

Суареса. На английский язык перевели большие разделы философско-правовых и теологических трактатов¹⁵², на испанский — полностью трактаты «О защите католической веры»¹⁵³ и «О законах»¹⁵⁴. Предпринимались и издания на латыни¹⁵⁵. В 70-е годы работа была продолжена 8-томным двуязычным латинско-испанским изданием «De legibus»¹⁵⁶.

Суареса переводят и на другие европейские языки: итальянский, французский, португальский¹⁵⁷. Первый перевод Суареса на русский язык — введение к «Метафизическим рассуждениям» и 1-й раздел I рассуждения, посвященный предмету метафизики — был опубликован в 1987 г.¹⁵⁸ Затем, после десятилетнего перерыва, последовали публикации фрагментов V рассуждения (1998)¹⁵⁹, XXXI-го и других рассуждений¹⁶⁰, вставить переводы Вдовиной, а также фрагмента введения к трактату «О душе» (2001)¹⁶¹.



¹⁵² Suarez F. Selections from three works of Francisco Suarez, S. J.: De legibus ac Deo legislatore, 1612; Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errors, 1613; De triplici virtute theologiae fide, spe, et charitate, 1621. New York: Ocena publications, 1964.

¹⁵³ Suarez F. Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo: Version Española por Jose Ramón Eguillor Muniozuren; Instituto de estudios políticos. Madrid, 1970–1971.

¹⁵⁴ Suarez F. Tratado de las leyes y de Dios legislador: En 6 vols. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1967.

¹⁵⁵ E.g.: Suarez F. Lectiones de fide anno 1583 in Collegio Romano habitas ad fidem codicum manuscriptorum editit Carolus Deuringer / Facultad de filosofía. Universidad de Granada. Granada, 1967.

¹⁵⁶ Suarez F. Tractatus de legibus. Edición crítica bilingüe / por Luciano Perena et al. / Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1971.

¹⁵⁷ E.g.: Suarez F. Disputazioni metafisiche I-III / Traduzione di Constantino Esposito. Milano: Rusconi, 1996.

¹⁵⁸ Суарес Ф. Метафизические рассуждения. Введение и I раздел первого рассуждения «О предмете первой философии» / Пер. и вступ. статья М. Р. Бургете // Историко-философский ежегодник. М., 1987.

¹⁵⁹ Суарес Ф. Метафизические рассуждения. Рассуждение V «Об индивидуальном единстве и принципе индивидуации» (фрагмент) / Пер. Т. В. Антонова // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 1998. Вып. 2 (№ 13).

¹⁶⁰ См. список избранной библиографии (с. 266–267).

¹⁶¹ Суарес Ф. О душе. Введение (фрагмент) / Пер. Д. В. Шмонина // Verbum. Вып. 5. Образы культуры и стили мышления: иберийский опыт. СПб., 2001.



Глава 5

ПОРЯДОК МЕТАФИЗИКИ

5.1. ГЛАВНАЯ НАУКА

Наследие Суареса обладает достаточно редкой чертой — внутренним единством при обширности и многообразии входящих в него частей. Согласованность, о которой писал сам философ в упомянутом нами выше письме 1617 г., между теологией, с одной стороны, и «науками» (о бытии, о познании, о морали, о праве и т. п.), с другой стороны, на наш взгляд, обеспечивается не только христианским мировоззрением автора, но и тем философским рационализмом, которым проникнуто все его мышление. Именно поэтому мы говорим о философско-теологическом синтезе, основой которого является высшая рациональная наука — метафизика.

Заметим, что метафизика для Суареса — не описание «застывшей» «иерархии сущих»; это панорама динамичного мира, его элементов и связей с точки зрения сущности, природы, причин, смысла. Метафизика — главная наука, она «выше» и «дальше» физики (т. е. философии природы, психологии, антропологии и других наук о частных свойствах вещей). Однако «трансфизичность» этой философской науки заключается в первую очередь не в превосходстве предмета — хотя сущее, взятое в наибольшей абстракции, разумеется, является наиболее почтенным предметом, — а в превосходстве метода, которым познается предмет, а также угла, под которым он познается. Метафизика, таким образом, помимо прочего, оказывается методом, точнее, методологией рационального познания реальности. Это познание представляет собой способ согласования бытия и мышления о бытии, который исходит из оптимистической установки: разум дан человеку, чтобы познавать мир, следовательно, мир должен быть познаваемым.

Рассмотрим порядок сущего, каким его представляет автор «Метафизических рассуждений»¹. Вновь подчеркнем, что «Рассуждения»

¹ Напомним полное название этого труда: «Метафизические рассуждения, в ко-

скорее формально, чем содержательно являются комментариями к аристотелевской «Метафизике». Поэтому уже в предисловии «Предмет и план всей книги. К читателю»² Суарес высказывает предположение, что чтение его трактата вызовет у вдумчивого читателя необходимость «... сравнить эту науку с книгами Аристотеля — не только для того, чтобы постичь, какие принципы великого философа лежат в ее основе, но и для того, чтобы с ее помощью легче и отчетливее понять самого Аристотеля...»³.

Дело в том, что, хотя сочинение задумано и выполнено как комментарий к «Метафизике», Суарес считает необходимым следовать «общему порядку», а не «букве» учения Аристотеля. Он дает понять, что наиболее важным для него является систематическое исследование главных метафизических понятий и вопросов. Понятно, что такой подход предполагает более свободное обращение с текстом, чем мог бы позволить себе средневековый комментатор. Суарес анализирует и сравнивает мнения Аристотеля, содержащиеся в разных книгах, главах и фрагментах, разбирает суждения средневековых авторов, высказывает собственные мысли.

Тем не менее Суарес делает все, чтобы связь «его науки» с исследуемым текстом не становилась слишком тонкой и формальной. Читатели, которые хотят сопоставить его текст с текстом Аристотеля, должны, по мнению Суареса, иметь такую возможность⁴.

Для решения этой задачи автор помещает перед началом своего трактата «Подробный указатель к метафизике Аристотеля». В первых, полагает Суарес, внимательно читателю «Указатель» «поможет легко... понять и запомнить все то, что Аристотель рассматривает в книгах “Метафизики”»⁵. Во-вторых, он позволит постоянно держать в поле зрения все те вопросы, которые обычно возникают при их толковании⁶.

Помимо того что «Указатель» действительно показывает связь метафизики Суареса с аристотелевской «первой философией», он удачно иллюстрирует исследовательскую установку, метод и стиль мышления самого Суареса.

торых упорядоченно передается вся естественная теология и тщательно рассматриваются вопросы, относящиеся ко всем двенадцати книгам Аристотеля.

² Suarez F. Disputationes metaphysicae. Ratio et discursus totius operis. Ad lectorem.

³Ibid.

⁴Ibid.

⁵Ibid.

⁶Ibid.

Разбор книг «Метафизики» происходит по следующей схеме. После заголовка с номером книги (например, «Liber primus Metaphysicae») дается краткое введение, описывающее ее структуру и основную тему. Далее обзор идет по главам («Capita»), которым Суарес присваивает «технические» или «смысловые» названия (например, «Impugnantur veterum opiniones» — «Опровергаются прежние мнения» или «De substantia secunda seu universal» — «О второй или универсальной субстанции»). Если в последующей главе продолжается обсуждение той же темы, то в подзаголовке ставится «De eadem re» — «О том же»). Внутри глав Суарес выделяет вопросы («Quaesti»). По окончании изложения каждого вопроса Суарес указывает номера раздела и рассуждения, где читатель может найти мнение самого автора по этой проблеме⁷.

Интересно, что некоторые вопросы лишь формулируются, другие сопровождаются достаточно подробными пояснениями, в которых находится место и цитатам из средневековых философов. Основная цель, которой стремится достичь Суарес, — демонстрация сути затруднения и важности данного вопроса. Определяя основную тему комментируемой книги и главы, Суарес выносит ее в своем «Указателе» в подзаголовок. Подзаголовок 6-й главы 7-й книги, например, выглядит следующим образом: «An “quod quid est” sit idem cum “eo cuius est”» — «Тождественны ли сущность (суть бытия) вещи и сама вещь»⁸. Далее, основные положения главы выделяются и формулируются в виде вопросов, которым часто сопутствуют небольшие комментарии. Вопросы ставятся так, чтобы высвечивать мысли, которые в большей мере интересуют Суареса. Комментарий к главе, если он имеется, выдержан, как правило, в том же духе.

Следует заметить, однако, что отсутствие пространного комментария в «Указателе» не свидетельствует о малой значимости того или иного вопроса. Существуют проблемы, которые лишь упоминаются в «Указателе», но в тексте самих «Рассуждений» Суарес исследует

⁷ «В каком смысле говорится Аристотелем, что все действия имеют своим объектом единичные [вещи]. Рассуждение XXXIV, раздел 9». Ср. с мыслью Аристотеля в 1-й главе 1-й книги о том, что «всякое... действие относится к единичному» (Аристотель. Метафизика. 981a.15 // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976–1983. Т. 1. С. 66).

⁸ DM. Index locupletissimus in metaphysicam Aristotelis. Напомним, что в соответствующей главе Аристотель приводит доводы в пользу того, что первая сущность и соответствующая ей единичная вещь суть одно и то же, если вещь берется сама по себе, без привходящих, случайных свойств. См.: Аристотель. Метафизика. 1031a 15–1032a 10 // Там же. Т. 1. С. 195–197.

их детально и глубоко. Это связано с тем, что метафизику конца XVI в. интересует многое из того, что не проявлялось в аристотелевской «первой философии» в явной форме.

Так, например, LI рассуждение Суареса посвящено проблеме пространства (*spatium*). У Аристотеля, как известно, понятие «пространство» не встречается, он оперирует словом «топос» (место), которое обозначает ближайшую границу конкретного тела («место объемлет вещь»), отвечает на вопрос «где?», а в предельном смысле означает то, «что включает в себя все остальные места». Для нас в данном случае содержательная сторона проблемы не имеет принципиального значения. Важно другое: Аристотель подробно разбирает «топологию» не в «Метафизике», а в «Физике». Суарес же в «Рассуждениях», являющихся комментариями именно к «Метафизике», разрабатывает целую теорию пространства, спокойно помещая в поле своего исследования и другие доступные ему произведения Аристотеля⁹.

С нашей точки зрения, «Указатель» следует рассматривать как введение в метафизическую доктрину самого Суареса. Эта тщательно выполненная текстологическая работа органично смотрится в корпусе «Рассуждений» и позволяет сделать первый шаг к пониманию философского синтеза *превосходного доктора*, оказавшего серьезное влияние на становление новоевропейской философии и формирование современной нам мыслительной парадигмы.

Следующим шагом к пониманию метафизики Суареса будет рассмотрение схемы «Метафизических рассуждений», которую автор представляет в «Указателе рассуждений и разделов, содержащихся в этой книге»¹⁰. Именно это развернутое содержание разумнее всего использовать для знакомства с *порядком* изложения метафизики, характерным для Суареса.

«Disputationes metaphysicae» состоят из пятидесяти четырех рассуждений.

В первом рассуждении определяется, что адекватным предметом

⁹Проблема пространства в трактовке Суареса заслуживает отдельного анализа. Заметим только, что средневековая схоластика переняла аристотелевский термин «место». Фома Аквинский, например, ставил вопросы: «Можно ли определить тело по объемлющему его месту? Есть ли место у Вселенной?». Суарес в «Метафизических рассуждениях», разбирая различные мнения, принимает позицию, отличную и от аристотелевской, и от позиции средневековых философов. Для Суареса существует не только «*spatium reale*», пространство, непосредственно связанное с телами, материей, протяжением и т. п. (что затем, буквально следуя Суаресу, примет Декарт), но и «*spatium imaginarium*», воображаемое, идеальное пространство, где обитает Бог (DM. LI. 3–6).

¹⁰«Index disputationum et sectionum quae in hoc opere continentur».

метафизики является *сущее как таковое*. Во втором даются формальное и объективное понятия бытия, обосновывается необходимость этих понятий, исследуется их содержание. Затем излагаются всеобщие свойства (атрибуты) бытия, так называемые *passiones entis*. Атрибутов бытия традиционно выделяется три: единство, истина и благо. В целом они определяются в третьем рассуждении, после чего Суарес исследует их более детально. О всеобщем, или трансцендентальном единстве говорится в IV рассуждении. Индивидуальному бытию и проблеме индивидуации посвящено V рассуждение, затем (рассуждения VI–VII) обсуждаются формальный и универсальный уровни единства бытия. Истине и благу как атрибутам бытия посвящены VIII–XI рассуждения. Далее Суарес переходит к разработке учения о причинности (рассуждения XII–XXV)¹¹. Вслед за учением об атрибутах и причинах бытия следует рассмотрение классов или родов бытия, т. е. дается определенная «иерархия сущих» с делением на бытие божественное, бесконечное, его сущность, существование, атрибуты (рассуждения XXVII–XXX) и бытие конечное, сотворенное. В XXXII–XXXVII рассуждениях говорится о духовной и материальной субстанциях, об акциденциях и их статусе, понятие бытия рассматривается под углом зрения аристотелевских категорий. Далее осмысливаются вопросы континуальности и дискретности (XL–XLI), потенции и акта (XLII), времени и длительности (XL), места и местоположения (LI) и т. д. Наконец, в последнем, пятьдесят четвертом, рассуждении обсуждается проблема «сущих разума»¹², хотя последние, по мнению Суареса, являются лишь косвенным, побочным предметом для метафизики.

¹¹Причины делятся на внутренние и внешние. К внутренним относятся материальные и формальные, среди которых имеются причины как *per se*, так и *per accidens*. Дальше исследуются в связи с сотворенными (вторыми) причинами проблемы свободы и необходимости, в связи с первой причиной — акт творения. Д. В. Джохадзе и Н. И. Стяжкин по этому поводу считают, что «ветвистому» «дереву причин» Суарес не находит применения (см.: *Джохадзе Д. В., Стяжкин Н. И.* Введение в историю западноевропейской философии. Тбилиси, 1981. С. 135). С этим можно согласиться, если понимать «Метафизические рассуждения» как изолированное произведение. Однако в «Ad Lectorem» Суарес говорит, что предпринимаемое им исследование расчищает почву для глубокого понимания теологических проблем (важнейшая из которых — креационистская), которые связаны с иерархией причин Суареса самым тесным образом.

¹²Речь идет об объектах человеческого разума — об образах, понятиях, идеях, мыслях, существующих в сознании человека, которым может ничего не соответствовать во внешней реальности (*Doyle J. P.* Suarez on Beings of Reason and Truth // *Vivarium*. 1987. Vol. 25. N 1. P. 121–160; 1988. Vol. 26. N 1. P. 51–72).

Существуют различные варианты схематизации метафизической доктрины Суареса. Обычно ее делят на три части: собственно онтологию (рассуждения II–XXI), «естественную теологию» (XXVIII–XXX) и «метафизику конечного бытия» (XXXI–LIII).

Для того чтобы читатель смог получить более наглядное представление о структуре «Рассуждений», приведем (с небольшими изменениями) детальную схему из «Истории испанской философии» Гильермо Фрайле¹³:

Введение: Предмет метафизики: реальное сущее (рассуждение I).

I. Трансцендентальное бытие: Понятие сущего (II).

1. Всеобщие свойства бытия («*passiones entis*»).

1.1. В общем: атрибуты и первые принципы (III).

1.2. В частности:

1.2.1. Единство: общее или трансцендентальное (IV); индивидуальное, принцип индивидуации (V); формальное и универсальное (VI); различия (VII).

1.2.2. Истина: логическая и онтологическая (VIII); ложь (IX).

1.2.3. Благо: трансцендентальное (X); зло (XI).

2. Первые принципы или причины бытия.

2.1. В общем (XII).

2.2. В частности:

2.2.1. Внутренние причины: материальная субстанциальная (XIII), материальная акцидентальная (XIV), формальная субстанциальная (XV), формальная акцидентальная (XVI).

2.2.2. Внешние причины: действующие причины в общем (XVII); действующие причины, в частности вторые или сотворенные причины; ближайшая причина (XVIII); необходимая и свободная причины (XIX); первая или несотворенная причина; творение (XX); сохранение (XXI); содействие (XXII). Целевая причина в общем (XXIII), в частности последняя целевая причина (XXIV), образцовая причина (XXV), причины и следствия (XXVI), сравнение причин между собой (XXVII).

II. Классы бытия (XXVIII).

1. Бесконечное сущее; его существование (XXIX); его сущность и атрибуты (XXX).

¹³Fráile G. Historia de la filosofía española (Desde la época romana hasta fines del siglo XVII). Madrid, 1971. P. 365.

2. Конечное сотворенное сущее, его сущность и существование (XXXI); субстанция и акциденции в общем (XXXII).

2.1. Субстанция (XXXIII). Первая сущность, или подлежащее (XXXIV), духовная субстанция (XXXV), материальная субстанция (XXXVI).

2.2. Акциденция (XXXVII), ее сравнение с субстанцией (XXXVIII), разделение акциденций (XXXIX), непрерывное количество (XL), дискретное количество (XLI), качество (XLII), потенция и акт (XLIII), состояние (XLIV), противоположности качеств (XLV), сила качеств (XLVI), отношение (XLVII), действие (XLVIII), страдание (XLIX), время и длительность (L), пространство и протяженность (LI), положение (LII), внешние свойства (LIII).

III. Приложение: Сущие разума (LIV).

Современный французский исследователь Жан-Франсуа Куртин¹⁴ выстраивает схему иначе:

Сущее (бытие, *ens*) как таковое (рассуждение I).

1. Природа сущего (II): единство понятия сущего, его отношения с различными классами сущего и с единичными вещами.

2. Свойства сущего: единство, истина, благо (рассуждения IV–VI; VIII–IX; XI–XII).

3. Причинность.

3.1. Материальная причина (XIII–XIV).

3.2. Формальная причина (XV–XVI).

3.3. Действующая причина (XVII–XXII).

3.4. Целевая причина (XXIII–XXIV).

3.5. Образцовая причина (XXV).

4. Виды сущего.

4.1. Бесконечное бытие или Бог (XXIX–XXX).

4.2. Конечное бытие (XXXI).

4.2.1. Акциденции: качество, количество, отношение и т. д. (XXXVIII–LIII).

5. Королларий «сущие разума» (LIV)¹⁵.

Представленные схемы удачно, на наш взгляд, дополняет редактор испанского издания «Метафизических рассуждений» Серхио Рабаде Ромео, который рассматривает метафизику Суареса как двуединый процесс осмысления бытия, внешне напоминающий гераклитовские

¹⁴Courtine J.-F. Suarez et le système de la métaphysique. Paris, 1990. P. 227.

¹⁵Графически на схеме Ж.-Ф. Куртина королларий «сущие разума» расположен на последнем месте, внизу, но стрелка к нему идет непосредственно от «природы сущего».

пути «вверх» и «вниз»¹⁶: первый начинается с эмпирического восприятия единичного бытия (назовем его «этой вещью») и через исследование сущности «этой вещи» и ее причин восходит к первой причине — Богу, т. е. к самодостаточному существу (*ens a se*).

Противоположным является «путь нисхождения» от сущего в целом, через осмысление его всеобщих свойств, к причинам и классам «бытия по причастию» (миру «этих вещей»), которые определяются внешними и внутренними причинами.

Как известно, любые схемы, стремясь сделать более понятным и наглядным описываемый объект, волей-неволей упрощают, обедняют его содержание. Тем не менее благодаря приведенным вариантам, выявляется общий порядок построения метафизики в «Метафизических рассуждениях». Поэтому, перед тем как перейти к более подробному описанию их содержания, нам остается лишь отметить то, что является очевидным при рассмотрении «порядка» метафизики *превосходного доктора*: хотя традиционная связь между теологией и философией пронизывает все его учение о бытии¹⁷, Суарес не ограничивает свою задачу лишь созданием «философской иллюстрации» божественного творения. Не менее важным для него является философское описание многообразного, изменчивого мира реальных сущих (*entia realia*). В этом описании Бог оказывается одним из классов бытия, среди которых, разумеется, на гораздо более скромных местах, мы встречаем и индивидуальные вещи, и живущие в нашем сознании образы этих вещей.

5.2. СУЩЕЕ КАК ПРЕДМЕТ МЕТАФИЗИКИ

Рассмотрению предмета метафизики посвящен 1-й раздел (*sectio*) I рассуждения под заголовком «Каков предмет метафизики» («*Quod sit metaphysicae objectum*»). Рассуждение в целом называется: «О природе первой философии, или метафизики». В него входят еще пять разделов, уточняющих предмет, статус и некоторые методы метафизической науки. Обстоятельно рассматривая вопрос за вопросом, Суарес приходит к следующим выводам:

1. Метафизика — самостоятельная наука, которая исследует всю

¹⁶ *Rábade Romeo S.* Introducción // Suárez F. *Disputaciones metafísicas*: En 7 vols. Madrid, 1960–1966. Vol. 1. P. 13.

¹⁷ *Abellán J.L., Gomez L.M.* El pensamiento español de Seneca a Zubiri. Madrid, 1977. P. 196–197.

«предметную область бытия», т. е. рассуждает обо всех вещах, не только существующих или имеющих способность к существованию, но даже принципиально не существующих. Это важный вывод, позволяющий Суаресу в рамках метафизики на полном основании исследовать, помимо реальных сущих и их свойств, ряд «периферийных» предметов, таких как антиподы сущего, выраженные в антонимах слова «бытие» (небытие, ложь, зло), а также объекты, существующие только в человеческом сознании («сущие разума»). При этом Суарес отграничивает от метафизики физику как науку о частных свойствах единичных вещей.

2. Философ обосновывает достоинство метафизики как первой философии, мудрости, науки наук, превосходящей все остальные науки не только достоинством предмета — сущего как такового, но и уровнем абстракции, недоступным никакому другому роду научного знания, а также совершенством рационального метода, благодаря которому разум человека созерцает истину. В этом пункте Суарес выступает как последователь схоластического аристотелизма, для которого бытие является прозрачным для рационального познания, если последнее строится на истинных основаниях и соблюдении логических процедур мышления.

3. Метафизика (цель которой, как мы уже заметили, — созерцание истины) является наиболее совершенной, умозрительной наукой, истинной мудростью, наиболее достойной и желанной для человека.

Чтобы понять принципы, которыми руководствуется Суарес, определяя предмет, цель и задачи метафизики, обратимся к рассуждению философа о предмете этой науки.

Итак, метафизика, или первая философия, принадлежит к *естественным* наукам, разумеется, не в смысле современного нам деления наук на естественные и гуманитарные, а в смысле традиционного для Средневековья различения знания, полученного благодаря «естественному свету» человеческого разума, т. е. рациональному познанию, и сверхъестественных богооткровенных истин, данных человеку непосредственно. Метафизика, занимающая первое место среди наук и находящаяся по достоинству ближе всего к теологии, оказывает ей неоценимую помощь, поскольку «...объясняет и утверждает естественные принципы, общие всем вещам и определенным образом питающие и поддерживающие любую науку»¹⁸.

В первом приближении предмет формулируется *превосходным*

¹⁸DM. Prooemium.

доктором на основе этимологии слова «метафизика», и здесь мы сталкиваемся с утверждением, что название этой науке было дано «... не Аристотелем, а его интерпретаторами, которые повторили название, данное им самим его книгам... о тех вещах, которые идут после наук или естественных вещей»¹⁹. Исходя из этого, в проблемное поле метафизики не попадают физические вещи, т. е. предметы чувственные и материальные, рассматриваемые с точек зрения частных наук; зато туда входят вещи божественные, отделенные от материи, а также общие основы бытия, т. е. все то, что относится к «более высокому порядку реальности».

Уточнение предмета метафизики проводится Суаресом очень тщательно. Он последовательно выдвигает шесть мнений, в которых проявляются различные особенности понимания философом бытия и возможных толкований объема этого понятия.

Первое мнение заключается в том, что адекватным предметом метафизики является сущее (*ens*) вообще, взятое в наибольшем объеме, куда попадают все *entia realia* (вещи и вообще все то, что существует реально), а также *entia rationalia* («сущие разума», о которых мы уже говорили, психические объекты, составляющие содержание человеческого сознания). Причем следует сказать, что в число реальных сущих попадает и субстанциальное бытие (*ens per se*), и бытие акцидентальное (*ens per accidens*), как то, что вытекает из природы субстанции, но не принадлежит ей, так и то, что принадлежит субстанции случайно, привходящим образом.

В качестве аргументов приводятся суждения о том, что метафизика, будучи первой из наук, в состоянии по некоему общему основанию выделить наиболее достойные вещи и включить их в свой предмет. При этом, говорит Суарес, если разуму удастся охватить все роды, виды бытия, в том числе и сущие самого разума, а также наиболее общие атрибуты (например, такие как истина, единство, множество), то такая широта будет указывать на достоинство высшей науки²⁰. Присутствие в этом ряду сущих разума объясняется их участием в обосновании реального сущего; они являются попутными объектами, попадающими в предмет первой философии благодаря связи с реаль-

¹⁹DM. I.1. Суарес, не подвергая сомнению принадлежность «Метафизики» Аристотелю, прекрасно понимал, что текст, составленный учениками философа, представляет собой разрозненные трактаты и нуждается в осмысленном комментарии.

²⁰Неоднозначность, разноуровневый характер различных слоев, родов, классов того, что объединяется понятиями *esse* и *ens*, преодолеваются с помощью аналогии бытия (это понятие берет начало у Аристотеля и выходит на первый план у Фомы Аквинского).

ным сущим. Суарес ссылается на точку зрения Аристотеля, согласно которой о противоположностях должна толковать одна и та же наука.

Второе мнение, не противореча большей части утверждений первого, говорит о сущих разума обратное. Показывается, что они не могут входить в адекватный предмет метафизики, поскольку не представляют специального интереса, а берутся в расчет только по мере надобности в связи с реальными сущими. Это мнение подтверждает за реальными сущими право входить в предмет метафизики именно в силу того, что они «обладают бытием и реальностью». При этом большое внимание уделяется обоснованию наличия в нем сущих *per accidens*. Зная об уязвимости такого положения, Суарес желает, перед тем как показать его несостоятельность, перебрать возможные аргументы в пользу сущих *per accidens*. Они участвуют в смысле сущего и его состояниях; они являются предметами частных наук и в самой общей форме включаются в предмет наидостойнейшей науки — метафизики. Однако опровержение этого мнения начинается с высказывания, аналогичного аргументу о сущих разума; в этом высказывании говорится, что сущие *per accidens* представляют интерес для первой философии лишь в той мере, в какой они проливают свет на «подлинно сущее» (*per se*); они являются лишь атрибутами, свойствами и не могут входить в предмет метафизики в силу того, что они суть лишь дополнение к множеству *per se*, что показывает Аристотель в 4-й книге «Метафизики»; они множественны, в них нет единства, достижение которого возможно лишь в разуме по несовершенной, грубой аналогии. Множественность же и говорит о том, что *per accidens* могут быть предметами различных наук, но не одной высшей науки.

Третье мнение называет Бога, понимаемого как высшее реальное бытие, в качестве адекватного предмета метафизики. Ссылка на Аристотеля помогает объяснить это мнение. Первая философия изучает первопричины вещей, поэтому она является наиболее божественной наукой, из чего следует, что бесконечное совершенство бытия — Бог — является главным и адекватным ее предметом. Все остальное попадает в предмет метафизики попутно, в связи с Богом.

Но это мнение ошибочно. Бог не может быть адекватным предметом, ибо естественная теология познает его только в явлениях, в тварных вещах; философ специально подчеркивает этим принципиальное различие между Богом и творениями. Совершенное несотворенное бытие проявляется в мире вещей лишь в малой степени, поэтому об адекватности речи идти не может. Бог — главный, но не адек-

ватный предмет метафизики. Кроме того, говорит Суарес, сущее по всеобщности высказывания с точки зрения диалектики (логики), но не по причинности и приоритету — предшествует Богу.

Нематериальное сущее, включающее в себя Бога и именующееся субстанцией, говорит четвертое мнение, является адекватным предметом метафизики. Поскольку философия изучает все субстанции, как нематериальные, так и материальные (Суарес вспоминает Аристотеля, заметившего, что частей философии столько, сколько существует родов субстанций), можно предположить, что первая философия исследует высшие роды субстанции, абстрагируясь от материальности вообще, как чувственной, так и умопостигаемой. Только нематериальная субстанция свободна в своем бытии от материи, следовательно, она и является адекватным предметом метафизики. Далее, однако, Суарес показывает, что субстанция действительно входит в предмет метафизики, но не исчерпывает его: последний должен иметь больший объем и более общий характер.

В пятом мнении речь идет о том, что в качестве этого предмета может оказаться сущее десяти родов. Имеются в виду, конечно, десять аристотелевских предикаментов (сущность, качество, количество, отношение и т. д.). Но названные категории, по мнению Суареса, представляют собой скорее десять различных точек зрения на сущее, благодаря которым оно описывается и которые исчерпывают основные его родовые характеристики. Философ замечает, что рассматриваемое таким образом сущее может пониматься как конечное (материальное и нематериальное) бытие, охваченное этими категориями. Однако в этом случае Бог не попадает в предмет метафизики, а мы уже знаем, что он является главным ее предметом.

Шестое мнение полагает адекватным предметом метафизики субстанцию как таковую, абстрагированную от бесконечности и конечности, материальности и нематериальности и т. п. Первая философия, таким образом, должна говорить о субстанции как о всеобъемлющем объекте и об акциденциях как о свойствах объекта. Это подчеркивается в том смысле, что именно субстанция, а не какие-либо более общие основания для нее и ее акциденций, составляет адекватный предмет метафизики, поскольку все, что выходит за рамки субстанции может быть сведено к ней по аналогии. И все же это мнение нельзя назвать истинным, потому что субстанция не содержит в себе сущее целиком, вообще; скорее, наоборот, субстанция попадает в объем понятия сущего, так как вероятнее всего, показывает философ, сущее имеет более универсальные принципы и атрибуты; тогда вполне может быть, что

адекватным атрибутом сущего будет не акциденция, но, например, единство, благо или истина.

Закончив рассмотрение шести ошибочных (или, скорее, неполных) мнений, Суарес формулирует адекватный предмет метафизики. Он делает это на основе сравнения сделанных им по каждому мнению выводов, «отсекая лишнее». В итоге в предмет метафизики входят: Бог (что следует из третьего и четвертого мнений), нематериальные субстанции (согласно четвертому, пятому и шестому мнениям), а также некоторые реальные акциденции, те, которые не принадлежат к абсолютно внешним и случайным *per accidens* (согласно опровержениям первого и второго мнений). Бог является главной целью познания первой философии. Она трактует о Боге на основании метафизических истин, «... без знания и понимания которых трудно и даже невозможно рассматривать божественные таинства с подобающим достоинством»²¹. Бог и другие нематериальные субстанции, которые входят в предмет метафизики, демонстрируют «божественные совершенства, называемые атрибутами», познаются высшей наукой в «естественном свете человеческого разума». Напомним, что такое познание необходимо, поскольку исключение знания и понимания метафизических истин или принципов может «существенно поколебать» постулаты божественной теологии.

Остается заметить, что вопрос о предмете, цели и достоинстве метафизики тесно увязан с вопросом о самом познающем разуме, о законах, механизмах взаимодействия человеческого сознания и познаваемых объектов, которые (объекты познания), по Суаресу, суть не что иное, как «эти вещи», индивидуальные сущие, предметы окружающего мира.

5.3. БОГ И ВЕЩИ

Стремление Суареса к строгому определению предмета «первой философии» не является попыткой выведения ее за рамки теологического мировоззрения. *Превосходный доктор* постоянно подчеркивает христианский характер своей философии и ее задачи — способствовать через «рациональные постижения» лучшему пониманию истин теологии. Последние, однако, лежат в основании самой метафизики и потому требуют отдельного рассмотрения.

²¹DM. Prooemium.

В первую очередь, следует сказать о теоцентрическом принципе божественного творения из ничего (*creatio ex nihilo*), традиционном для схоластики. Принцип творения у Суареса приобретает черты идеи непосредственного создания Богом мира во всех его проявлениях, в том числе и творения «реальных сущих» — «этих вещей».

Заметим, что из принципа креационизма вытекают два основных различия, которые проводит Суарес. Первое — разделение между бесконечным творящим и конечным сотворенным бытием, второе — разделение между бытием субстанции и бытием акциденции. Но прежде философ говорит о бытии как таковом, и здесь проявляется, с одной стороны, следование томизму, с другой — близость учению о бытии Иоанна Дунса Скота. И если Аквинат понимает бытие как Бога, иллюстрируя связь между Богом и тварным миром с помощью теокосмологической «иерархии сущих»²², то для Дунса Скота бытие — своего рода «категория категорий», или, говоря словами Хайдеггера, «постоянная черта всего предметного»: «Бытие сохраняется неизменным во всяком предмете, сколько бы он ни был дифференцирован в своей содержательной полноте. . . Оно есть, — замечает Хайдеггер, — не что иное, как условие возможности познания предметов вообще»²³. Дунс Скот стремится выйти на «метафизический» уровень «бытия как такового», отличного от многообразно-многоступенчатых иерархических проявлений «бытия чем-то», но, главное, понимая бытие как «саму предметность предметной сферы», он высвечивает познавательную сторону метафизики, что является важным для Суареса.

Итак, с одной стороны, акт творения для Суареса — богословский вопрос, требующий освещения с позиции метафизики. С другой стороны, от особенностей понимания этого вопроса зависят основополагающие положения его метафизики, одно из которых — положение о единстве бытия, об уровнях этого единства и, в первую очередь, об индивидуальном уровне единства бытия и принципе индивидуации. Следует сказать также несколько слов о концепции Бога в рамках метафизики Суареса.

«Философии Бога» в онтологическом плане специально посвяще-

²²См.: *Фома Аквинский*. Сумма против язычников. Книга первая. Долгопрудный, 2000. См. также: *Жильсон Э.* Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского // *Жильсон Э.* Избранное. Т. 1. М.; СПб., 2000; *Погоняйло А. Г.* Splendor veritatis (Св. Фома и Различие) // *Verbum*. Вып. 2. Наследие средневековья и современная культура. СПб., 2000; *Гайденко П. П.* Понимание бытия у Фомы Аквинского // *Западноевропейская средневековая словесность*. М., 1985 и др.

²³Цит. по: *Жильсон Э.* Работы по культурологии и истории мысли. М., 1988. Вып. 2. С. 84.

ны XXIX и XXX рассуждения²⁴, в которых разворачиваются доказательства существования «первого и несотворенного сущего», а также обсуждаются божественные атрибуты. Но Бог как бесконечное сущее, как конечная цель мира, как первая и действующая причина, как, наконец, предмет первой философии появляется уже в самом начале «Метафизических рассуждений». Еще раз подчеркнем: Бог вводится Суаресом как философское и теологическое понятие, само по себе требующее определенной экспликации.

В XXVIII рассуждении²⁵ Суарес описывает деление сущего на бесконечное и конечное. Из текста становится ясно, что такое деление возможно и необходимо²⁶; более того, оно является достаточным и адекватным²⁷. Что же касается принадлежности двух этих родов сущего единому, универсальному понятию «бытие» (или «сущее»), то их смысловое единство обеспечивается благодаря принципу аналогии.

Об этом следует сказать подробнее. Философ, который начинает свою «прикладную метафизику»²⁸ с разделения бытия на бесконечное и конечное, творящее и сотворенное, использует томистский прием — аналогию бытия (*analogia entis*)²⁹, берущий начало еще в аристотелевской первой философии. В общем, аналогия бытия выражает сходство предметов сотворенного мира между собой (поскольку они суть следствия из одной причины) и поясняет их связь с творцом тем, что они

²⁴Рассуждение XXIX «О первом и несотворенном сущем, существует ли оно» («De primo et increato ente, an sit»); рассуждение XXX «О первом сущем, или Боге, каков он» («De primo ente seu Deo, quid sit»).

²⁵«О разделении сущего на бесконечное и конечное» («De divisione entis in infinitum et finitum»).

²⁶DM. XXVIII. 1.

²⁷DM. XXVIII. 2.

²⁸Звучащее курьезно словосочетание «прикладная метафизика» мы используем для того, чтобы показать интерес Суареса к осмыслению всех родов, видов, классов сущего независимо от степени совершенства, превосходства или от уровня абстракции. Более того, с нашей точки зрения, в этом равном внимании к творцу и сотворенным сущностям проявляется философский настрой Суареса на исследование многообразного, динамичного мира индивидуальных сущих. Вообще, по поводу понятия «метафизика» следует сказать, что оно давно утратило строгий смысл «науки о сущем как таковом» и даже специфический смысл «антидиалектического направления» в теории познания (не говоря уже о первоначальном техническом значении — «книги, расположенные после физики»). Мы стали свидетелями неоднозначного процесса, который можно назвать, используя выражение Ю. В. Перова, «умножением метафизик» (см.: *Перов Ю. В.* Историчность и историческая реальность. СПб., 2000. С. 86).

²⁹О том, что этот прием — аналогия — «не является волшебной палочкой», способной прояснить связь между Богом и вещами, см.: *Коплстон Ф.* История средневековой философии. М., 1997. С. 235–236.

причастны ему по акту творения. У Аристотеля, напомним, бытие подразделяется на десять предикаментов, первый и главный среди которых — сущность (в латинском варианте — субстанция)³⁰. Однако само бытие не входит в эти категории, оно «остаётся за кадром», являясь некоей общей природой всего существующего, и относится к родам *аналогически*; причем Аристотель, конечно, нигде не объясняет детально эту аналогию как «принцип», это сделает значительно позднее Аквинат, которому необходимо проиллюстрировать не только то, как осуществляется вещь, переходя из потенции, пребывающей то ли в божественном разуме, то ли в специфических идеях, в актуально-конкретное состояние жизни, но и то, какова связь между всемогущим Богом и тварным миром, а также между вещами этого тварного мира.

Принцип аналогии сущего играет важную роль в учении Суареса о бытии. Поэтому, чтобы разобраться в особенностях его трактовки, нам следует с наибольшей степенью ясности представить себе, как понимал этот принцип Фома. Итак, *analogia entis* выражает сходство между вечным, совершенным бытием Бога и преходящим, несовершенным бытием тварей в мире, она дает возможность связи между бесконечным и конечным бытием, хотя между первым и вторым огромная дистанция. Проследить такую связь можно путем движения «снизу вверх», через постепенное отрицание несовершенств мира, по мере восхождения по ступенькам бытия к Богу, которому можно приписать свойства, свободные от несовершенств (зная при этом, что он неизмеримо выше любых свойств): вечность, единство, истина, могущество и т. п. В творце отсутствуют любые противоречия, нет различия между потенцией и актом, сущностью и существованием. Согласно Фоме, лишь Бог обладает действительным бытием, остальные сущие, сотворенные им, лишь *имеют* бытие, но не *суть* бытие. Они причастны бытию Бога, и чем на более высокой ступени они стоят, тем больше в них этого «бытия по причастию». А принцип аналогии, устанавливающий эту связь, в онтологии Аквината помогает, кроме того, осуществить переход от античной вечности космоса к идее творения *ex nihilo* и делает возможным включение аристотелизма (и платонизма) в структуру христианской философии. У Фомы, заметим, используется так называемая атрибутивная аналогия, когда различным объектам приписываются одинаковые свойства.

Скажем сразу, что Суарес, используя принцип аналогии бытия,

³⁰ Аристотель. Категории. 1а 25. // Аристотель. Соч. Т. 2. С. 55.

вкладывает в него несколько иной смысл. Акт творения является для Суареса ключевым моментом, нуждающимся в рациональном осмыслении, точнее, в «естественном свете». Поэтому *analogia entis* у него напрямую связана с моментом творения и понимается следующим образом: все сотворенные сущие обладают (или могут обладать) реальным существованием «по причастию», благодаря тому, что сотворены Богом. Поэтому акцент переносится с богоподобности, аналогичности Богу в большей или меньшей степени сотворенных сущих в зависимости от близости к творцу, на причастность по факту творения, по принадлежности всех сущих единой причине.

Суарес, таким образом, выражает свою идею предельно ясно: каждая конкретная вещь обладает «одинаковым количеством» бытия. Взамен томистского «готического собора», где у любого сущего есть свое место, соответствующее его уровню совершенства и степени подобия Богу, в метафизике Суареса появляется многообразный мир индивидуальных субстанций, не зажатых в средневековые иерархические структуры. Эти единичные вещи самостоятельны и равноправны между собой, поскольку в одинаковой мере наделены бытием (аналогичным божественному).

Творец, согласно этой доктрине, проявляет свою бесконечную волю, свой ум и могущество, создавая прямо и непосредственно индивидуальные вещи («вот это», «эту лошадь», «Сократа»). Поэтому Суарес и не видит смысла разрывать в онтологическом плане потенцию и акт, сущность и существование, материю и форму, поскольку реально они не существуют отдельно друг от друга и отдельно от конкретных вещей. Очень важный момент аргументации, к которому мы еще вернемся, заключается в том, что реально, по Суаресу, различаться могут только вещь и вещь, а ни акт, ни потенция вещами не являются. Вещи, сущности, субстанции, обладающие реальным существованием до творения, невозможны, как невозможно, согласно подробной теории причинности (рассуждения XII–XXV), существование какого-либо нетварного бытия, за исключением самого Бога³¹. Следовательно, «... идея бесконечного или кругового процесса бытия тварных сущих отвергается Суаресом как абсурдная»³². Сотворенное бытие понимается испанским мыслителем как конечное и единичное. Соответственно проблема акта и потенции, в которой отразилась идея творения из ничего, стала важной составляющей вопроса об индивидуальном бытии и индивидуации, который, по нашему мнению, является одним из

³¹ «*Omne quod producitur ab alio producitur*» (DM. XXIX. 1.20).

³² Abellán J.L. Op. cit. P. 616.

ключевых в метафизике Суареса. Философ, четко противопоставляя актуальному бытию ничто, показывает, что процесс актуализации не предполагает никаких промежуточных состояний. Вообще нет никакого процесса, отличного от акта творения. Потенция же понимается им как отрицание актуальности, т. е. небытие, а акт — как реальное существование.

Следует уточнить, что до акта творения несуществующее актуально (реально) бытие пребывает в божественном разуме в виде образа (*exemplar*) потенциально (как *potentia objectiva*), что полностью согласуется с другими моментами учения Суареса о бытии. Заметим, что, в отличие от Аквината, делавшего акцент на тождество в Боге сущности и существования³³, Суарес полагает более важным то, что Бог обладает бесконечностью, причем, в первую очередь, помимо бесконечности в смысле отсутствия каких-либо ограничений, бесконечностью совершенств.

Всесовершенное существо — Бог, в своей «ипостаси» творца, не только оказывается вовлеченным как первая действующая причина (*causa prima*)³⁴ в процесс творения; ему «находится применение» во всей системе причин, берущей свое начало у Аристотеля и дополненной самим Суаресом³⁵.

Бог, согласно Суаресу, обеспечивает сохранение³⁶ и содей-

³³Для сравнения напомним, что у Фомы бытие — акт божественной сущности; «количество» бытия в вещи пропорционально степени ее актуальности. И если мы представим себе внушительную томистскую «иерархию сущих» в виде лестницы, которая ведет от чистого бытия через ангелов и другие нематериальные субстанции к более низким классам бытия: человеку, животным, растениям, минералам, — то на каждой «ступени бытия» определенного рода сущности совершают по воле творца переход от потенциальности к актуальному существованию. Потенция у Фомы сближается с сущностью, актуальность — с существованием. Лишь Бог, изначально осуществленный акт, *actus purus*, тождество сущности и существования, возвышается над этой иерархией.

³⁴Напомним, что о первых и вторых причинах мы говорили, обсуждая участие Суареса в полемике между Молиной и Баньесом о свободе воли.

³⁵К четырем аристотелевским причинам — материальной, формальной, действующей и целевой — Суарес добавляет пятую — образцовую. Как в голове мастера еще до создания вещи уже есть ее идея (образец), так и в божественном разуме присутствуют образцы всех вещей, которые сотворены (будут или могут быть сотворены) Богом. Эта своеобразная попытка соединить аристотелевские причины с платоновскими идеями имеет цель показать разумный характер творения и существования мира (см.: *Лупандин И. В.* От средневековой натурфилософии к классической новоевропейской науке // *Метафизика и идеология.* М., 1994. С. 18–31).

³⁶«*Conservatio*». Название специального XXI рассуждения выглядит следующим образом: «О первой действующей причине и ее втором действии, которым явля-

вие³⁷ сотворенным вещам, а также является их конечной (предельной, финальной, итоговой) целевой причиной. В плане сохранения он обеспечивает неизменность отношений между материей и формой, сущностью и существованием, потенцией и актом в каждой сотворенной вещи; в плане содействия Бог определяет рамки возможного и поддерживает действия конкретного сущего. Как целевая причина Бог дает ориентир, двигаясь по направлению к которому индивид обретает спасение.

5.4. ЕДИНСТВО БЫТИЯ

Рассматривая учение Суареса, мы следуем его же методу, позволяя себе располагать материал в соответствии с нашими собственными целями и планами. Напомним, что говорил *превосходный доктор* в аналогичной ситуации, обосновывая весьма отличное от аристотелевского изложение метафизики: «... я счел более удобным и полезным, следуя порядку самого учения, рассмотреть и ясно представить читателю все то, что относится к общему предмету этой мудрости и может быть подвергнуто рассмотрению»³⁸. И, как нам известно, следование духу, а не букве «Метафизики», привело его к необходимости увязывать содержание текста Аристотеля и авторских комментариев в многостраничном «Указателе».

Со своей стороны, поставив перед собой задачу описать «общий предмет» и «порядок учения» Суареса о бытии, мы движемся, руководствуясь следующей логикой: сначала была рассмотрена структура метафизики; затем предмет этой «высшей науки» (сущее как такое) и далее два главных рода сущего — Бог и сотворенные им вещи. При этом нами была нарушена логическая последовательность «Метафизических рассуждений», в которых процесс «изучения» бытия строится иначе: от общего понятия сущего, через его общие свойства и причины, к различным классам бытия и частным свойствам.

ется сохранение» («*De prima causa efficienti et altera eius actione, quae est conservatio*»). В трех его разделах обосновывается зависимость сотворенных вещей от первой действующей причины и устанавливается необходимость «консервирующего» действия Бога, отличного от акта творения — первого действия Бога.

³⁷«*Concursus*», известный нам по полемике о свободе воли, рассматривается в XXII рассуждении «О первой причине и другом ее действии, представляющем собой действие, совместное со вторыми причинами» («*De prima causa et alia eius actione, quae est cooperatio seu concursus cum causis secundis*»).

³⁸DM. Ad lectorem.

Далее наша цель — рассмотреть учение об индивидуальном бытии, которое, как мы уже сказали, является проблемным центром метафизики Суареса. Эта цель предполагает в качестве следующего шага раскрытие бытия через его понятие и основные свойства, обращение к одному из трех главных свойств сущего — единству.

Рассмотрение этих вопросов Суарес начинает во II рассуждении «О сущностном смысле, или о понятии сущего»³⁹, в шести разделах которого делается попытка описать бытие как таковое в предельно общем виде⁴⁰. Для этого Суарес вводит традиционные для схоластики (можно сослаться хотя бы на Каэтана)⁴¹ формальное и объективное понятия бытия. Их роль состоит в преодолении путаницы, идущей от античной философии, когда не различаются «вещи» и «слова» об этих вещах. Для Суареса очевидно, что представление о бытии может возникнуть лишь после прояснения понятия «бытие» (или «сущее»). Другими словами, он ставит своей целью проанализировать понятие сущего, основываясь на общем подходе средневековых концептуальных построений, для которых очевидной была связь между сущностью вещи, выражаемой в понятии, и бытием этой вещи. Вообще эти построения, связующие «эссенциалистскую» и «экзистенциалистскую» стороны бытия, проявлялись по-разному: и в апелляции к словам (*argumentum ex verbo*)⁴², и в создании схем взаимоотношений между сущностью и существованием, не говоря уже о тождестве Бога с бытием⁴³. Суарес подчеркивает формальный характер различения, который демонстрируется в терминах традиционной пары понятий, присутствовавшей уже у Александра Гальского⁴⁴ и Гильома Овернского⁴⁵, «бытие как причастие — бытие как имя» (*ens ut participium —*

³⁹ «De ratione essentiali seu conceptu entis».

⁴⁰ Речь идет об описании, а не об определении сущего как такового, поскольку для определения было бы необходимо, помимо видового отличия, родовое понятие, что невозможно, ибо бытие не имеет родового понятия, так как само является наиболее универсальным понятием.

⁴¹ Каэтан. О понятии сущего // Историко-философский ежегодник–91. М., 1991 (публикации перевода предпослана краткая статья М. А. Гарнцева).

⁴² Сергеев К. А., Смитин Я. А. Диалектика категориальных форм познания. Л., 1987. С. 114.

⁴³ Гайденко В. П., Смирнов Г. А. 1) Западноевропейская наука в средние века. М., 1989. С. 149; 2) Схоластический метод анализа философских проблем // История философии: Запад – Россия – Восток: В 4 кн. / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. М., 1996. Кн. 1. С. 300–324.

⁴⁴ Александр Гальский (Halensis, Александр Гэльский, Александр из Хэйлза, 1170/85–1245) — английский теолог, один из основателей францисканской богословско-философской традиции.

⁴⁵ Гильом Овернский (Alvernensis, 1180/90–1249) — французский теолог, епископ

ens ut nomen).

Первое значение (*ens ut participium*) получается, когда в *ens*, причастии от глагола быть, акцентируется его «глагольность», в этом смысле сущее означает актуальное бытие, действительное существование. «Таким образом, говоря строго, глагол “быть” содержит в себе выражение своего собственного причастия, в котором и разрешается высказываемое утверждение»⁴⁶. При этом философ уточняет, что, если мы утверждаем, что Адам есть, это значит, что Адам существует во времени, среди многообразия вещей чувственного мира.

Второе значение — сущее как имя — определяет формальную сущность вещи, которая существует или способна существовать. В этом значении сущее понимается как то, что обладает определенной сущностью (природой), которая может проявляться в реальном бытии. Сущее как имя, таким образом, относится не столько к конкретным вещам, сколько к их природам, сущностям. Именно в этом смысле сущее как таковое является предметом метафизики, именно в этом смысле метафизика говорит о сущем посредством десяти предикаментов — аристотелевских категорий.

Свои рассуждения Суарес подкрепляет цитатой из св. Фомы: «... это имя, сущее, в котором определяется вещь, которой сообщается существование, между тем означает сущность вещи и разделяется на десять родов»⁴⁷.

Эту тему Суарес развивает в терминах формального и объективно-понятий сущего. Формальным понятием (*conceptus formalis*) он полагает «... сам акт... или, что то же самое, слово, посредством которого интеллект познает некоторую вещь или общую природу»⁴⁸. *Conceptus formalis* есть «вербальный знак», «мысленное понятие» (*verbum mentis*), через которое разум постигает некий объект. Он называется понятием (*conceptus*), поскольку появляется как некое порождение разума (*veluti proles mentis*), и формальным, поскольку представляет собой его (разума) последнюю форму (*ultima forma mentis*), т. е. имеет «внутриразумное» происхождение, а также потому, что представляет разуму познаваемую вещь формально — с точки зрения ее формы.

Объективное понятие (*conceptus objectivus*), по Суаресу, есть вещь (или понятие), которая (или которое) имеет самостоятельный и непосредственный характер и познается или представляется посредством

Парижа, автор трактата «Божественное учение» («*Magisterium divinale*»).

⁴⁶DM. II.4.3.

⁴⁷Ibid.

⁴⁸DM. II.1.1.

формального понятия⁴⁹. Пример, который приводится философом, предельно прост: если мы познаем некоего человека, то акт познания в понятии, который мы при этом осуществляем, и есть *conceptus formalis*; сам же представляемый и познаваемый человек есть *conceptus objectivus*. К слову сказать, по мнению Каэтана, понятие сущего должно быть абстрагировано от вещей настолько, чтобы указывать сразу на несколько референтов, но без однозначности; в формальном понятии, таким образом, как бы закрепляется единство сущего в объективном его различии. Таким образом, во II рассуждении сущее как таковое «пробуется» Суаресом как объект познания. Не противореча общей для средневековой философии традиции, он заявляет о себе как о познавательном оптимисте, утверждающем возможность рационального познания сущего (от Бога до акциденций сотворенной вещи). Таким образом, метафизика еще раз подтверждает свой статус самостоятельной и высшей науки, способной познать истинные свойства бытия.

Какие же свойства присущи бытию как таковому? Разговор об этом начинается в III рассуждении⁵⁰. Традиционно, начиная с теолога Филиппа Канцлера (1160/85–1236), «всеобщих свойств бытия» (*passions entis*) насчитывалось три: единство, истина и благо⁵¹. Известна формула «конвертируемости» двух последних характеристик с самим сущим, которую воспроизводит и *превосходный доктор*: «Бытие, истина и благо взаимобратимы» (*Ens, verum et bonum sunt convertuntur*). В III рассуждении Суарес отказывается причислить к трансцендентальным свойствам сущего понятия «вещь» (*res*)⁵² и «нечто» (*aliquid*)⁵³. Тем не менее он оставляет за последними статус «синонимов», выражающих суть бытия⁵⁴.

Итак, Суарес видит в единстве одну из фундаментальных характеристик всего сущего⁵⁵. Такое решение имеет глубокие корни в античной и средневековой философии: то, что существует, уже в силу своего существования должно обладать истиной, благом (ибо ложь и зло суть лишенности, т. е. атрибуты несуществования) и, что также является обязательным условием, должно быть причастно единству.

⁴⁹Ibid.

⁵⁰ «Об основных атрибутах и принципах сущего в целом» (*«De passionibus entis in communi et principis eius»*).

⁵¹DM. III.2.7.

⁵²DM. III.2.4.

⁵³DM. III.5–6.

⁵⁴ «Нечто» выступает, например, как синоним «сущего» или «единого» (Ibid.).

⁵⁵DM. IV. 1.6.

В чем же заключается единство бытия? И присуще ли бытию единство?

Суарес выделяет три вида, или уровня, единства бытия: трансцендентальный⁵⁶, индивидуальный и формальный (вместе с универсальным). Они последовательно разбираются в IV, V (центральный пункт нашего исследования) и VI рассуждениях.

Трансцендентальное единство выражает мысль о неразрывной связи всех вещей и отношений, существующих в реальности, — принцип, известный с досократических времен, согласно которому мы объединяем многообразие вещей с помощью предиката существования. Поэтому говорить о трансцендентальном единстве бытия — значит отыскивать «единое во многом», общее основание для многообразного мира «этих вещей» и, кроме того, универсальное понятие, объем которого без противоречий и несовместимости вобрал бы в себя всю реальность в смысловом плане. Трансцендентальное единство — мощная метафизическая абстракция, которая служит для объяснения связи «единого» и «бытия», «единого» и «многих», иллюстрирует то, как часть, отделенная от целого, сама становится целым и т. д. Вместе с тем в реальности трансцендентальное единство отсутствует, поэтому Суарес вводит два других уровня единства: индивидуальный и формальный.

Если говорить кратко, то индивидуальное единство, по Суаресу, есть то, что конституирует индивида как такового и является собственным, уникальным для каждого существующего или способного существовать. Формальное единство принадлежит природе (сущности) индивидуальной вещи. Все индивиды одного вида принадлежат одной и той же сущности. Отсюда выводится формальное, специфическое, единство, которое, как и единство индивидуальное, реально содержится в самих вещах и определяет — на уровне спецификации — их уникальность. Заметим, что два указанных уровня единства не различаются онтологически, поскольку общая природа реально присутствует в «этих вещах» (первых сущностях, в терминах Аристотеля); различие между ними носит лишь логический, рациональный характер.

Помимо формального уровня Суарес в VI рассуждении рассматривает еще один уровень единства бытия — универсальный. В последнем, девятом, разделе («Каков принцип формального и универсального единства в вещах») он распространяет большую часть сказанного

⁵⁶Напомним, что понятие «трансцендентальный» (всеобщий) относится к поздне-латинским терминам.

по поводу формального единства на единство универсальное⁵⁷, которое понимается им как существующий в мысли результат использования общих понятий – универсалий⁵⁸. Универсальный уровень единства следует рассматривать как модификацию формального уровня, его наиболее общий вариант. К универсальному мы приходим в итоге познания; это попытка мысленного возвращения к трансцендентальному единству *post factum*, точнее, *post cognitum* – после познанного.

По мнению одного из исследователей, метафизика Суареса несет в себе некоторое «исправление» томизма путем перемещения акцентов из онтологической сферы в гносеологическую и преодоление тем самым «крайнего реализма платоновского толка»⁵⁹. С этим мнением трудно не согласиться.



⁵⁷ *Gironella P.R.* La síntesis metafísica de Suárez // *Pensamiento*. 1948. Vol. 5. Núm. extraordinario. P. 197.

⁵⁸ Речь идет о наиболее общих философских понятиях: род (*genus*), вид (*specie*) – то, что сказывается о многих вещах одного вида в ответе на вопрос «что это?»; отличительный признак (*differentia*) – то, что сказывается о многих различных по виду вещах в ответе на вопрос «каково это?»; собственный признак (*proprium*) – то, что сказывается об одном виде при ответе на вопрос «каково это?» и не относится к субстанции; привходящий (*accidens*) признак – то, что сказывается о многих видах при ответе на вопрос «каково это?» и не относится к субстанции.

⁵⁹ *Fernandes Burillio S.* Introducción a la teoría del conocimiento de Francisco Suárez // *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*. 1992. Vol. 48. Núm. 190. P. 216.

Глава 6 МЕТАФИЗИКА «ЭТОЙ» ВЕЩИ

6.1. СУТЬ ВОПРОСА

Когда мы представляем себе некую единичную вещь, то обычно обнаруживаем в ней особенности или признаки, которые делают ее похожей на другие вещи. Глядя на нечто конкретное (например, на «эту лошадь»), мы сравниваем этот предмет с другими предметами (лошадьми) и находим общее понятие («лошадь»). Можно сказать, что поиск общего понятия означает в конечном итоге определение вещи, осознание ее статуса, принадлежности к некоторому классу, отличному от других классов вещей. Результатом этой работы будет, если использовать традиционные термины схоластики, описание природы или сущности, или формы вещи.

Вместе с тем возможен и противоположный путь – фокусировка нашего внимания на неповторимых, уникальных чертах вещи, делающих ее отличной от других предметов класса, которому она принадлежит. В этом случае мы постигаем (точнее, стремимся постичь) индивидуальность вещи.

Вопрос о том, что же именно делает вещь «этой вещью», сообщает ей уникальность и неповторимость, порождает проблему индивидуации. Попытки дать удовлетворительный ответ на этот вопрос или решить проблему приводят к необходимости сформулировать принцип индивидуации.

Индивидуация как понятие сама по себе требует пояснений. Буквально индивидуация – не что иное, как неделимость, невозможность дальнейшего деления (как логической операции)¹, некая последняя

¹ *Divisio* (лат.) – деление, разделение. Интересно, что понятие индивидуации поэтому содержит в себе некоторый отрицательный оттенок: это невозможность деления, неделимость. Индивид, следовательно, в первую очередь есть то, что уже не поддается дальнейшему делению на подвиды, т. е. является предельным, последним, неделимым, а уже потом, нагруженное дополнительным смыслом, становится единичным и уникальным (значения, к которым мы привыкли).