизических определениях, данных Суаресом в *Рассужд. 1, разд. 2, п. 2*⁴⁸, ведь те, кто следуют за Суаресом и желают рассматривать сущее метафизически, берут его не всецелым, но лишь совершенно потенциальным, что включает некоторые низшие модусы и свойства низших видов вещей, но отнюдь не все — это полагается против того определения, что предлагается Суаресом в *Рассужд. 1, разд. 2, п. 14*⁴⁹, потому, согласно принципам, из которых низшие понятия трактуются, а другие должны трактоваться, в метафизике ничего нельзя сказать в целом о таких общих понятиях, как живое, мыслящее, познаваемое и т. д.

XV. Понятие причины, ее виды и модусы в полноте обсуждаются именно в логике, хотя и приписываются метафизике. Однако не может быть основания для того, чтобы один и тот же предмет со своими определениями, распределениями и объяснением свойств трактовался в двух или многих науках.

кой сообразности со стремлением». Смысл суждения Суареса, таким образом, прямо противоположен тому, что хочет обозначить Эймс.

⁴⁷ Парафраза ДМ. X.1.17 (где Суарес отмечает: «Благо в абсолютном смысле — это не что иное, как само сущее, от которого вещь называется благой и совершенной по своей природе, если эти свойства соединены в ее сущности, например, человек называется морально благом, если имеет моральные добродетели или совершенства, которые не являются чем-то вроде форм или сущностей, хотя Бог и называется в высшей степени благом и совершенным по своей сущности, но это ни с чем иным не сравнимо, и ничто иное — с этим») и X.2.35 (связь блага и причины Суарес отмечает в суждении Дионисия Ареопагита).

⁴⁸ См.: Франсиско Суарес. Метафизические размышления. С. 256.

⁴⁹ См.: Франсиско Суарес. Метафизические размышления. С. 268.

Что же касается причины, то о ней говорится во всех науках. Не знаю о том, чтобы логик отрицал отношение и связь причины со своим действием. А вот Суарес в *Рассужд.* 47, разд. 3 отрицает, что причинение или причинность и ее влияние, составляющее основание для категории отношения, имеют реальное различие⁵⁰.

XVI. Понятие конечного сущего ясно из своего определения, а вот совершенство бесконечного сущего, в превосходном виде содержащего в себе все конечное (так трактует это определение Суарес в *Рассужд.* 28, разд. 1, п. 11 и 18), провозглашает одна теология.

XVII. Сущность и существование тварного сущего в общем и абстрактном смысле совершенно удовлетворительно объясняет логика в учении о причинах.

XVIII. О суппозите в божественной природе из естественных принципов ничего нельзя сказать, как заявляет Суарес в *Рассужд.* 34, разд. 1⁵¹. В тварной природе учение о суппозите или образе рассматривается в той же науке, что и учение об интеллектуальной природе и разумной душе, а это исследование Суарес в *Рассужд.* 1, разд. 2, п. 18 переносит в физику⁵².

XIX. Тварное сущее перипатетики подразделяют на десять родов или категорий, в которых больше случайного, чем разумного, и об этих категориях философы давно спорят, рассматривать ли их в логике или в метафизике, или в обеих сразу. Но решение кажется простым и общим: одна и та же вещь не может быть частью различных целостностей, и сии десять различных глав не относятся ни к одной науке, но тварная субстанция, рассматриваемая абсолютно, соединенная с категорией собственного качества, является предметом физического исследования, количество — это собственный объект матезиса (*mateseos*), отношение относится к логической аргументации, действие с результатом, свойство и положение — к [логическому] субъекту (*subjectum*), а место, время и обладание — к логическим предикатам.

⁵⁰ DM.XLVII.3.4–5.

⁵¹ DM.XXXIV.1.12.

⁵² Точнее, DM.I.2.19–20 (Франсиско Суарес. Метафизические размышления. С. 272).

Выпуск VIII

[XX]. *Стало быть*. Вернем комментарий к тому, кто говорит, что «τὰ μετὰ τὰ φυσικά не имеет ничего примечательного для изучения и исследования (как утверждает Плутарх в “Александре”) <...> Я утверждаю, что теология, которой Аристотель учит в “Метафизике”, должна быть презираема и избегаема как нечестие и пуще всякого нечестия. Считаю, что эта мерзость неисцелима в христианских учениках, покуда в писаниях учащихся не будет чистой теологии, а “Метафизика” Аристотеля не будет осуждена христианской религией», — так говорит Петр Рамус в предисловии к «Школе метафизики»⁵³. К этому мы присоединим суждение Николо Беральдо, 1516 г.: «Те, кто прошел софистические глупости и произвольные хитросплетения, воспринимают не сами вещи, но ложные и призрачные образы вещей, постоянно ошибаются и окончательно (как говорится) сбились с пути. Ведь они развивали этими тонкими и запутанными хитростями не талант учеников, но истощают ум всеми этими пороками, а к познанию благочестия никак не прилежны»⁵⁴.

⁵³ Ramus P. Scholarum metaphysicarum libri 14: In totidem metaphysicos libros Aristotelis. Francofurti, 1583. P. 5, 8.

⁵⁴ Источник не идентифицируется.