

*ФЕДЧУК Дмитрий Аркадьевич, кандидат философских наук, доцент департамента философии и религиоведения школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета (г. Владивосток). Автор 38 научных публикаций, в т. ч. одного учебного пособия\**

### **ПОНИМАНИЕ НАУКИ, ЕДИНОГО И СУЩЕГО В МЕТАФИЗИКЕ ФОМЫ АКВИНСКОГО**

В средние века понимание первенства метафизики по отношению к другим наукам (физике, учению о душе, этике) основывалось на представлении о единстве сущего и его познания. Гносеология Фомы Аквинского указывает на корреляцию между единством познавательных способностей мышления, его различными актами, единством науки и единством сущего. Единство познания сохраняется через единство одной и той же формы, находящейся и в вещи, и в разуме. Имеется в виду единство знания, коррелятивное единству сущего. Аквинат предлагает классификацию наук, за основание которой выбран определенный тип отношений между предметом науки и типом его связи с материей. Первичность метафизики как божественной науки заключается в том, что остальные виды знания получают от нее наиболее общие принципы. Трём спекулятивным наукам отвечают три вида операции интеллекта: *separatio* соответствует метафизике, абстракция формы от материи и рассмотрение сущности – математике, абстракция общего от частного – физике. Божественная наука, или метафизика, является первой по отношению к остальным, потому что обращена к познанию сущего как сущего и принципов его бытия. Речь идет о *res divinae*, божественных вещах, которые с ее помощью способны быть познаваемыми не только через следствия в конечном сущем, но и так, как они себя являют. Руководящий рациональным познанием рассудок объединяет множество в единство путем дискурсивного рассмотрения; интеллектуальное же познание через метафизику и теологию созерцает истину в ее единстве и простоте. В таком виде средневековая философия XIII века представляет единство сущего, мышления и науки о сущем.

**Ключевые слова:** *Фома Аквинский, классификация наук, единое, сущее, единство сущего, единство познания, единство науки, абстрагирование.*

---

\*Адрес: 690950, Приморский край, г. Владивосток, ул. Суханова, д. 8; e-mail: fedchukd@list.ru

Для цитирования: Федчук Д.А. Понимание науки, единого и сущего в метафизике Фомы Аквинского // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. 2017. № 5. С. 104–112. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2017.5.104

Идея единства сущего была краеугольным камнем европейской метафизики до второй половины XX века, начиная с которой мысль об исчерпании онтологией своего содержания на протяжении всей ее истории стала для большинства философских направлений привычной. Вряд ли стоит утверждать, что от онтологии отказались в принципе. От нее пытались освободиться как от устаревшего и с точки зрения метода мышления, опирающегося на предпосылки, которые сами требуют обоснования, и с точки зрения разрабатываемых проблем – раздела философии, со времен Аристотеля долгое время называвшегося первой философией, где «догматически», если пользоваться терминологией И. Канта, разрабатывались наиболее фундаментальные учения, часто имевшие форму систем и претендовавшие на первичность во всем корпусе научных дисциплин.

Мысль о главенстве метафизики зиждилась на представлении о единстве сущего и его познания. То есть и все существующее в своем бытийном многообразии, и науки о нем возводятся к первому и единому: с одной стороны, к понятию сущего как сущего и его бытия, с другой – к метафизике как первой философии, чьим предметом является сущее вообще. Мы помним, что пишет Аристотель в «Метафизике»: «...сущее и единое – одно и то же, и природа у них одна, поскольку они сопутствуют друг другу так, как начало и причина <...> Так что, сколько есть видов единого, столько же и видов сущего, и одна и та же по роду наука исследует их суть»<sup>1</sup>.

Классический аристотелевский текст отсылает к виду единства сущих, представляющему собой самый первый и основной – единство определения: «...как об одном, говорится о вещах, определение которых, обозначающее суть их бытия, неделимо, если сопоставить его с другим определением, обозначающим суть бытия вещи»<sup>2</sup>. Единство того или иного сущего метафизически обусловлено единством формы как сути бытия вещи, к которой отсылает ее определение. «Суть бытия» означает сущность вещи, а сущность есть форма<sup>3</sup>. Таким образом, основополагающим видом единства сущего как сущего (но не конкретной вещи) оказывается единство формы. Тогда мы можем поставить вопрос в связи с развитием этой идеи в последующей истории философии: сохраняет ли (и каким образом) метафизика аристотелевскую идею единства формы в качестве ведущей темы? Когда она подверглась наиболее полной экспликации? По всей видимости, тезис о единстве формы как основном модусе единства выводит нас к «основаниям существования (экзистенции) того или иного сущего» [1, с. 79], будь это конкретное сущее (τόδε τι) или, например, нечто познаваемое, мыслимое как объект интеллекта.

Средневековая метафизика и естественная теология позволяют ответить на поставленные выше вопросы. Именно в схоластике, начиная с XIII века, интересующая нас проблематика разрабатывается подробно и увязывается с темой познания, познавательных форм мышления, а через них – с единством науки и единством сущего.

---

<sup>1</sup>Аристотель. Сочинения в четырех томах. М., 1975. Т. 1. С. 120, 121.

<sup>2</sup>Там же. С. 154.

<sup>3</sup>Речь идет не о нумерическом единстве, а о единстве по сущности. Конкретное нечто, вот эта единичная вещь едина и существует постольку, поскольку обладает формой, сущностью: «...но едиными в первичном смысле называются те вещи, сущность которых одна». О понятии «сущность» также см.: [2, с. 44–45]. Для Аристотеля наибольший интерес представляет сущность в значении формы, которой посвящены полностью VII и часть VIII книги «Метафизика». Ведь первая философия обращена к познанию тех вещей, чье бытие не связано по необходимости с материей: они нематериальны и поэтому не возникают и не гибнут, а пребывают. Следовательно, они раньше по бытию, чем то, что существует согласно природе, и они должны быть исследованы прежде материальных вещей. Форма – принцип тождества: например, Сократ и Платон едины по виду «человек», т. е. определение, обозначающее суть их бытия, одно: «человек есть животное, обладающее разумом». Материя – принцип различия: Сократ и Платон тождественны по форме (сущности), но различаются по материи.

Мы возьмем за основу историко-философского анализа трактат Фомы Аквинского, представляющий собой комментарий к работе Боэция «О Троице»<sup>4</sup>. Рассмотрим вначале два отрывка. Аквинат формулирует аргумент в защиту тезиса о том, что Бог – это изначальный объект, познаваемый мышлением, а потом отвечает на него.

Аргумент за (*pro*) таков. «В любом познании, в котором те вещи, каковы суть более ранние и простые, познаются в первую очередь, то, что есть первое и простейшее, подлежит познанию первым. Но предстоящее для человеческого познания раньше [остального], является, как кажется, более первым и простым [в сравнении с последующим], ибо сущее – это то, что подлежит в первую очередь человеческому мышлению, как утверждает Авиценна: бытие ведь первое среди сотворенного. Следовательно, в первую очередь человеческому познанию подлежит Бог, который в абсолютном смысле есть первый и простейший»<sup>5</sup>.

Отвечая на выдвинутый аргумент, в конце артикула Аквинат пишет, что пусть абстрагированное разумом от фантазм и есть то, что нами познается первым – например понятия сущего и единого, – однако оно не относится к первейшему и наипростейшему, которое таково в абсолютном смысле и не входит ни в одно понятие собственного объекта, как это

имеет место у отвлеченного на основании фантазм<sup>6</sup>. То есть «сущее» и «единое», будучи простейшими понятиями, познаются раньше Бога, который хоть и прост в абсолютном отношении, но Его понятие не входит ни в одно другое.

Необходимо сделать пояснения к томистской гносеологии.

Ступени процесса мышления, по Аквинату, соответствуют разным способностям интеллекта. Чувственное познание начинается с образования фантазмы как подобия мыслимой вещи. Она единична, а не всеобща, т. к. представляет собой единичное чувственное впечатление, образ. Фантазмы суть подобия (*similitudines*) чувственно воспринимаемых вещей на основании общности их форм, они соотносятся с единичным<sup>7</sup>.

Следующий важнейший *terminus technicus* схоластической теории познания – *species*. Термин *species* допускает разные переводы: «вид», «образ», «умопостигаемая форма». Г.В. Вдовина предлагает следующий: «интенциональная форма». В отличие от фантазмы как чувственно постигаемого образа интенциональная форма возникает потому, что разум обращается к рассмотрению сущностных свойств вещи: «Это и есть абстрагирование всеобщего от частного, или умопостигаемой формы от фантазм, а именно рассмотрение природы умопостигаемой формы отдельно от рассмотрения индивидуальных

---

<sup>4</sup>Это сокращенное название, принятое схоластической традицией: *De Trinitate*. Полное же звучит так: «Каким образом Троица есть единый Бог, а не три божества» [3, с. 145–157]. Соответственно, полное название текста Аквината выглядит следующим образом: *Super Boethium De Trinitate, m. e. [Комментарий] к [трактату] Боэция «О Троице»*. Работа была написана Аквинатом в конце 1250-х годов и имеет следующую структуру: три части, шесть вопросов (нумерация сквозная). Первые два вопроса посвящены человеческому познанию Бога и обнаружению божественной истины; вопрос 3 рассматривает познание, полученное через веру, вопрос 4 – природу нумерического тождества и различия, а также причины индивидуации; вопросы 5 и 6, составляющие III часть, посвящены разделению спекулятивной науки и ее методам.

<sup>5</sup>*Thomas Aquinas. De Trinitate*. URL: <http://www.corpusthomicum.org/cbt.html/> (дата обращения: 09.11.2017). Здесь и далее представлен перевод автора данной статьи.

<sup>6</sup>*Ibid.* Следует напомнить о формальной структуре большинства схоластических трактатов. Вначале формулируется тезис, выносимый на обсуждение; затем предлагаются аргументы в защиту этого тезиса (*pro*); потом идут аргументы против него (*contra*); далее дается развернутый вариант решения проблемы самим автором; в конце приводятся ответы автора на все представленные прежде аргументы.

<sup>7</sup>*Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопр. 65–119. М., 2006. Вопр. 78, разд. 4. С. 170–175.*

начал, представленных фантазмой»<sup>8</sup> [4, р. I, qu. 85, art. 1]. Нечто, прежде присутствовавшее в фантазме, интеллект актуализирует и схватывает [5, с. 85]. Он абстрагирует от материи, которая бывает общей (*communis*) и означенной (*signata*)<sup>9</sup>, и абстрагирует *species* именно от чувственно означенной материи<sup>10</sup>. *Species* – не то, что познает интеллект, а то, посредством чего (*quo*): «Таким образом, следует сказать, что умопостигаемая форма относится к интеллекту как то, посредством чего интеллект мыслит» [5, с. 93].

Интенциональная форма – посредник между внешней вещью и конечным понятием в интеллекте, «дематериализованная или просто нематериальная форма вещи, которая служит носителем информации и механизмом, запускающим когнитивные процессы, начиная с границы тела (внешние органы чувств) и заканчивая образованием понятия» [4, с. 709]. *Species* обладает интенциональным бытием, обеспечивает актуализацию познавательных способностей. Если *species* – то, посредством чего мы мыслим, то интенция (*intentio*) есть то, что порождено умопостигаемой формой: понятие, смысл, внутреннее слово. Интеллект образует внутреннее слово для познания внешней вещи.

Вернемся к различию между фантазмой и *species*. В чем оно заключается? В способе существования. Д. Перлер пишет, что фантазмы существуют во внутренних чувствах, поэтому лишены нематериального модуса бытия, а умопостигаемые формы, пребывая в интеллекте, имеют лишь интеллектуальное, бестелесное бытие. Отсюда – два разных интенциональных отношения: направленность акта восприятия на данную в фантазме вместе с индивидуализирующими отношениями форму и направленность интеллектуального акта на форму, присутствующую в умопостигаемой *species*. То есть чистую

форму, как считает Д. Перлер, интеллект воспринимает только посредством абстрагирования интенциональной формы (*species*) [5, с. 98–99].

Аквинат избегает того, чтобы внутренне отождествлять слово с ментальной репрезентацией, отделенной от репрезентированного предмета. Между сущностью, находящейся в уме, и сущностью, находящейся в вещи, отсутствует барьер: в уме и в вещи – одна и та же сущность, но по-разному реализованная [5, с. 122–123]. Д. Перлер предлагает понимать теорию формального тождества Фомы Аквинского (тождества формы) как теорию структурной идентичности: направленный на внешнюю вещь акт мышления обнаруживает внутреннюю структуру, которая одновременно присутствует и в самой вещи, и в акте. Но структурное тождество, согласно Аквинату, зависит от наличия отношения причинности между предметом и мышлением: «Адекватная теория интенциональности непременно должна быть укоренена в чувственном восприятии, так как именно на этом уровне возникает причинное отношение, связывающее человека с материальным предметом. И только благодаря этому уровню может быть принята форма предмета и установиться отношение формального тождества» [5, с. 129–130]. Таким образом, мы можем заключить, что единство познания сохраняется на основании единства формы, существующей и в вещи, и в разуме.

Обратимся к комментарию Аквината к тексту Бозция. В данном комментарии нас интересует в первую очередь пятый вопрос.

Вначале речь идет о правильности деления умозрительных (спекулятивных) наук: естественные, математические и божественные. Фома хочет показать, что имеется единство знаний, коррелятивное единству сущего, и поэтому

---

<sup>8</sup>О томистской теории познания также см.: [6, с. 244–276].

<sup>9</sup>Как поясняет Фома Аквинский в трактате «О сущем и сущности» (см.: *Фома Аквинский. О сущем и сущности* // Ист-филос. ежегодник. М., 1988. С. 230–232; 4, с. 230–232), означенная материя – заключенная в определенные измерения, т. е. входящая в композицию с формой и образующая субстанцию, составное целое (*compositum*). О материи и форме см.: [7, с. 407–410].

<sup>10</sup>*Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Вопр. 85, разд. 1. С. 266–271.*

требуется признать некий принцип единства сущего и познания.

В одном из аргументов<sup>11</sup>, отрицающих правильность предложенного в тексте деления спекулятивных наук, говорится, что в целом одни части не могут быть частями других частей, на которые делится данное целое: ведь тогда естественные и математические науки становятся частями первой философии. Это оказывается так потому, что предметом первой философии служит сущее как сущее, включающее в себя движущееся сущее и обладающее количеством, каковы суть предметы физики и математики соответственно. Фома предлагает следующий ответ: каждая из наук исследует какую-то часть сущего, но способом, отличным от того, каким изучает его метафизика. Предмет частной науки не является частью предмета метафизики. Науки рассматривают свой объект в другом, чем первая философия, смысле, поэтому они и являются специальными дисциплинами. По Фоме Аквинскому, объекту спекулятивной науки свойственны отделенность от материи и движения или связь с ними. Именно по степени удаленности от материи и движения следует классифицировать умозрительные науки<sup>12</sup>.

Обратим внимание на предлагаемую Аквинатом классификацию познания. Сперва рассматриваются умозрительные науки, чьи предметы не существуют без материи, т. к. по бытию от нее зависят.

К первой группе принадлежат естественные науки (физика). Их предметом служат сущие, зависящие от материи и по бытию, и в соответствии с их понятием, согласно разуму (*secundum rationem*). Они включают в свои дефиниции то, что указывает на чувственно воспринимаемую материю, без которой они не познаются. Например, в определении человека как составного целого входят плоть и кость.

Ко второй группе относятся науки, предметы которых находятся в зависимости от материи только по бытию. Чувственно воспринимаемая материя не обозначается через определения таких сущих<sup>13</sup>. То есть это математические науки.

Третья группа наук связана с предметами, не зависящими от материи и по бытию. К ним относятся Бог и ангелы, потому что они бестелесны по природе и вообще не существуют в материи; либо те сущие, которые в определенных случаях обладают бытием в материи, а в других случаях – нет. К таковым принадлежит то, что попадает под понятия субстанции, качества, сущего, потенции, акта, единого, много и т. п. Поэтому следует говорить о теологии как спекулятивной науке, также именуемой Фомой Аквинским метафизикой, или первой философией<sup>14</sup>.

Как мыслить зависимость (независимость) от материи в соответствии с пониманием предметов науки? Идея, что в определениях математических предметов не входит чувственно воспринимаемая материя, означает, что эти дефиниции включают только форму, а материя, в которой они могут существовать, безразлична. Например, понятие треугольника имеет следующее содержание: «геометрическая фигура, обладающая тремя сторонами». Здесь выражается лишь отношение между компонентами, конституирующими единство формы. Треугольное тело может быть воплощено в железе, камне, дереве, но это не имеет отношения к сущности треугольника как фигуры, тогда как *человек* – в смысле составного целого – включает в себя материю, в которой он обладает бытием, т. е. все, что входит в его телесность.

Подход к пониманию природы и положению метафизики относительно остальных наук формируется в XIII веке. В дальнейшем он ляжет в основу определения места метафизики

---

<sup>11</sup>Thomas Aquinas. De Trinitate. Qu. 5, art. 1.

<sup>12</sup>Ibid.

<sup>13</sup>Аристотель сказал бы, что речь идет о материи умопостигаемой.

<sup>14</sup>Мы полагаем, что речь идет о естественной теологии (*theologia naturalis*), положения которой доступны свету естественного разума и которая в школьной традиции противопоставляется теологии откровенной (*theologia revelata, divina*).

в корпусе познания в поздней схоластике [8, с. 228–290]. Главенство первой философии основано не на том, что она является родовой наукой в отношении других как ее видов, а в том, что остальные виды познания получают наиболее общие принципы от нее.

Для дальнейшего проведения дистинкций с целью размежевания предметных сфер разных наук Аквинат обращается к анализу двух операций, или видов деятельности интеллекта<sup>15</sup>, которым отвечают определенные виды абстрагирования. Первая операция представляет собой схватывание мышлением неделимого (*intelligentia indivisibilium*), когда постигается природа познаваемого, его «что», в соответствии с которым мыслимое занимает определенную ступень в сущем. Вторая относится к бытию вещи, рассматриваемому в двух аспектах: оно либо проистекает из соединения начал данной вещи в составном (*compositum*), либо сопровождает природу самой вещи в простых субстанциях.

Посредством второй операции мышление не может в действительности провести абстракцию того, что в реальности соединено и неотделимо друг от друга, поскольку истина соединяющего и разделяющего интеллекта имеет место, когда утверждается или отрицается фактическое соединение или разъединение (*separatio*). Однако акт абстрагирования разделяет те аспекты в вещи, которые в ее актуальном (субъектном) бытии не отделены друг от друга, и рассматривает их по отдельности. Например, «человек» и «бледность» реально соединены, но мыслятся отдельно. Поэтому суждение «человек не есть бледность» истинно только с формальной точки зрения, а с субстанциальной – субъект и предикат совпадают, поскольку бледность образует единство с конкретным человеком как субстанцией и в реальности без конкретного подлежащего не существует. Разум абстрагирует (отвлекает от чего-то составного или множественного) истинным

образом только то, что реально различно. Имеется в виду реальное различие между двумя субстанциями: например, между человеком и ослом.

В соответствии же с первой операцией мышления допустимо подвергнуть абстрагированию нечто из того, что не отделено друг от друга в действительности. Если одно от другого не зависит настолько, что образует его природу, объективное понятие, в котором выражается сущность данного нечто, то тогда одно способно абстрагироваться от другого и мыслиться отдельно. Фома полагает, что в этом случае человека можно рассматривать отдельно от бледности, но не наоборот.

Когда природа находится в определенном отношении и зависимости от иного, посредством которого образуется ее понятие, и постигается интеллектом, она без этого иного не может быть познаваема. Например, в случае отношения между частью и целым: нога в определении зависит от понятия животного. Или, например, когда форма соединена с материей, или акциденция с субъектом, или когда две вещи разделены в действительности: отец не может мыслиться, если не мыслится понятие сына, соотношенное с ним.

В строгом смысле слова одну операцию интеллекта следует именовать сепарацией (*separatio*), отделением одного от другого, когда разум сводит вместе или разделяет, схватывая тот факт, что одно в другом не содержится. Другую операцию Аквинат называет абстракцией: нечто берется сознанием в отвлечении от иного, хотя на деле обе существенности<sup>16</sup> разделены. При данной дистинкции разум мыслит чуждость (*quidditas*) вещи.

Абстракция существует в соответствии с двумя модусами связи (связи формы с материей и части с целым):

- 1) абстракция формы от чувственной материи;
- 2) абстракция целого от частей: универсального от частного. Здесь части – это части материи, а не формы, вида.

---

<sup>15</sup>Thomas Aquinas. De Trinitate. Qu. V, art. 3.

<sup>16</sup>«Существенность» – так мы переводим латинское слово «entitas», указывающее на любое сущее, независимо от его категориальной принадлежности: субстанция, акциденция качества, количества и т. д. Или же оно указывает на абстракцию от свойства «быть сущим».

Приведенные выше толкования Фомы далее помогут в классификации спекулятивных наук. Математические науки имеют собственный предмет, отличающийся от предметов физики и метафизики. Не любую форму можно абстрагировать от материи, а только ту, в определение природы которой материя не входит. Отношения между акциденцией и субстанцией тоже выглядят как отношения между формой и материей, однако акциденцию невозможно отделить от субстанции. Более того, они добавляются к ней в определенном порядке: количество, качество, свойства (*passiones*), движение.

Порядок мышления приводящих свойств соответствует порядку их привождения к материи. Поэтому количество можно мыслить до того, как в подлежащей материи постигаются чувственно воспринимаемые качества, посредством которых материя тоже называется чувственно воспринимаемой. Количество по своей сущности не зависит от чувственно воспринимаемой материи – только от умопостигаемой. «Таким образом, когда удалены все акциденции, сама субстанция сохраняется только для постигающего интеллекта, так как способности чувственного восприятия не распространяются на постижение субстанции. Подобные абстракции и суть предметы математики, рассматривающей количества и все то, что им сопутствует – фигуры и т. п.»<sup>17</sup>.

Трем видам действий интеллекта соответствуют три спекулятивные науки:

1) операция соединяющего и разделяющего интеллекта – сепарация – соответствует божественной науке, или метафизике;

2) деятельность, рассматривающая чуждость вещи при абстракции формы от чувственной материи, соответствует математике;

3) деятельность, связанная с абстракцией универсального от частного, соответствует физике и является общей для всех наук, «потому что в науках опускается то, что имеется приводящим образом, и рассматривается то, что

существует само по себе»<sup>18</sup>. Пифагор и Платон впали в ошибку, ибо не отличали две формы абстракции от сепарации и считали, что математические и всеобщие объекты отделены (*separata*) от чувственно воспринимаемых, тогда как первые существуют вместе с последними.

Продолжая двигаться в сторону прояснения единства науки и познания, обратим внимание на вопрос, обсуждаемый Аквином в разделе 5.4 *De Trinitate*: может ли метафизика быть наукой о сущих, не обладающих материей и движением? Фома пишет о предметном роде (*genus subjectum*) исследования, который имеется у любой науки, и замечает, что всякая наука должна исследовать принципы рода, изучаемого ею, ибо наука совершенствуется, согласно Аристотелю, благодаря познанию собственных начал.

Существуют и наиболее общие принципы для всех конкретных сущих, ибо последние принимают участие в сущем как таковом. По своей достаточности эти начала называются общими в двойном смысле:

- через предикацию: например, говорится, что одна форма обща по отношению ко всем формам, потому что сказывается о каждой;

- через причинность: единственное по числу солнце – начало для всего возникающего.

Таким образом, для всего сущего имеются самые общие принципы не только в первом смысле, но и во втором: существуют единственные по числу вещи, каждая из которых есть общая причина бытия остального. Данное соответствие обнаруживается на каждой ступени и в каждом порядке творения: начала акциденций сводятся к началам субстанций, начала уничтожимых субстанций редуцируются к началам неуничтожимых и т. д. Начало же бытия сущего должно быть совершеннейшим и обладать высшей актуальностью, ничего не иметь от потенциальности, быть нематериальным и не двигаться, т. е. движение есть акт потенции.

---

<sup>17</sup>Thomas Aquinas. De Trinitate. Qu. 5.

<sup>18</sup>Ibid.

Речь идет о *res divinae* – божественных вещах. Они рассматриваются наукой, которая в качестве предмета имеет сущее как сущее. *Scientia divina* – божественная наука. Познание же конечным человеческим интеллектом божественных вещей «в себе» происходит не только из того, как *res divinae* проявляются в конечном, через следствия, но и из того, как они *сами себя* являют. Это происходит через Святого Духа, которым Бог открывается нам. Именно так, а не с помощью света естественного разума мы постигаем самостоятельную субсистенцию<sup>19</sup> этих начал. Отсюда теология как наука о божественном понимается в двух смыслах.

1) божественное рассматривается не как предмет науки, а как начало ее предмета – это метафизика;

2) божественные вещи рассматриваются сами по себе, как собственный предмет науки – теология, переданная нам в Писании.

Теологическое познание – познание интеллектуальное. Оно отличается от рационального, которым руководит рассудок. Последний распространяется на многое и собирает множество в единство посредством дискурсивного рассмотрения. Интеллект же – в более точном значении – созерцает единую и простую истину, в которой достигает мышления множества сущих<sup>20</sup>.

### Список литературы

1. Черняков А.Г. Об утрате очевидности: на пути к новой онтологии. СПб., 2016. 550 с.
2. Федчук Д.А. Средневековая метафизика. СПб., 2011. 134 с.
3. Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. 414 с.
4. Мера вещей. Человек в истории европейской мысли / под общ. ред. Г.В. Вдовиной. М., 2015. 944 с.
5. Перлер Д. Теории интенциональности в Средние века. М., 2016. 472 с.
6. Stump E. Aquinas. Routledge, 2003. 611 p.
7. The Cambridge History of Later Medieval Philosophy / ed. by A.H. Armstrong. Cambridge University Press, 2008. 992 p.
8. Суарес Ф. Метафизические размышления. М., 2007. 776 с.
9. Aertsen J.A. Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas. Leiden, 1996. 469 p.

### References

1. Chernyakov A.G. *Ob utrate ochevidnosti: na puti k novoy ontologii* [About the Loss of Evidence: On the Way to a New Ontology]. St. Petersburg, 2016. 550 p.
2. Fedchuk D.A. *Srednevekovaya metafizika* [Medieval Metaphysics]. St. Petersburg, 2011. 134 p.
3. Boëthius. “*Uteshenie filosofiey*” i drugie traktaty [Consolation of Philosophy and Other Treatises]. Moscow, 1990. 414 p.
4. Vdovina G.V. (ed.). *Mera veshchey. Chelovek v istorii evropeyskoy mysli* [Measure of Things. Man in the History of European Thought]. Moscow, 2015. 944 p.
5. Perler D. *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Klostermann, 2004 (Russ. ed.: Perler D. *Teorii intentsional'nosti v Srednie veka*. Moscow, 2016. 472 p.).
6. Stump E. *Aquinas*. Routledge, 2003. 611 p.
7. Armstrong A.H. (ed.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge University Press, 2008. 992 p.
8. Suárez F. *Metafizicheskie razmyshleniya* [Metaphysical Disputations]. Moscow, 2007. 776 p.
9. Aertsen J.A. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden, 1996. 469 p.

---

<sup>19</sup>Боэций в трактате «Против Евтихия и Нестория» [3, с. 173] дает такое определение: «Субсистенция – это то, что само не нуждается в акциденциях для того, чтобы быть». В нашем контексте следует это понимать так: Бог имеет независимое от чего-либо бытие, строго говоря, Он – *subsistit*, а не *existit*.

<sup>20</sup>Прекрасный анализ соответствующих разделов «De Trinitate» дан в [9, с. 113–158].

**Dmitriy A. Fedchuk**

Far Eastern Federal University;  
ul. Sukhanova 8, Vladivostok, 690950, Russian Federation;  
e-mail: fedchukd@list.ru

### SCIENCE, UNITY AND BEING IN THE METAPHYSICS OF ST. THOMAS AQUINAS

In the Middle Ages, the understanding of the primacy of metaphysics in relation to other sciences (physics, doctrine of the soul, and ethics) was based on the idea of unity of being and its knowledge. Thomas Aquinas' epistemology points to a correlation between the unity of cognitive faculties of thinking, its various acts, unity of science, and unity of being. The unity of knowledge is preserved through the unity of one and the same form, which exists both in the thing and in the mind. This refers to the unity of knowledge, which is correlative to the unity of being. St. Thomas Aquinas suggests a classification of sciences based on a certain type of relationship between the subject of science and its relation to matter. The primacy of metaphysics as a divine science lies in the fact that other types of knowledge adopt its most general principles. The three speculative sciences involve three types of mental operations: *separatio* corresponds to metaphysics, abstraction of the form from matter and consideration of essence correspond to mathematics, and abstraction of the general from the particular, to physics. The divine science, or metaphysics, is primary in relation to other sciences, because it investigates being as being and the principles of its existence. It is a question of *res divinae*, divine things, which, with the help of metaphysics, can be knowable not only through the consequences in the finite being, but also in the way they manifest themselves. The mind combines multitude into unity by way of discursive consideration; intellectual knowledge, using metaphysics and theology, contemplates the truth in its unity and simplicity. This is how mediaeval philosophy of the 13th century represents the unity of being, thinking and the science of being.

**Keywords:** *St. Thomas Aquinas, classification of sciences, unity, being, unity of being, unity of knowledge, unity of science, abstraction.*

Поступила: 24.01.2017  
Received: 24 January 2017