

## Франсиско Суарес о речи ангелов



**Франсиско Суарес**  
**Франсиско Суарес**  
**о речи ангелов**

Серия «Христианская мысль.

Тексты и исследования.

Библиотека журнала «Символ»»

*Текст предоставлен правообладателем*

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=9243407](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=9243407)*

*Франсиско Суарес о речи ангелов/ Под редакцией и в переводе Г.  
Вдовиной: Институт философии, теологии и истории св. Фомы;*

*Москва; 2017*

*ISBN 978-5-9907661-6-7*

**Аннотация**

В русском переводе представлен трактат Франсиско Суареса (1548-1617) о речи ангелов, составляющий часть более обширного труда «Об ангелах». В трактате рассматриваются различные гипотезы о способах коммуникации творений, свободных от ограничений материальности и телесности, и предлагается собственная суаресовская интерпретация ангельской речи.

# Содержание

Предисловие	4
Франсиско Суарес	6
Книга II, глава XXVI	6
Конец ознакомительного фрагмента.	33

# Франсиско Суарес о речи ангелов Под редакцией и в переводе Г. Вдовиной

## Предисловие

В настоящем номере «Библиотеки журнала *Символ*» публикуется перевод трактата Франсиско Суареса о речи ангелов. Франсиско Суарес (1548–1617) – один из самых известных и влиятельных теологов и философов Общества Иисуса конца XVI-начала XVII вв., автор таких прославленных трудов, как «Метафизические рассуждения» (1597), «О законах и Боге Законодателе» (1612), «О душе» (1621) и множества других. В 1740–1751 гг. в Венеции вышло в свет первое полное собрание сочинений Суареса в двадцати трех томах; за ним последовало издание Vivés 1856–1861 гг, в котором воспроизводится текст венецианского издания и добавлены два тома указателей. С начала XX в. тексты Франсиско Суареса, прежде всего философские сочинения, интенсивно изучаются и переводятся на современные языки. Однако трактат об ангелах, впервые опубликованный в 1620 г., срав-

нительно недавно привлек внимание исследователей. Тема ангельской речи рассматривается в нем в рамках своеобразного «трактата в трактате»; это главы XXVI–XXVIII книги II. В поздней схоластике рассмотрение ангельской речи, то есть речи, не связанной ограничениями телесности, позволяло исследовать и понять природу речи в чистом виде, выявить ее сущностные черты в идеальных условиях. Поэтому публикуемый текст, безусловно, обладает не только богословской, но и высокой философской ценностью. Данный перевод является первым переводом трактата Суареса на новый европейский язык.

В качестве приложения к переводу публикуется статья Михаэля Эрнста, доктора теологии, профессора Зальцбургского университета: «Ангелы в православной религиозной практике и в искусстве». В соседстве этих текстов наглядно являет себя различие в трактовке темы ангелов в двух великих традициях христианства.

# Франсиско Суарес

## Об ангелах<sup>1</sup>

### Книга II, глава XXVI

## Являют ли одни ангелы другим свои внутренние понятия или стремления посредством чувственных или духовных знаков

1. *Очевидно, что один ангел может являть свои понятия другому.* – Вопрос о речи ангелов, весьма отличный от предыдущего<sup>2</sup>, рассматривал св. Фома в ч. 1 [«Суммы теологии»], вопр. 107. А так как весьма серьезное затруднение, истекающее из сказанного выше<sup>3</sup>, не может быть разре-

---

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию: R.P. Francisci Suárez Opera omnia. Tomus secundus. Parisiis, apud Ludovicum Vivès, 1856. De angelis, lib. II, cap. XXVI–XVIII. P. 234–281, и в сомнительных местах сверялся по первому изданию: Suárez, Francisco. De Angelis. Lugduni, 1620. Набранные курсивом заголовки параграфов добавлены издателями Суареса, начиная с первого издания 1620 г.

<sup>2</sup> Т. е. от вопроса об ангельском мышлении и познании, которому посвящены предыдущие главы книги II «Трактата об ангелах».

<sup>3</sup> Речь идет о вопросе, который рассматривался в предыдущей главе: могут ли акты мышления и воли одного ангела быть скрытыми от других. Затруднение

шено без рассмотрения этого пункта, мы посчитали необходимым добавить здесь все то, что касается речи; остальное же, что связано с иллюминацией, оставили до книги четвертой. И, во-первых, мы считаем не менее достоверным, что один ангел может познавать мысли другого, если тот на это согласен и этого желает, чем достоверно то, что он не может этого сделать, если тот этого не желает. Ибо если сокрытость этих актов подобает ангельской природе, как было сказано выше, то столь же необходимо, чтобы они могли познаваться хотя бы с согласия ангела, к которому принадлежат эти акты. Ведь в противном случае для ангелов были бы невозможны социальная жизнь, порядок и правление, что противоречит совершенству и состоянию разумной природы, а также, как мы увидим, идет вразрез с Писанием.

2. Очевидно также, что фактически один ангел являет свои понятия другому, то есть существует ангельская речь. – Говоря между собой, ангелы не нуждаются в принятии тела. – Во-вторых, несомненно, что у ангелов есть речь, посредством которой они являют свои понятия и акты друг другу. Так учит св. Фома... и все теологи в комментариях к

---

проистекает здесь из того, что онтологический тезис об ангелах как чисто духовных существах, чье познание не сковано косностью и непрозрачностью материи, а потому, казалось бы, способных беспрепятственно читать мысли друг друга, вступает в противоречие с тезисом о свободе ангелов как разумных и совершенных творений, достоинство коих подразумевает добровольность их взаимной открытости.

книге 2 «Сентенций», дист. 11. А основанием для этого служат слова Павла, 1 Кор 13, 1, где сказано: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими...». Этим предполагается, что у ангелов существует речь, что отмечают в комментариях к этому месту Златоуст, Беседа 32, Амвросий, Феодорит, Икумений, Ансельм и св. Фома, а также Проспер в Послании к Деметриаде. Ибо даже если Павел хотел использовать гиперболу для обозначения совершеннейшего языка, гипербола была бы неуместной, если бы он не допускал, что у ангелов существует более совершенная разновидность языка, а именно, духовная и интеллектуальная, как заметил Феофилакт. Наконец, и в других местах Писания часто говорится, что ангелы беседуют между собой: в книге Захарии, 2 и 3, Откр. 7 и 9. И хотя ангелы предстают в Писании говорящими в воспринятых телах, чтобы их могли слышать люди, тем не менее, предполагается, что они говорят между собой. Причем нельзя думать, будто они нуждаются в этих телах для беседы между собой, ибо по природе они не имеют тел. И Иуда в своем Послании говорит, что Архангел Михаил спорил с диаволом, а для этого не было нужды принимать тела. Так же считает Дамаскин, кн. 2, гл. 3 [«Точного изложения православной веры»], замечая, что ангелы духовным способом сообщают друг другу свои помыслы и советы. То же самое подразумевают Василий и Григорий, цитируемые чуть ниже. И то же имеют в виду Дионисий и прочие Отцы, говоря, что у ангелов имеются чины высшие и низшие, так что

низшие научаются от высших и подчиняются им. Подробнее об этом повествует Дионисий в трактате «О небесной иерархии», как было сказано выше и как скажем ниже, в книгах 4 и 6; а также говорится в приведенном месте из книги Захарии, 2, и подтверждается у Исидора, кн. 1 «Сентенций», гл. 10, § Среди ангелов: здесь не только добрые, но и злые ангелы соблюдают между собою порядок. Более того, злые порой учатся у добрых, о чем сказано в § Ангелы в Слове: некоторые бесы через откровение научаются от святых ангелов. Так же считает Августин, кн. «О дивинации бесов», гл. 5 и 6. И последнее соображение: ангел не знает ментальных актов другого ангела, пока тот сохраняет их сокрытыми, но может их узнать, если тот пожелает. Следовательно, тот, другой, должен иметь возможность их открыть, и такое откровение называется речью.

3. Между речением одного ангела и слушанием другого существует доктринальная связь. – Утвердительное суждение о чувственных знаках. – Каким образом некоторые объясняют чувственные знаки, и их опровержение. – После всего сказанного встает вопрос о том, что представляет собой эта речь со стороны говорящего. А так как всякому речению, чтобы оно могло быть плодотворным, соответствуют слушание и понимание, то необходимо показать, как именно один ангел слышит другого и каким образом приобретает возможность его понять, коей не имел ранее; а также как именно

он к этому побуждается и подталкивается. Теологи считают этот вопрос весьма темным; поэтому мнения у них разделились. При изложении и рассмотрении этих мнений в надлежащем порядке я исхожу из того, что способ, каким один ангел может явить другому свое понятие, можно истолковать двояко. Первый способ: явить понятие только в свидетельстве говорящего – так, чтобы слушающий ангел не усматривал ни высказываемой вещи, ни понятия говорящего в интуитивном и ясном усмотрении, но только в слове и свидетельстве говорящего. Второй способ: речь такова, что она ясно являет в себе акт говорящего сам по себе. В этой главе мы скажем о первом способе, а в следующей – о втором. Итак, первому способу следовали некоторые теологи, которые утверждали, что ангелы говорят между собой при помощи неких знаков, посредством которых они являют друг другу свои понятия так же, как мы выражаем свои посредством устных слов. При этом некоторые утверждали, что эти знаки чувственны и формируются ангелами в некоем теле, подобно тому, как мы образуем звучания в воздухе и письменные знаки на бумаге. Такое мнение излагает Дуранд в комментарии к книге 2 «Сентенций», дист. 11, вопр. 2, и Гервей, вопр. 1, различая два способа образования чувственных знаков. Первый состоит в том, что это фигуры, образуемые на небе и обладающие у ангелов особым значением. Такое мнение отвергается у Дуранда в пункте 7 как легковесное, ибо и фигур таких на небе не образуется, и значение их нель-

зя истолковать ни как значение по природе, ни как значение по установлению. И все, что мы скажем далее против других способов, тем более опровергнет эту точку зрения.

4. *Объяснение, предлагаемое другими.* – *Первое опровержение.* – Другой способ излагается в пункте 12, а именно: эти знаки суть либо чувственные звуки, образуемые в воздухе наподобие устных слов, либо кивки и прочие знаки, подаваемые посредством воспринятых тел, наподобие того, как и люди разговаривают между собой. И такой способ, доказывает Дуранд, – единственный, если говорить о речи в строгом смысле. Но хотя ангелы могут говорить так между собой, в подтверждение чему мы приводили ссылки на Писание, однако, вообще говоря, невероятно приписывать им такой способ речи как необходимый или им соприсродный, на что правильно указывает Бонавентура в комментарии к книге 2 «Сентенций», дист. 10, арт. 3, вопр. 1. И объясняется это, во-первых, тем, что взаимная коммуникация между ангелами естественна и в рамках присущей им ступени бытия необходима; следовательно, и речь для них столь же естественна и необходима. Но ангельская природа, со всеми ее естественными свойствами и необходимая на своей ступени бытия, независима от тел; стало быть, и речь между ангелами должна быть возможной даже при несуществовании тел. Следовательно, такой<sup>4</sup> способ речи для них акциден-

---

<sup>4</sup> Т. е. телесный.

лен и принимается ими как бы извне. Следовательно, помимо него, следует указать для ангелов способ речи, присущий им самим по себе и соответствующий духовной природе. Но, прежде всего, звуки или кивки обладают значением только по установлению, в силу конвенции или привычки, принятой у людей, которую ангелы используют и которой подражают. Однако взялся бы кто-нибудь утверждать, что речь ангелов зависит от человеческого установления или обыкновения?

**5. Второе опровержение.** – Во-вторых, я считаю, что даже если ангелы ради людей и говорят между собой в воспринятых телах, эти чувственные знаки не способны производить изменения в интеллекте слушающего ангела так, как устные слова производят изменения в умах людей. И причина этого в том, что у ангелов нет фантазм и нет естественной связи чувств с интеллектом, чтобы через них чувственное изменение достигало интеллекта, как это происходит у человека<sup>5</sup>. И поэтому у ангелов чувственная речь не может обладать той речевой силой, которая производит изменение в интеллекте, но обладает лишь такой силой означивания, что

---

<sup>5</sup> Суарес имеет в виду стандартный механизм понимания устных слов: чувственный (акустический) образ слова, хранимый в чувственной памяти, возбуждается под действием звучания и активизирует по ассоциации образ вещи, этим словом обозначенной, а тот, в свою очередь, активизирует интеллект. Именно этот процесс понимается под «изменением» (*immutatio*), которое в человеческой коммуникации производят в слушающем акустические (или, соответственно, письменные) знаки.

может быть понята другим только при его желании обратить на нее внимание<sup>6</sup>. Отсюда возникает необходимость в иной речи, собственной и духовной, посредством которой ангелы помимо языка и устных звучаний говорят сами и возбуждают к слушанию других ангелов. Именно это имеет в виду Дамаскин в указанной выше главе 3, когда говорит об ангелах как о «не имеющих нужды в языке и в слухе, но без производимого слова сообщающих друг другу свои мысли и решения». И в том же смысле следует понимать сказанное Василием в Беседе 3 на слова «*Внемли себе*» о том, что людям дано употребление слова (чувственного слова) из-за препятствия, полагаемого телом. «Если бы, – говорит он, – мы жили, имея душу ничем не покровенную, то могли бы тотчас понимать друг друга, по одним помышлениям»: не потому, что у чистых духов нет речи, а потому, что они нуждаются не в чувственных знаках, а в духовном общении в силу свободного согласия, обозначаемого этими словами: *сообщаться между собой*. Так же объясняет это Григорий, кн. XVIII, гл. 37. И св. Фома в указанном вопр. 107<sup>8</sup>, арт. 1, на 1, как было замечено выше, исключает в лишенных тела духах не проявление вовне всех их понятий и аффектов, а нужду в чув-

---

<sup>6</sup> Здесь Суарес впервые вводит понятие внимания, необходимое для объяснения процесса коммуникации и подробно анализируемое далее, в гл. XXVII–XXVIII.

<sup>7</sup> PL 79, coll. 40b-41a.

<sup>8</sup> «Суммы теологии».

ственных знаках.

6. *Второе утверждение о духовных знаках.* – Второе основное утверждение гласит, что ангелы беседуют между собой знаками, обозначающими, как говорится, инструментально<sup>9</sup>: ведь именно их мы в первую очередь метонимически называем знаками. Это мнение излагает Дуранд в месте, указанном выше, и ему следует Эгидий в комментарии к книге 2 «Сентенций», дист. 10, вопр. 3, арт. 1. И объясняет он его так, что, приобретя прямое познание вещи, ангел может пожелать образовать в себе знак того слова<sup>10</sup>, которое он сформировал о вещи, и этот знак по природе своей не сокрыт, но известен другим ангелам, а потому образование такого знака ангелом есть выражение и речение имеющегося у него понятия. Но при этом указывается, что такой знак есть не акт познания в самом говорящем, а нечто отличное от любого акта и от умопостигаемой интенциональной формы<sup>11</sup>. Такого мнения придерживаются Томас Страсбургский<sup>12</sup> в комментарии к той же дист. 10, вопр 1, арт. 2;

---

<sup>9</sup> Под инструментальными знаками понимаются знаки, которые сначала должны быть познаны сами, чтобы затем через них могли быть познаны другие вещи, ими обозначаемые.

<sup>10</sup> Слова ума, *verbum mentis*.

<sup>11</sup> Т. е. от *species*. Интенциональные формы – формы вещей, но не как оформляющие природную вещь, а как пребывающие в той или иной когнитивной способности.

<sup>12</sup> Он же Thomas ab Argentina (ум. 1357).

Григорий из Римини, вопр. 2 в конце, Марсилиус Ингенский в комментарии к книге 2, дист. 7, арт. 2; Кликловеус<sup>13</sup> в комментарии к Дамаскину, кн. 2, гл. 3; Молина, арт. 4, вопр. 57, дисп. 1 Комментария к части I «Суммы», и Васкес в комментарии на это место более или менее согласен с этим. Также это мнение приписывают Капреолу, в комментарии к кн. 2 «Сентенций», дист. 11, вопр. 1, арт. 1, в доказательстве первого вывода, и св. Фоме, там же<sup>14</sup>, вопр. 1, арт. 3, где он вообще утверждает, что ангелы поистине разговаривают знаками, но «разговаривают» в ином смысле, как будет показано в следующей главе.

**7. Это второе утверждение исследуется с помощью семи вопросов.** – Но это мнение отвергается другими теологами, и особенно решительно выступает против него Дуранд в указанном выше месте – однако не настолько убедительно, чтобы я мог тотчас согласиться с ним. Для того, чтобы сформулировать свое суждение, необходимо сначала задать и рассмотреть несколько вопросов. Первый вопрос: что представляют собой эти знаки по своей реальности, или существенности? Второй: каким образом они обозначают? Третий: как они производятся – свободно или по необходимости? Чет-

---

<sup>13</sup> Кликловеус (Clicloveaus), он же Йоссе Клихтов (1472–1543), автор «Теологии Дамаскина»: Iudocus Clichtoveus. Theologia Damasceni quatuor libris explicata, 1512.

<sup>14</sup> Т. е. в комментарии к книге 2 «Сентенций», дист. 11.

вертый: в каком субъекте они производятся – в говорящем или в слушающем? Пятый: если они пребывают в говорящем, возникает ли благодаря им нечто в слушающем? Шестой: будучи произведены, сохраняются ли эти знаки навсегда, подобно Писанию, или только пока они длятся? Или же они длятся, только пока производятся, подобно устным словам или жестам, которые производятся движением? Наконец, седьмой вопрос: являются ли эти знаки абсолютно необходимыми в том смысле, что ангелы не могут иначе познавать понятия друг друга, кроме как в беседе собственно через эти знаки, а разговор посредством чувственных звуков, то есть с помощью воспринятых тел, исключен? Думаю, что из разъяснения этих вопросов станет очевидным, насколько проблематично или вероятно это утверждение.

8. Первый вопрос: что такое духовные знаки. – Это не умопостигаемые интенциональные формы. – И не хабитусы или другие известные нам качества. – На первый вопрос я не нахожу у сторонников этого утверждение никакого, если можно так выразиться, утвердительного ответа, а только отрицательный. Чаще всего они говорят, что эти знаки не могут быть витальными актами, то есть интеллектуальными понятиями. Ведь если они пребывают в самом говорящем и суть акты его ума, они не могли бы усматриваться другим ангелом и, следовательно, быть для него значащими и служить средством разговора, поскольку через такие знаки познавал

бы говорящий, а не его собеседник. А если они пребывают в слушающем, то не могут быть произведены в нем говорящим, как мы тотчас покажем. Но речевой знак должен производиться говорящим, ибо говорить подразумевает репрезентировать мыслимое, создавая для него некий знак, как мы тотчас покажем, – хотя Майор<sup>15</sup> понимал это иначе, о чем я скажу чуть ниже. Далее, эти авторы не считают их умопостигаемыми интенциональными формами (*species intelligibiles*), так как, во-первых, эти знаки служат познанию обозначенной вещи не самой по себе, но только в знаке. А во-вторых, они не являются умопостигаемыми формами в говорящем ангеле потому, что *species* он не принимает извне, они в него вложены Богом<sup>16</sup>, тогда как эти знаки он производит сам. В-третьих, даже если бы один, слушающий, ангел усматривал интенциональные формы в другом, говорящем, ангеле, он не видел бы через них, что именно тот думает или что любит; следовательно, если бы эти знаки были некими интенциональными формами в говорящем, они ничего не обозначали бы для слушающего<sup>17</sup>. Но они не могут быть и форма-

---

<sup>15</sup> Иоанн Майор (1469–1550).

<sup>16</sup> Согласно общепринятому учению, ангел не может абстрагировать интенциональные формы от материальных вещей, ибо не имеет чувств, адекватно приспособленных к схватыванию материального. Поэтому эти формы влагаются в него непосредственно Богом при сотворении.

<sup>17</sup> Это утверждение отсылает к учению о том, что *species* сами по себе не тождественны акту чувствования или познания, а служат лишь «семенем» и активатором таких актов.

ми в самом слушающем: ведь либо они были бы вложены с самого начала, и тогда он мог бы познавать через них акты другого ангела помимо их манифестации; либо они были бы напечатлены говорящим, а это указанные авторы полагают невозможным, и прежде всего потому, что считают эти знаки не эффективно<sup>18</sup> репрезентирующими вещь саму по себе, а репрезентирующими ее объективно и инструментально, в знаке. И тем более отсюда следует вывод, что эти знаки, согласно названным авторам, не будут хабитусами<sup>19</sup> или каким-либо другим из известных нам качеств. А вот что они такое, нам не говорят; говорят лишь, что это знаки.

**9. Тем не менее, духовные знаки суть реальные качества.** – Предлагаемое объяснение знаков проблематично. – Представляется, однако, необходимым сказать, что они суть реальные качества, на которые опирается это значение независимо от того, является ли оно отношением ментальным или реальным. Ибо оно всегда должно опираться на некоторую вещь или на вновь произведенный реальный модус. Действительно, когда ангел говорит с помощью этих знаков, он нечто реально производит; следовательно, это производство имеет некий реальный термин, а он может принад-

---

<sup>18</sup> Non effective, т. е. не тем способом, каким произведенное следствие репрезентирует производящую причину.

<sup>19</sup> Навыками, автоматизмами, возникающими в когнитивной потенции в результате повторения некоторого акта.

лежать только к виду качества. В самом деле, он не может принадлежать к виду отношения, ибо к нему само по себе не принадлежит действие, или изменение; но названный знак нельзя произвести без какого-либо изменения, которое под влиянием реальной производящей причины происходит в том, в ком возникает этот знак, и которое предшествует знаковому отношению, выступая его основанием. Следовательно, знак есть нечто абсолютное, предшествующее отношению; следовательно, он есть качество, ибо, проходя по всем прочим категориям, мы удостоверяемся в том, что он не может пребывать ни в какой другой из них. Наконец, представляется необходимым рассуждать об этих знаках так, как теологии, придерживающиеся более вероятной точки зрения, мыслят о сакраментальной печати<sup>20</sup>, а именно: это – реальное качество, как я сказал в комментарии к 3 части<sup>21</sup>, том 3, дисп. 11, разд. 2, и как верно передает Васкес в томе 2 комментария к части 3, дисп. 134, гл. 2, ибо проведенные там рассуждения прекрасно согласуются с настоящими рассу-

---

<sup>20</sup> Лат. *character*. Новая католическая энциклопедия поясняет: «*Character* обозначает специальный эффект трех таинств – крещения, конфирмации и священства. Этот специальный эффект называется сакраментальным характером, образом. Термин отсылает к Евр 1, 3: ‘*χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*’ – ‘образ ипостаси Его (Отца)’ (синод.). Сакраментальный характер означает особый сверхъестественный знак, печать, отличительный признак, напечатленный в душе каждым из этих таинств – крещением, конфирмацией и священством. Именно в силу неизгладимости этой печати ни одно из этих трех таинств не может совершаться над одним и тем же лицом более одного раза».

<sup>21</sup> Суммы теологии.

дениями. А отсюда берет начало первое серьезное затруднение, скрытое в этом утверждении. Действительно, очень трудно понять, каким по сути и по характеру может быть это качество, или каков его первичный и собственный эффект, ради которого оно учреждено природой. Ведь значение не может быть ни формальным эффектом, ни внутренней целью такого качества, как станет ясно из сказанного ниже; и поэтому я полагаю чрезвычайно трудным объяснить его природу. В случае сакраментальной печати мы приводимся к вере в такое качество вероучительными началами: это легче принять, так как сакраментальная печать есть сверхъестественное качество и производится сверхъестественным путем. Но если у ангела имеются речевые знаки, они будут знаками естественными и производиться должны сопряженным ему способом. Поэтому и поверить в них труднее, особенно если выводить их не из необходимости, а из природных начал.

**10. Второй вопрос: будут ли эти знаки знаками по природе или по установлению. – Формальные и инструментальные знаки. – Различие.** – После того, как мы приняли, что эти качества полагаются для обозначения внутренних актов, тотчас возникает второй вопрос, а именно: каким способом они обозначают. Как выше я исходил из того, что существуют два средства познания – познанное и непознанное, так здесь исхожу из того, что можно различить два

знака: познанный и непознанный<sup>22</sup>. Правда, согласно описанию знака у логиков, знак в собственном смысле представляет собой познанное средство, ибо знаком называется то, что, помимо формы, напечатлеваемой в чувствах, приводит к познанию чего-то другого, что дается чувственным знаком. И с соответствующими поправками это же можно сказать об умопостигаемой интенциональной форме (*species intelligibilis*): в ней тоже предполагается, что знак сначала предлагает самого себя для познания, а через него совершается переход к познанию другой вещи, – иначе говоря, такая форма служит познанным средством познания. Но все, чем репрезентируется другое, некоторым образом принимает характеристику знака, ибо репрезентировать и обозначать – почти одно и то же. Поэтому умопостигаемая интенциональная форма, репрезентируя то, формой чего она является, обозначает эту вещь и, следовательно, может быть названа ее знаком. И в соответствии с таким способом высказывания умопостигаемая форма будет называться непознанным знаком, ибо приводит к познанию другого не через познание себя и не требует такого познания. Именно в таком смысле говорит о знаках Капреол вслед за св. Фомой... Итак, приняв это различие, мы думаем, что знаки, о коих мы гово-

---

<sup>22</sup> Познанный знак – то же, что знак инструментальный. Непознанный, или формальный, знак – тот, что дает познать через себя нечто другое, сам оставаясь прозрачным, невидимым для интеллекта. К категории формальных знаков относят в первую очередь интеллектуальные понятия, а также – иногда и намного реже – *species*.

рим, полагаются не как непознанные знаки, ибо считаются не умопостигаемыми интенциональными формами, но некими предметами, которые познаются ангелами через врожденные интенциональные формы: эти формы имеются у них потому, что такие знаки полагаются существующими в реальности. Таким образом, эти знаки приводят к познанию внутренних актов (*actuum cordis* – «сердечных актов»), будучи познаны, и поэтому могут быть названы познанными знаками. Но такие знаки обычно репрезентируют двумя способами: либо по природе, подобно тому, как дым указывает на огонь; либо произвольно (или, как говорится, по установлению), подобно тому, как обозначают у нас устные слова или письма. Мы спрашиваем: какой из этих способов обозначения свойствен речевым знакам у ангелов?

**11. *Некоторые отвечают, что эти знаки обозначают по природе. – Опровержение такого ответа.*** – Один возможный ответ гласит, что им свойствен способ обозначения по природе. Обосновать его можно, либо исключая между ангелами обозначение по установлению как вряд ли возможное (что мы вскоре покажем), либо прямо: ведь если исходить из того, что такие качества возможны, то, казалось бы, нет никакого противоречия в том, чтобы некоторые из них по своей природе были способны приводить к познанию одного внутреннего акта, другие – другого, и так же в отношении прочих. И это подтверждается тем, что сходным обра-

зом обстоит дело с сакраментальными печатями. В самом деле, многие утверждают, что каждая из трех сакраментальных печатей – крещение, конфирмация и священство – по природе обладает собственным значением, в силу которого и напечатлевается. И Васкес в указанном выше месте полагает этот довод более вероятным и более широко принятым среди сторонников этого мнения. Я же не считаю его вразумительным и не думаю, что ему следует доверять, так как он не сообщается в откровении и не подтверждается разумом. В самом деле, всякое природное значение опирается либо на формальное подобие, которое имеется в образе, либо на некоторую необходимую связь между знаком и означаемым, которая возможна только в некотором роде причины и следствия. А чисто относительная связь, существующая между двумя коррелятами или между разумом и его термином, здесь не годится: ведь отношение никогда не способно служить знаком, приводящим к познанию термина или коррелята отношения, потому что для познания отношения необходимо познавать одновременно термин или другой коррелят. Поэтому и было сказано выше, что отношение не способно служить познанным средством, через которое можно прийти к познанию термина или другого коррелята отношения.

12. Но в данном случае эти качества, которые, как говорят, являются знаками и через которые ангелы разговаривают друг с другом, не будут формальными подобиями, то

есть образами внутренних актов, ибо не являются витальными актами и не совпадают с ними по сущности. Нельзя также выдумать никакого совпадения в фигуре или в некоторой подобной акцидентальной форме, на которую опиралось бы это значение или представление. Не будет такое качество и причиной акта, который им репрезентируется, что самоочевидно; как не будет оно и его следствием, ибо оно не есть ни акт жизни, ни хабитус, ни умопостигаемая интенциональная форма. А помимо этого ментальный акт не имеет никаких следствий, да и относительно этих не все согласны. Можно также сформулировать аргумент *ad hominem*. В самом деле, это репрезентативное качество не может возникнуть в силу природной необходимости, или проистекать из акта, к познанию которого приводит, ибо в противном случае этот акт всегда являл бы себя через такой знак. Но оно не может и оставаться свободным, так как названные авторы не допускают свободной производящей причинности в таких актах интеллекта или воли, если предположить, что они существуют. Следовательно, это качество не может репрезентировать такой акт как его собственное следствие; следовательно, в нем не обнаруживается никакой причины или основания для естественного означивания. А помимо сказанного, мы не находим другого основания, и не так легко можно было бы его помыслить или измыслить. Если же кто-нибудь сказал бы, что могут существовать и другие разновидности знаков, репрезентирующих по природе, хотя мы их не разу-

меем, пришлось бы ответить, что, если вера не вынуждает принимать такие знаки, и если следовать только естественному разуму, такой ответ неприемлем. Прежде всего, неприемлем потому, что приведенный довод представляет вполне эффективное доказательство, основанное на достаточном перечислении частей: ведь не может быть естественного обозначения в некотором познанном объекте, если он не связан с обозначенной вещью; а такая связь невозможна без опоры на причину или следствие, за исключением связи между членами отношения, что к делу не относится. Другие доводы против такого естественного означивания выдвигает Дуранд; их я опускаю из-за их незначительности.

**13. *Ответ других: это знаки по установлению.* – *Опровергается это мнение в отношении первой части, что они суть рефлексивные понятия.*** – Итак, другое утверждение гласит, что это значение – по установлению. Такая формулировка не вызывает возражений у Майора в комментарии к книге 2 «Сентенций», дист. 9, вопр. 5, где речь идет о предпоследнем способе высказывания. Там он указывает, правда, что качество, установленное для обозначения, есть рефлексивное понятие, репрезентирующее по природе только другой акт, на который оно обращено и который служит для него объектом. Но это качество можно произвольно установить для обозначения либо прямого акта, который тоже репрезентируется им по природе, либо даже для другого,

который (по природе) им вовсе не репрезентируется. Такая импозиция, говорит Майор, производится самими ангелами при их общем согласии. И там же он приписывает Григорию мнение о том, что эти знаки обозначают произвольно; правда, Григорий не называет их прямыми или рефлексивными понятиями и не указывает модус обозначения.

Что касается первой части, Майор, видимо, предполагает, что понятия и акты ангельского интеллекта по природе не скрыты от других ангелов. И он прямо учит об этом, ибо иначе было бы непонятно, каким образом ангелы разговаривают посредством этих знаков. Ведь если акты интеллекта по своей природе скрыты, они не способны к такому означиванию, ибо восприниматься такое обозначение не может никем из тех, кто не способен усматривать само качество, установленное для обозначения. И этот довод не менее справедлив для рефлексивного акта, чем для прямого: ведь если скрыт какой-нибудь из них, то по природе скрыты они все без исключения, как я уже сказал и как отдельно скажу чуть ниже.

**14. *Опровергается это мнение в отношении второй части – что это знаки по установлению.*** – Что же касается второй части – произвольности обозначения, ее опровергает Дуранд в месте, указанном выше, на основании двух доводов. Первый исходит из того, что ангелы обладают такими знаками всегда и по природе. Но это ложно и идет вразрез с мнением тех, кто отстаивает эту позицию: они последова-

тельно утверждают, что производить или не производить такой знак – во власти говорящего. А вот второй довод превосходно опровергает способ обозначения, который устанавливается самими ангелами. В самом деле, импозиция здесь будет либо бесполезной, либо противоречивой. Ведь если каждый ангел будет устанавливать для обозначения свои знаки, то либо такая импозиция будет неведома другим ангелам и, стало быть, бесполезна; либо она станет известна другим. А станет известна она либо из речи самого установившего такой знак, и тогда ему требуется еще до того иметь знаки, с помощью которых он говорил бы, и о них встает тот же вопрос; либо станет известна помимо речи, а это противоречит данной позиции: ведь ангел, который установил значение, сделал это свободным волением, а свободное воление не может быть известно другому помимо речи; следовательно, здесь имеет место противоречие. Если же эти знаки устанавливаются не каждым ангелом в частном порядке, а через согласие всех на такую импозицию, то для достижения согласия ангелам необходимо беседовать между собой и в этой беседе взаимно являть друг другу свои воления и суждения. Стало быть, они либо разговаривали бы до установления произвольных знаков, либо разговаривали бы посредством еще не установленных знаков, против чего возражают все. По-моему, это рассуждение доказывает, что такая импозиция не может осуществляться самими ангелами. Не так обстоит дело у людей: до импозиции они могут объяснить-

ся друг с другом посредством жестов, или могут произнести имя материально, указав кивком на вещь, которую хотят обозначить данным именем, и так же в отношении прочего. Такой способ хотя и затруднителен, однако не невозможен, более того, обыкновенно и в силу обычая именно так, видимо, люди научаются родному языку в младенчестве. Но у ангелов подобные духовные жесты не отличаются от обозначающих качеств, и поэтому либо значение должно быть природным и совершенным, либо никоим образом не может произвольно устанавливаться самими ангелами.

15. *Однако, видимо, нет противоречия в том, чтобы эти знаки были установлены Богом.* – Тем не менее, могут сказать, что такие знаки даны и установлены Богом. Ибо, хотя они не вложены Богом непосредственно, знание их по необходимости должно было быть передано Богом: ведь ангелы не смогли бы свободно производить такие знаки, если бы не обладали их знанием. Бог же, влагая это знание, научил ангелов не только тому, что представляют из себя эти качества, но и тому, какое значение Он хотел бы придать каждому из них. Это весьма подобно тому, как Он вложил в Адама и Еву знание импозиции и значения некоего языка – допустим, еврейского, – чтобы сразу по сотворении они могли разговаривать друг с другом и понимать друг друга благодаря словам, а не нуждались бы прежде в том, чтобы пользоваться между собой жестами при наделении вещей именами.

ми, или чтобы Ева ломала себе голову над тем, что ей хотел сказать Адам уже установленными к обозначению словами. И в таком способе произвольного обозначения я не нахожу противоречия, если одновременно предположить в ангелах способность к свободному произведению подобных качеств, которые не будут ни витальными актами, ни их началами.

Тем не менее, даже если допустить возможность таких знаков, остаются другие затруднения, связанные с признанием ангельской речи посредством таких знаков; главным образом три. Во-первых, такой ее способ, если он – единственный, несовершенен и, помимо прочего, неудобен. Во-вторых, либо он недостаточен для возбуждения другого, что необходимо для речи, либо, даже если полагается достаточным, все равно неудобен. В-третьих, при таком способе ангельской речи она не может быть тайной, но явна всем, что тоже резко противоречит совершенству ангельской природы. Рассмотрев эти три затруднения, мы лучше разберемся в других вопросах.

**16. Третий вопрос: должны ли указанные ангельские знаки быть свободными или необходимыми. – Должны быть свободными.** – Третий вопрос гласил, будет ли производство таких знаков необходимым или свободным. Дуранд в указанном выше месте, судя по всему, приписывал сторонникам этих знаков мнение, что они полагают их всегда соприродно существующими в говорящем ангеле. Но я не на-

хожу этого у названных авторов, и, соответственно, утверждать этого нельзя, как я сказал выше: иначе любой желающий мог бы рассматривать репрезентированные этими знаками акты и инспектировать ум другого, читая, что другой думает или чего хочет. Таким образом, эти акты не были бы скрытыми, но по природе были бы явными – во всяком случае, через такие знаки. Следовательно, надлежит утверждать, что эти знаки производятся свободно. Более того, это, видимо, справедливо и в отношении необходимости человеческой речи, то есть речи существа, наделенного разумной природой: ведь речь дана ему для того, чтобы он являл свои внутренние помыслы, если пожелает, а не открывал их по необходимости: иначе подобная речь разрушила бы совершенство разумной природы.

**17. Но эти знаки, видимо, не могут быть произведены актом воли.** – Однако трудность заключается в том, производятся ли эти значащие качества непосредственно актом воли, каким ангел желает говорить, или же теми актами интеллекта или воли, которые он хочет выразить через такие знаки. Представляется, что ни то, ни другое невозможно. Первое невозможно потому, что, согласно общепринятому учению, ангел не способен своим волением производить качества. В самом деле, как мы увидим ниже, всеми признанное мнение гласит, что ангелы не могут своей волей вызывать изменения в телах, ибо не могут производить телесные

качества; следовательно, они тем более никоим образом не могли бы производить духовные качества, ибо духовные качества более совершенны. Быть может, скажут, что это общепринятое учение нужно понимать как относящееся к другим сущим, а в самом себе ангел способен произвести нечто актом своей воли: хабитус же производится актом. Но это будет сказано неправильно. Ведь волевой акт производит хабитус в самой воле по природе, и производит его по способу некоторой действующей формы, которая подобна или соразмерна ему, – но производит не просто желанием «да будет»; и в этом смысле мы говорим, что воля ангела даже в самом ангеле не производит качеств, а только движение относительно места. Следовательно, ангел не может таким способом производить те качества, которые называются знаками для распознавания актов.

18. *Представляется, что эти знаки также нельзя произвести актами интеллекта. – Исключается негодный ответ.* – Ангел не может производить их и теми актами, которые желает выразить, ибо имманентные акты не обладают активностью в отношении качеств, которые, в отличие от хабитусов, не являются началами подобных актов. Ты скажешь: акты активны в отношении качеств, их обозначающих. Довод против: для этих качеств, взятых в их реальной природе, значение будет внешним и акцидентальным, ибо, как предполагается, оно существует лишь по установ-

лению. Стало быть, учитывая природу внутренних актов и этих качеств, непонятно, откуда у актов возьмется сила произвести подобные качества: ведь здесь нужно принимать во внимание природу этих качеств, а не значение, добавленное извне. Если бы акты по своей природе были способны производить такие качества, они производили бы их точно так же, даже если бы те не были установлены для обозначения. А в это трудно поверить, ибо по природе эти качества не предназначены к усовершенствованию потенций интеллекта и воли в деле мышления и воления; следовательно, по своей природе они не способны производиться актами этих потенций. Есть и другой довод против: все, что такие акты способны производить в самом деятеле, они производят не свободно, а по природе. Стало быть, даже если акт совершается свободно, он в силу самого факта своего существования производит по природе все то, что способен произвести: ведь именно так он производит хабитус или интенциональную форму, которую оставляет в памяти. Но эти качества – даже если предположить, что они существуют, – он производил бы не по природе, а свободно, что было доказано. Следовательно, акты никоим образом не способны их производить. И эти доводы мы еще подкрепим в дальнейшем.

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.