

лее важным в учении Суареса о бытии:

- Во-первых, оригинальность и изящество аргументов (в основном мы наблюдали это на материале в рассуждениях об индивидуальном единстве бытия и принципе индивидуации), а также анализ значительного материала средневековой философии (прежде всего Аквина-та, Дунса Скота, Оккама), который послужил основой для собственных выводов Суареса.

- Во-вторых, идентификация природы индивидуальности с неделимостью, а также понимание различений скорее как результата существования индивидуальных сущих («этих» вещей), а не как их причины.

- И, наконец, в-третьих, обоснование высокого онтологического статуса индивидуальных сущих и оригинальная интерпретация скотистской доктрины *haecceitas* как ответ на проблему онтологического статуса индивидуальной вещи, что гораздо шире, чем просто «очередное» решение вопроса об индивидуации.



## Глава 7 НАУКА О ДУШЕ

### 7.1. МЕЖДУ ФИЗИКОЙ И МЕТАФИЗИКОЙ

Обстоятельное рассмотрение проблемы индивидуации в «Метафизических рассуждениях» является не только данью схоластической традиции, что, разумеется, важно для Суареса, но и выражением его философского интереса к реальному жизненному миру, к миру индивидуальных субстанций. Последние, напомним, индивидуализируются через свою сущность, благодаря собственным внутренним принципам. И поскольку принцип индивидуации, сформулированный философом в V рассуждении<sup>1</sup>, оставаясь тем же самым, обнаруживает некоторые нюансы в приложении к разным классам сущего (первой материи, духовным субстанциям, субстанциальным формам, модусам, акциденциям и т. д.), обратим внимание на то, как индивидуализируются составные субстанции, или, другими словами, сущие, имеющие душу и тело.

Адекватным принципом индивидуации составных субстанций являются «эта» форма и «эта» материя, сцепленные воедино, повлиявшие друг на друга, претерпевшие друг от друга, которые в результате составили новую субстанцию – «этого человека» или «эту лошадь».

Живое существо, среди живых существ человек, а в человеке его душа – вот предметы, интересующие Суареса не меньше, чем всеобщие свойства сущего, древо причинности или воображаемое пространство. При этом душа человека понимается философом как организующее начало его жизни и познания, а познание является важнейшей отличительной чертой человеческого существа, самого совершенного из творений, наделенных телесной природой.

Учение «о душе» – фундаментальный раздел метафизики Суареса<sup>2</sup>. Если очертить содержание науки «о душе» в современных нам

<sup>1</sup>DM. V.6.1.

<sup>2</sup>Словосочетание «метафизика познания» кажется вполне уместным, особенно

понятиях, то в нее следовало бы включить начала антропологии (причем не только философской, но и собственно антропологии как науки о физическом строении человека), психологии и теории познания. Прилагательное «фундаментальный» при этом следует понимать как в общем, так и в буквальном смысле: во-первых, учение «о душе» изучает все основные проблемы, связанные с познавательной деятельностью человека, т. е. с познанием бытия; во-вторых, онтологический порядок вещей, по мнению Суареса, нуждается в предварительном гносеологическом порядке; в-третьих, с точки зрения хронологии наука «о душе», хотя и в незаконченном виде, была исследована Суаресом задолго до приведения им в систему собственного учения о бытии.

По поводу содержания и жанра книги «О душе» следует повторить то, что мы ранее говорили относительно «Метафизических рассуждений». Это не простой комментарий «на книги» Аристотеля, а обширный самостоятельный философский трактат, имеющий целостный и заверченный вид<sup>3</sup>. Прежде чем обратиться к порядку и содержанию работы, приведем мнение одного из самых значительных философов Испании XX в. — Хавьера Субири: «Важность этой работы Суареса исключительна. Она оказывает решающее влияние на развитие философии Нового времени. Ее бесспорный аристотелизм, однако, имеет яркий оттенок в существенных моментах, например в большей значимости биологического в человеке: для Суареса душа формирует тело, но это тело предварительно упорядочено. Внутри душевного Суарес подчеркивает активный характер рационального мышления, в отличие от других концепций, где ему уготована более пассивная роль. То же самое относится к проблеме свободы. Нет необходимости рассматривать это более подробно. Марбургские неокантианцы, Коген и Наторп, настаивали на решающем значении “О душе” Суареса и призывали к изучению работы»<sup>4</sup>.

Теория познания в философии Суареса не «встроена» в онтологию, как это может показаться при первом взгляде на содержание его «Метафизических рассуждений». Более основательное знакомство с этим и другими произведениями Суареса позволяет обнаружить логику мысли философа. Поскольку метафизика имеет своим предметом

---

применительно к Суаресу, который, как мы постараемся показать, относил познание к главным способностям рациональной души, а последнюю, хотя и лишь отчасти, включал в предмет метафизики.

<sup>3</sup>Его объем составляет более чем 800 с. против 80-страничного аристотелевского сочинения.

<sup>4</sup>Zubiri H. Presentación // Suarez F. De Anima. Vol. 1. P. VII.

бытие (в самом широком плане, включая Бога), она *познает* бытие. Следовательно, полагает философ, онтологический порядок нуждается в серьезном гносеологическом основании, что означает необходимость включения в метафизику раздела, который в соответствии с традицией носит название учения о душе.

Напомним, что метафизика познания Суареса изложена им в «Комментариях на книги Аристотеля “О душе”»<sup>5</sup>. Это одна из важнейших работ испанского философа, которую, без сомнения, следует поставить в один ряд с «Метафизическими рассуждениями». Она сложилась из материалов лекционного курса философии Аристотеля, прочитанного Суаресом в 1572 г. в Сеговии. Будущему прославленному иезуиту в тот момент было около 25 лет. Материалы, представлявшие собой комментарии на корпус аристотелевских сочинений о природе, включая книги «Физики» и «О душе», как мы знаем, оставались незавершенными и неизданными в течение всей жизни Суареса. Это не значит, тем не менее, что мы имеем дело с «ранней редакцией» или «первым опытом», отвергнутым самим автором и представляющим интерес исключительно для его биографов. Незадолго до смерти Суарес начал переработку рукописи, стремясь исправить и систематизировать произведение, которому он придавал большое значение.

Суарес успел исправить лишь I рассуждение, превратив четыре его вопроса в 12 глав первой книги. Остальной текст был подготовлен к печати после его смерти. При этом, разумеется, содержательной правки не было. Редактура затронула в основном внешнюю сторону: был завершен перевод рассуждений и вопросов соответственно в книги (всего их получилось шесть) и главы<sup>6</sup>. В таком виде «Комментарии на книги “О душе”» вышли в свет в 1621 г., а затем выдержали несколько стереотипных изданий: Мюнхен, 1622; Лион, 1635; Париж, 1856 (как 3-й том 28-томного собрания сочинений Суареса), которые не подвергались критическому исследованию в течение трех столетий.

Лишь в 70-е годы XX в. испанскими учеными была начата работа по исследованию всех редакций и списков «О душе», завершившаяся публикацией нового трехтомного издания, первый том которого вышел в свет в 1978 г., второй — в 1981 г., третий — в 1991 г. В этом

---

<sup>5</sup>Полное название в оригинале выглядит так: «Francisci Suarez Societatis Iesu commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis *De Anima*».

<sup>6</sup>Редактором первого издания был иезуит отец Бальтасар Альварес, который механически совместил исправленные и не исправленные автором главы. При этом ранний вариант подготовленных Суаресом к печати глав остался неучтенным.

издании текст «О душе» предстает в ранней, но аутентичной редакции, которая учитывает все имеющиеся рукописи этого произведения Суареса<sup>7</sup>.

Порядок рассуждений следующий:

- I. О сущности души в общем.
- II. О сущности трех видов души в частности.
- III. О способности души в общем.
- IV. О способности растительной души.
- V. О познавательной способности в общем.
- VI. О чувствах в общем.
- VII. О внешних чувствах в частности.
- VIII. О внутренних чувствах.
- IX. О способности разума.
- X. О способностях желания в общем.
- XI. О чувственном желании.
- XII. О разумном желании, или о воле.
- XIII. О способности к движению.
- XIV. Об отделенной душе.

Итак, в 14 рассуждениях «De anima» последовательно рассматриваются: природа человеческой души, ее атрибуты, способности, действия, статус души в человеке. Рассуждениям предпослано «Введение» («Prooemium»), в котором Суарес обосновывает важность «науки о душе» и ее относительную самостоятельность среди «физических» наук. Разумеется, речь идет о той части «физики», которая, спустя столетия дифференциации и специализации, войдет в «семейство» наук о человеке под названием психологии и, отчасти, окажется в рамках философии под именем теории познания. Суарес, не зная о последующем делении наук, в соответствии с обычной практикой помещает учение о душе в состав физики, отводя ему в этом ряду

<sup>7</sup>Редактором книги и руководителем исследования стал доктор философии Сальвадор Кастельоте. В ходе подготовки «О душе» к новому изданию им была не только критически пересмотрена редакция Б. Альвареса, но также учтены манускрипты, хранящиеся в библиотеках Саламанки и Павии. Работа действительно была сложной и кропотливой. Во-первых, возникали сомнения по поводу отредактированных 12 глав (поскольку текст рукописи Суареса не сохранился). Во-вторых, сравнение редакции 1621 г. с рукописными списками из Саламанки и Павии показали отсутствие идентичности. С. Кастельоте обнаружил, что пунктуальность издания, которым пользовались три с половиной столетия, невелика. Это лишний раз подтвердило необходимость нового издания, которое имело бы критический аппарат и параллельный испанский текст.

почетное место. «... Данные книги “О душе” не учреждают сами по себе некую науку, — говорит Суарес, — но начинают науку о живых существах. Ясно, что живое существо есть предмет познания, содержащийся внутри общего предмета физики. Тем самым, должна быть другая наука, которая берет его (живое существо. — *Д. III.*) как главный предмет; эта наука должна трактовать о душе, она является единой наукой обоих предметах, ее предмет есть живое существо и душа как преимущественный предмет»<sup>8</sup>.

По Суаресу, душа является субстанциальной формой человеческого бытия, организующим принципом действия всех способностей, в том числе познавательных. Человек, будучи «природным сущим», определяется материей и формой. Душа есть внутренняя «часть» человека, следовательно, она рассматривается физикой<sup>9</sup>. Вместе с тем, продолжает Суарес, «... физике принадлежит изучение рациональной души в ее последних видовых различиях, а метафизике, напротив, лишь в общих предикатах; следовательно, взятая абсолютно, она относится к физике и, в некотором смысле (также относится) к метафизике»<sup>10</sup>.

Как известно, греческий трактат, комментариями на который является произведение Суареса, посвящен душе, а не человеку. Другими словами, Аристотель сознательно ограничил предмет изучения, оставив «за скобками» как физико-биологическую, так и этико-социальную стороны человеческой жизни. Этим вопросам он посвятил специальные трактаты, в которых рассмотрел все: от «частей животных» до добродетели и государственного устройства.

Схоластика была обязана учитывать христианскую традицию с ее требованием спасения человека как целостного существа. Тем не менее, средневековые трактаты «De anima» в основном сводились к изучению «разумной души» как уникальной формы человеческого тела. В «Сумме теологии» Аквината<sup>11</sup>, например, проводится мысль о том, что природа человека должна быть познаваема с точки зрения души, без акцента на тело и связь между телом и душой<sup>12</sup>. Душа оформляет

<sup>8</sup>*Suarez F. De anima. Prooemium. 5.* Далее в постраничных примечаниях ссылки на это произведение будут выглядеть, например, так: DA. I.2.3, где DA будет означать «De anima», латинская цифра — номер рассуждения, последующие арабские цифры — номера разделов и пунктов, для «Введения» («Prooemium») будут указаны только номера пунктов.

<sup>9</sup>DA. Prooemium. 14.

<sup>10</sup>Ibid.

<sup>11</sup>*Thomas Aquinas. Summa theologiae. I. 75.*

<sup>12</sup>См. об этом: *Жильсон Э.* Томизм. Введение в философию Фомы Аквинского. С. 236–247.

тело, придает ему актуальное существование, содержит его, движет им. Тело — лишь одежда человека, душа составляет его природу.

Суареса не устраивает подобный подход. В самом деле, если тело имеет сугубо подчиненный характер, являясь лишь «материальной» одеждой человека, то можно ли «списывать» на тело «все грехи», назначать его ответственным за болезни, физические недостатки человека и прочее, как это делал Фома?<sup>13</sup> И велика ли в этом случае ценность сотворенного Богом материального мира, центральное положение в котором занимает человек?

Заметим сразу, что, по мнению Суареса, материальный мир имеет самостоятельность, способность к самосохранению, а элементы этого мира — к активной деятельности и ответственности за нее.

Что касается материи, то она является субстанцией, которая отвечает за физическую сторону жизни человека. Тело для Суареса — не платье, которое можно переменить или просто снять, но «младший партнер» души, подчиненный, но обладающий определенной самостоятельностью. Можно сказать, что человек в учении Суареса превращается в некое взаимодополняющее единство души и тела, которое только в этом единстве предназначено к жизни и спасению.

Итак, что же такое душа? Чтобы ответить на этот вопрос, Суарес рассматривает точки зрения древних философов<sup>14</sup>. Общий недостаток их мнений, говорит он, заключался в том, что эти мыслители, говоря об атомах и элементах, не могли понять, что душа есть истинный акт и субстанциальная форма живого существа<sup>15</sup>. Первым, кто если и не раскрыл тайну души, то сделал существенный шаг к ее объяснению, был Аристотель. Он показал, что душа не может иметь материально-телесной природы и не может быть акциденцией. Душа — это субстанциальная форма, она не является материальной вещью, но находится, пребывает, существует в живом теле<sup>16</sup>.

Душа, стало быть, есть то, посредством чего живое существо конституируется и сохраняется в своем одушевленном бытии<sup>17</sup>. Подоб-

<sup>13</sup>Имеется в виду, в частности, высказывание Фомы о том, что все очевидные недостатки в человеческом теле следуют из материи: «... et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex, necessitate materiae» (*Thomas Aquinas. Summa theologiae. I.91.3*).

<sup>14</sup>Имеются в виду Гераклит, Демокрит, Анаксагор, Сократ и др.

<sup>15</sup>«... non potuerunt cognoscere animam esse verum actum et formam substantialem viventis» (DA. I.1.4).

<sup>16</sup>DA. I.1.5; см. также: *Аристотель. 1) Физика. 189b–191a // Аристотель. Соч. Т. 3. С. 73–77; 2) О душе. 414a // Там же. Т. 1. С. 398–399.*

<sup>17</sup>DA. I.1.7.

ную роль не может играть материя, поскольку она является общим субстратом для всех природных вещей<sup>18</sup>.

Всякая субстанция, имеющая акциденции, управляет ими, упорядочивает их. Следовательно, организация материи является необходимой функцией субстанциальной формы. Душа по своей субстанциальной природе, следовательно, имеет склонность к организации и упорядочиванию тела<sup>19</sup>.

Однако, несмотря на свою «ведущую роль» в живом «композиуме» (*compositum*), душа — лишь часть (*pars*) его существа. Как любая часть целого, она должна принадлежать целому и согласовываться с другими частями этого целого. Поэтому Суарес не только полагает необходимым для души иметь тело — в этом не было бы ничего отличного от традиции, например от точки зрения Фомы, — но и указывает на активный, самостоятельный характер тела в этом объединении<sup>20</sup>.

Органическое тело (*corpus organicum*), согласно Суаресу, можно понимать в двух смыслах:

- как материю, организованную определенной формой. В этом случае о теле говорится, что оно находится в потенции по отношению к жизни; душа сообщает ему жизнь, точнее, «субстанциальное бытие живого существа»<sup>21</sup>;

- как целое, обладающее качествами субстанции, живое существо (*vivens*); в этом смысле оно означает то же, что и «*compositum*», единство материи и субстанциальной формы, а эта форма и есть душа.

Итак, в первом случае перед нами предстает фрагмент материи, потенциально готовый к воздействию со стороны формы. Это «строительный материал», материальная причина («то, из чего»). Во втором случае акцент делается на единстве души и тела, заключающемся в бытии живого существа<sup>22</sup>.

Стало быть, выражение души через тело (как это сделал Аристотель) вполне допустимо. Душу следует определить как форму и первый акт (*forma et actus primus*) живого существа<sup>23</sup>, а органическое

<sup>18</sup>DA. I.1.8.

<sup>19</sup>DA. I.3.4.

<sup>20</sup>Ibid.

<sup>21</sup>DA. I.3.8.

<sup>22</sup>Ср. с мыслью Аристотеля во второй книге «О душе» (412 b) о единстве души и тела, похожем на единство воска и отпечатка на нем, а также с определением души, которое помещается там же: «Душа... есть суть бытия и форма (*logos*)... естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя» (*Аристотель. О душе. 412b.15 // Аристотель. Соч. Т. 1. С. 395*).

<sup>23</sup>Напомним еще одно аристотелевское определение: «Душа есть первая энтеле-

тело — как имеющее жизненную потенцию (*potentia vitam habentis*). Душа — это первый принцип, посредством которого живое существо как составная субстанция получает все свои способности, в первую очередь — способности жить и действовать<sup>24</sup>, а тело — своеобразный инструмент души<sup>25</sup>.

По поводу того, что представляют собой душа, тело и живое существо в целом, следует, на наш взгляд, сделать одно замечание, связанное с пониманием Суаресом иерархических отношений между душой и телом.

Душа как форма тела и как субстанция должна предшествовать телу и в смысле совершенства, и в смысле причинных связей. Понятно, что физическое тело менее совершенно, чем душа. Оно делимо, имеет части, включает в себя акциденции. Тем не менее, бывают случаи, когда акциденции могут предшествовать субстанции. Это верно в отношении тела как материальной причины. Дело в том, что «материал» должен присутствовать до того, как с ним начнут производить какие-то операции; другими словами, тело, в которое душа «вдыхает жизнь», обязано быть готовым к восприятию этого воздействия, т. е. обладать определенными акциденциями, способными к такому восприятию. Акциденции подчинены душе, но играют самостоятельную роль, заключающуюся в подготовке тела, предназначенного душе, к актуальному существованию в качестве композитума.

Такая логика характерна для Суареса: он подвергает сомнению то, что представляется ему не вполне убедительным вне зависимости от принадлежности мнений тем или иным авторитетам. В данном случае мы видим, как, согласно Суаресу, умаляется абсолютное превосходство субстанции перед ее акциденциями, поскольку это не соответствует собственным соображениям Суареса. Индивидуальное тело, носитель жизни, часть целого, не может быть совершенно подчинено душе. С точки зрения цели телесно организованный индивид (*compositum*) также обладает превосходством, поскольку именно в его становлении заключается *causa finalis* души. Кроме того, живой индивид, уступающий душе в порядке совершенства, оказывается на первом месте в порядке познания.

Эти соображения созвучны мыслям Суареса о жизненном преимуществе индивидуального по сравнению с универсальным. Индивидуальное существует реально, в то время как универсальное проявляется

хия естественного тела» (*Аристотель*. Там же).

<sup>24</sup>DA. I.4.10.

<sup>25</sup>DA. I.4.11.

в индивидуальном, являясь, по большому счету, результатом мысленных абстракций. Такая установка делает не только допустимым, но и необходимым изучение многообразного, реального мира индивидуальных вещей во всех его проявлениях. Суарес не может ограничиться тем, что принято называть «умозрительным эмпиризмом схоластики». Философ настаивает на исследовании биологической, психической природы человека. И в этом смысле человек оказывается «в фокусе» наук, как физических, так и метафизических. Именно здесь, «между физикой и метафизикой», а точнее, и в физике, и в метафизике, находится место, предназначенное науке о душе.

## 7.2. ОТПЕЧАТКИ НА ВОСКЕ

Напомним, что, согласно следующей Аристотелю средневековой традиции, существуют три части, или способности, единой человеческой души: растительная (*anima vegetativa*), чувственная (*anima sensitiva*) и разумная (*anima intellectiva*). Две последние, присущие живым существам, способным к познанию, традиционно относятся к познавательным способностям.

В своем учении о способностях познания Суарес говорит о соединении (*conjunctio*) в едином процессе познаваемого предмета и способности познания<sup>26</sup>. Соединение, о котором идет речь, имеет нематериальный характер и представляет собой формальное уподобление познавательной способности познаваемым объектам (*similitudines obiectorum*), осуществляемое посредством интенциональных видов. Последние называют видами, поскольку они представляют объект в сознании, делают его репрезентативным, видимым для познавательной способности, и интенциональными, поскольку эти виды не являются некими «промежуточными» реальными вещами (*entia realia*), но «служат понятию», которое обычно называется *intentio*.

Подобная схема в общем восходит к Аристотелю, который во II книге «О душе» говорит о способности познания воспринимать формы ощущаемого без материи, «... подобно тому, как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота»<sup>27</sup>. Пример с воском показывает промежуточный нематериальный характер познания; немного далее (на этот фрагмент ссылается сам Суарес) у Аристотеля есть

<sup>26</sup>«Unio obiecti cognoscibilis cum potentia est necessaria in omni cognitione» (DA. V.1.3).

<sup>27</sup>*Аристотель*. О душе. 424 а. 17–20 // *Аристотель*. Соч. Т. 1. С. 421.

замечание, согласно которому познаваемое и познание во время акта тождественны<sup>28</sup>.

Согласно замечаниям в аристотелевской «Метафизике», все, что мы называем соотношенным, является соотношенным не потому, что сама его сущность включает в себя отношение, а потому, что нечто другое находится в отношении к нему<sup>29</sup>. Далее Аристотель уточняет, что в сущность предмета мысли не входит то, что он есть предмет мысли, т. е. его отношение к мысли<sup>30</sup>. Если говорить о чувственном познании, то соотношение между предметом, находящимся, например, в поле нашего зрения, и нашим зрительным чувством, требует «видения цвета или чего-то другого в этом роде»<sup>31</sup>. В обоих случаях между познанием и вещью должно появиться еще что-то, что, собственно, и будет обеспечивать это отношение.

Проблему связи познающего и познаваемого одним из первых в средневековой философии рассмотрел Августин в трактате «О Троице», где выделил три стороны познания: «сам предмет», «видение», «ощущение» (как сама способность ощущать, воспринимать) и «то, что удерживает ощущение зрения в видимом предмете, пока он видится, т. е. внимание души»<sup>32</sup>. При этом *intentio animi*, имеющее в учении Августина активный характер, оказывается не только отличным «по своей природе» от воспринимаемого (например, видимого зрением) предмета, но и отличным от самого ощущения как акта, выполняющего в познании техническую роль.

Далее эта проблема артикулируется у Авиценны, который в своей «Физике» предложил (на том же примере зрения) собственную интерпретацию этого сюжета. «Точка зрения Аристотеля такова, — пишет Авиценна, — что глаз подобен зеркалу, а объект его подобен той вещи, которая отражается в зеркале посредством воздуха или другого прозрачного тела вследствие того, что свет падает на объект отражения, попадает в глаз, и это отображение передается зрению посредством жидкого тела, подобного льду или градинке, и получается

<sup>28</sup> Аристотель. Указ. соч. 429 б. 30; 430 а. 2–5 // Там же. С. 435.

<sup>29</sup> Аристотель. Метафизика. 1021 а. 25–30 // Там же. Т. 1. С. 168.

<sup>30</sup> Аристотель. Примечание 2 к книге 18 // Там же. Т. 1. С. 470.

<sup>31</sup> «... Подобным же образом видение есть видение (глазом) чего-то, однако не видение самого предмета, видение которого оно есть (хотя сказать это тоже правильно), а оно есть видение цвета или чего-то в этом роде» (Аристотель. Метафизика. 1021 а. 30–1021 б. 1–5 // Там же. С. 168).

<sup>32</sup> Augustinus. De Trinitate. XI.2.2. В недавно появившемся русском переводе см.: Августин Аврелий. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан. Краснодар, 2004. С. 240–241.

полное отображение того, что туда попадает...»<sup>33</sup>

Впрочем, метафора «жидкого тела, подобного льду или градинке»<sup>34</sup>, «благодаря которому (телу) мы видим предмет», скорее рождает вопросы, чем помогает сформулировать ответы. Далее следует указание на то, что действие силы разума не телесно<sup>35</sup>, поскольку «орудие не может воспринимать само себя, потому что между ним и орудием нет другого орудия»<sup>36</sup>, что также не проясняет природу взаимоотношений между субъектом и объектом познавательной деятельности. Через латинские переводы арабского мыслителя эта проблема — вместе с термином «*intentio*»<sup>37</sup> — переходит в христианскую схоластику, в которой к XIII–XIV вв. разворачивается в учения об интенциональных видах<sup>38</sup>, трактуемые в том числе и в уже рассмотренных нами терминах объективного и формального понятий сущего<sup>39</sup>. Следует заметить, что в позднесредневековую эпоху утрачивается некогда четко просматривавшийся физический посреднический образ интенциональных видов (образы «льдинок», «градинок» и т. п.); последние приобретают собственно интенциональный (формальный) характер.

Суаресом термин *intentio* объясняется этимологически, исходя из анализа значений глагола *intendere*. Среди этих значений философ выделяет два: склоняться и иметь тенденцию (к чему-либо)<sup>40</sup>. *Intentio*, отглагольное существительное, означает внимание, интерес разума к некоему предмету. Это интеллектуальная интенция (*intentio in-*

<sup>33</sup> Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 212.

<sup>34</sup> Градинка при этом ассоциируется у Авиценны с хрусталиком глаза (Ибн Сина. Указ. соч. С. 533. Прим. 38).

<sup>35</sup> Ибн Сина. Указ. соч. С. 218.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> О значениях термина см.: Cruz M. La intencionalidad en la filosofía de Francisco Suárez // Congreso Internacional de filosofía. Barcelona, 4–10 Octubre, 1948. Actas I. Madrid, 1949. P. 315–337.

<sup>38</sup> Об интенциональности см. также: Вдовина Г. В. Суарес против Гуссерля: об интенциональной структуре понятий в средневековой и ренессансной схоластике // Вопросы философии. 2005. № 10. С. 151 и далее; Колпостон Ф. История средневековой философии. С. 274–307 (Раздел об Оккамме); Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 210 и далее; Неретина С. С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абелияра. М., 1995; Попов П. С., Стяжский Н. И. Развитие логических идей от античности до Возрождения. М., 1974. С. 171 и далее; Лисанюк Е. Н. Теория суппозиции в средние века // Verbum. Вып. 2. Наследие Средневековья и современная культура. С. 22 и далее.

<sup>39</sup> См. раздел 5.4 нашей книги.

<sup>40</sup> «Латинско-русский словарь» предлагает 16 значений этого слова. Среди них — направлять, устремлять, стремиться, клониться, относиться и т. д. (Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. М., 1986. С. 412).

tellectualis). Можно сказать, что это желание того, к чему стремится (имеет тенденцию) познающая душа. Предмет познания, таким образом, может быть не только удаленным от нас физически реальным объектом, но даже не существующим реально. Так, познание некоторой розы, когда оно направляется на эту розу и «включается» в нее, называется объективным, даже если упомянутой розы не существует<sup>41</sup>.

Познание, по мнению Суареса, есть сложный процесс чувственного и интеллектуального «освоения» предмета душой, интенциональное продуцирование в душе живого образа предмета. Формальный вид — это то, что познается нами об объекте. Подчеркнем еще раз, что интенциональные виды называются видами (*specie*) за их «представительскую» (репрезентативную) форму, а интенциональными — поскольку они служат связующими звеньями между душой и объектами внешнего мира, но сами не являются реальными объектами<sup>42</sup>. Для того чтобы процесс познания состоялся и был успешным, необходимо (и достаточно), чтобы объект либо сам по себе, либо через объективный интенциональный вид (объективное понятие) стал причиной рождения формального понятия, посредством которого этот объект и познается. Видам присуще интенциональное бытие, благодаря которому познание стремится к познаваемому предмету (это Суарес называет тенденцией)<sup>43</sup>, приближается к нему (аппроксимация<sup>44</sup>) и схватывает его (аппрегензия<sup>45</sup>). В интенциональности Суарес видит гарантию возможности познания, способность схватывания, т. е. установления связи между душой и познаваемым предметом.

Интенциональные виды являются своеобразными инструментами познания (*quasi instrumenta*), посредством которых познаваемая вещь (объект, предмет, *entis realis*) соотносится, соединяется с познавательной возможностью души<sup>46</sup> и порождает в ней формальное понятие предмета.

В соответствии с традицией, Суарес в качестве высшего (но не пре-

<sup>41</sup> «...Scientia etiam rosae ad ipsam rosam terminari dicitur objective, quamvis ipsa rosam non existat...» (DA. V.5.23).

<sup>42</sup> «Vocant species intentionales, species quidem guia sunt formae repraesentantes: intentionales vero non quia entia real non sint, sed quia notioni diserviunt quae intentio dici solet» (DA. V.1.3).

<sup>43</sup> От *tendo, tendere* (лат.) — стремиться, питать склонность, прилагать усилие.

<sup>44</sup> От *approximo* (лат.) — приближаться.

<sup>45</sup> От *apprehendo* (лат.) — схватывать, ловить.

<sup>46</sup> «Species sunt quasi instrumenta quaedam, per quias communiter objectum cognoscibile unitur potentiae, ideo necessarium est perfecte illas cognoscere. Et primo supponendum est huiusmodi species esse entia realis» (DA. V.2.1).

имущественного для человеческой души) рода знания выделяет знание об общем, универсальном. Это знание является интеллектуальным по определению, по сущности. Тем не менее, самостоятельным и значимым является для Суареса другой род знания — чувственное и рациональное знание о единичном. Причем Суарес подчеркивает самостоятельность и важность знания о единичном. Более того, он показывает важность чувственного познания<sup>47</sup>.

Все познание, по Суаресу, представляет собой один интенциональный акт, относящийся как к области чувственного, так и к области интеллектуального. Познание, говорит Суарес, есть не что иное, как установление формального интенционального соответствия между способностью познания и объектом<sup>48</sup>. Это акт уподобления или сопоставления (ассимиляции — *assimulatio, assimilatio*) познавательной способности с вещами, которые познаются<sup>49</sup>. Еще более точным будет упоминавшийся нами термин «соединение» (*conjunctio*). Другими словами, познание имеет место именно благодаря этому соединению. Ассимиляция носит интенциональный характер и представляет собой «мост» между способностью души к познанию и познаваемой вещью. Соединение (в смысле «совокупного пребывания» — *communiter*)<sup>50</sup> субъекта и объекта познания является интенциональным, а не реальным (физическим). Кроме того, подчеркивает Суарес, это соединение не имеет субстанциального характера, оно аналогично тому, как акциденция соединяется с субстанцией — носителем многих свойств. В то же время интенциональные виды качественно отличны от познавательной способности души, в которой они пребывают (формируются), и от самого акта познания (*distinctum ab actu*). Интенциональные виды также не тождественны объектам, которые представляют. Объект является субъекту посредством интенциональных видов, и это представление есть *repraesentatio*<sup>51</sup> или *vicaria*<sup>52</sup>. Иначе говоря,

<sup>47</sup> Суарес, однако, обращает внимание на то, что есть одно существенное различие между интеллектуальным и чувственным познанием: чувственное познание по своей природе простое и непосредственное. Оно в общем состоит в интенциональном представлении объекта, которое одновременно есть и механизм, и акт, и результат «схватывания». Интеллектуальное познание понимается Суаресом как сложное, составное, использующее абстракции (DA. VI. De sensibus in communi).

<sup>48</sup> DA. V.1.5.

<sup>49</sup> «Cognitio sit per intentionalem assimilationem cognoscentis ad rem cognitam» (DA. IV.12).

<sup>50</sup> DA. II.1.

<sup>51</sup> Наглядное представление, изображение, имеющее непосредственный характер (лат.).

<sup>52</sup> Заместительница (лат.).

в душе, благодаря интенциональным видам, возникают формальные понятия, которые «наглядно представляют» познаваемый предмет в его содержании (объективное понятие) и являются его «заместителями» в нашем сознании. (Напомним, что в терминах формального и объективного понятий сущего эта тема развивается Суаресом в «Метафизических рассуждениях», о чем мы говорили выше: *conceptus formalis* есть «сам акт» или слово, посредством которого интеллект познает некоторую вещь или «общую природу»; *conceptus objectivus*, по Суаресу, есть вещь в ее содержательной полноте, которая в интенциональном акте познается посредством формального понятия<sup>53</sup>.)

Суарес, рассматривающий в трактате «О душе» порядок познания, не только без скупости ссылается на тексты философов<sup>54</sup>, но и «доказывает по индукции» необходимость акта уподобления познавательной способности предметам познания. Это рассуждение, правда, лишь условно можно назвать доказательством. Скорее следует говорить об апелляции к опыту и здравому смыслу. Среди познавательных способностей, говорит Суарес, имеются такие, которые чувственно, непосредственно познают объекты, данные им в представлении. Это внешние чувства (*sensus externi*). Другие познавательные способности действуют посредством абстрагирования; таким образом, например, осуществляется познание отсутствующих в чувственном восприятии предметов. При этом, продолжает философ, очевидно, что для обоих случаев соединение (*coniunctio*) необходимо. Действительно, среди внешних чувств осязание и вкус требуют материального контакта с предметами. В других случаях, когда познание осуществляется «через дистанцию» (таково, например, зрительное восприятие), имен-

<sup>53</sup>DM. II.1.1.

<sup>54</sup>Следует сказать, что рассуждения Суареса сопровождаются большим количеством ссылок на авторитетные мнения. Скрупулезно перечисляя авторов и названия, он, как правило, не приводит цитаты, а отсылает читателя к источникам. Более того, Суарес, не особенно заботясь о буквальном терминологическом совпадении, скорее толкует, чем излагает мысли, подтверждающие его собственные суждения о познании. В частности, следует упоминание фрагмента платоновского «Тимея», в котором идет речь о наличии в душе человека врожденных видов всевозможных вещей и их чувственных аналогов (по-видимому, речь идет об «отданной на попечение мысли» «нерожденной и негибнущей идее» (*Платон. Тимей. 52 а // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1989–1994. Т. 3. С. 455*). Также Суарес ссылается на фразу из IX раздела «Книги о причинах»: «Всякий ум полон форм» (см.: *Книга о причинах // Историко-философский ежегодник-90. М., 1991. С. 196*). В XIII разделе говорится, что вещи, отпечатанные душой, пребывают в ней силой подобия (Там же. С. 198), заметив, что это произведение приписывается Проклу. Кроме того, он ссылается на «Божественные имена» Псевдо-Дионисия (*Дионисий. Божественные имена. Гл. 7.2 // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 69*).

но посредники — виды — обеспечивают переход объективного понятия вещи в ее формальное понятие.

Объективные понятия являются источниками видов, которые достигают зрительной способности и обеспечивают чувственное восприятие. Среди многочисленных опытных примеров (*multis experientis*) Суарес выделяет отражение. С его точки зрения, невозможно без наличия видов объяснить присутствие в зрачке человека, стоящего напротив нас, нашего изображения («моей собственной формы»); такое же свойство мы обнаруживаем в зеркале, и все это указывает на наличие в чувствах особых видов<sup>55</sup>. Если же мы познаем вещи путем абстрагирования, то нам приходится вспоминать или воображать их, а это тем более невозможно, если в нашей душе нет видов вещей<sup>56</sup>. Весь механизм познания заключается в уподоблении познающего познаваемому: следовательно, виды как посредники между познающим и познаваемым необходимы<sup>57</sup>.

Каков же онтологический статус вида? Присущ ли вид органу познания или познавательной способности? На эти вопросы Суарес отвечает вполне определенно. Поскольку во время познания предмет находится в единстве с познавательной способностью посредством вида, необходимо, чтобы сам вид принадлежал познавательной способности<sup>58</sup>, т. е. имел интенциональный, формальный характер. Органы чувственного познания лишь физически обеспечивают устанавливаемую связь, но сами не имеют отношения к этой интенциональной связи.

### 7.3. ПРЕДМЕТ РАЗУМА

Душа имеет — в этом вопросе Суарес выступает как традиционно мыслящий схоластик — познавательную способность двух видов: чувственную и разумную<sup>59</sup>. Двум способностям души соответствуют чувственные и разумные интенциональные виды (*specie intentionalis*), выполняющие репрезентативную функцию. Познание первого рода, чувственное, включается тогда, когда душа испытывает воздействие вещей чувственного мира. Результатами работы внешних чувств, вступающих в соприкосновение с предметами, являются чувственные ин-

<sup>55</sup>DA. V.1.4.

<sup>56</sup>DA. V.1.5.

<sup>57</sup>Ibid.

<sup>58</sup>Образцовым примером тождества предмета и способности является познание ангелов, имеющее виды всех вещей и не отягощенное телом (DA. V.1.6).

<sup>59</sup>DA. V.1.3.



тенциональные виды. Важным, с нашей точки зрения, здесь является то, что чувственная ступень для Суареса имеет самостоятельное значение, и хотя она, разумеется, не исчерпывает познание, тем не менее является «познанием по природе», а не каким-либо подготовительным или предварительным его этапом.

Сложный акт, каким для Суареса является познание, не ограничивается формированием представления. Представление, точнее, образ, результат воображения — лишь посредник (*medium quo*) или знак (*signum quo*), упорядочивающий процесс познания.

Далее разум с помощью логической операции абстрагирования переводит чувственные образы в интеллектуальные формы, соответствующие созерцательному, собственно интеллектуальному познанию. Эти два уровня: чувственный и разумный — имеют разные функции, но составляют единую способность человеческой души и не имеют четкой внутренней границы. В отрицании реальности различия двух уровней познания Суарес следует скорее Дунсу Скоту, чем Фоме Аквинскому. Активный, действенный характер внешних чувств дополняется созерцательно-спекулятивным характером разума. Разум, однако, также действует активно, продуцируя интеллигибельные виды, не нуждающиеся для своего создания в импульсах со стороны чувств. В общем виде «порядок познания» выглядит так: познаваемая вещь — объективное понятие вещи — чувственный интенциональный вид — интеллектуальный интенциональный вид — формальное понятие вещи. Вместе с тем ошибочным будет предположение, что разум определен, задан рамками объективных понятий или образов предметов (*dereminari per phantasma*), рожденных воображением или фантазией. В зависимости от того, к какому классу бытия принадлежит познаваемый предмет (единичная материальная вещь, нематериальная сущность, сущее разума и т. д.), эта схема может частично меняться.

По Суаресу, чувственное и рациональное в познавательной способности души вытекают из единства самой души, причем чувственная ступень, как правило (но не обязательно), предшествует интеллектуальной ступени. Однако доступными чувствам оказываются лишь некоторые акциденции, точнее, внешние свойства вещей. Сущности доступны лишь разумной части души. Не удивительно, что для Суареса осмысление разумной души, т. е. способности мышления или рационального познания, является главной темой его метафизики познания<sup>60</sup>.

<sup>60</sup>Это связано с тем, что образы по своей материальной природе не могут быть достаточными для операций разумной души. Образы не могут влиять на высшие

Прежде чем следовать Суаресу, который посвящает разумной душе и интеллектуальному познанию X рассуждение, рассмотрим вопрос наименований, которые философ использует, учитывая схоластическую традицию и различные нюансы, связанные с собственными представлениями<sup>61</sup>. Это необходимо для исключения возможной путаницы в вопросе, на который указывает сам Суарес: разные названия применяются к различным аспектам и проявлениям единственной способности разума, а не многих «разумов».

Итак, в первую очередь следует сказать об активном и пассивном разуме — некоей двуединой, двунаправленной способности действовать и воспринимать. Активный (*agens*) разум получает свое название от глагола «действовать» (*agere*) и имеет соответствующую функцию — продуцировать интенциональные виды. Продуцирование нельзя назвать познанием: это лишь предварительная работа с «черновым материалом», поэтому активный разум называется разумом условно, поскольку без него невозможна работа пассивного разума. Пассивный (*passivus*) разум есть способность восприятия (*potentia receptiva*), его функция — рациональное познание вещей посредством интенциональных видов, подготовленных активным разумом. «Пассивным» он называется в качестве разума самого по себе («в чистом виде»), лишеного любых видов и состояний, но имеющего способность познавать все это.

Познание, с точки зрения Суареса, есть выражение жизненной природы мыслящего существа. Поэтому действие пассивного разума имеет имманентный, жизненный характер. Пассивный разум познает свободно, «по собственной природе»<sup>62</sup>.

*Ratio* — понятие, которое, в первую очередь, означает разум как простое, непосредственное, интуитивное интеллектуальное познание<sup>63</sup>. Такой разум посредством простой интуиции познает (*cognoscit*

познавательные способности ни как что-то существенно-внутреннее, ни как внешний объект, поскольку интеллект не познает предметы в чувственном акте, он «работает в интенциональном поле».

<sup>61</sup>Для этого нам придется свести воедино мысли из различных фрагментов, в первую очередь из разделов DA IX.8.1–2 и IX.10.7.

<sup>62</sup>Активный разум, напротив, производя техническую работу, действует, будучи определен внешним воздействием. Он не может отказаться от продуцирования интенциональных видов. Здесь присутствует некоторое несоответствие нашим привычным представлениям об «активном» и «пассивном». У Суареса, что, в общем, вполне в русле традиции, именно пассивный, созерцательный разум имеет творческий, познавательный, свободный характер, а активный лишен творческой природы.

<sup>63</sup>Такой разум присущ человеку лишь в редких случаях; вообще же этот вид

simplici intuitu), например, «первые принципы в естественном свете» и делает дедуктивные выводы из них.

Поскольку ratio рассматривает, с одной стороны, вещи божественные и вечные, а с другой — сотворенные и человеческие, Суарес говорит о познании-созерцании (ratio superior) и о познании-оценке наших действий посредством познанных первых принципов (ratio inferior)<sup>64</sup>.

Весьма часто мы используем другое понятие — mens. Оно подчеркивает достоинство (dignitas) нашего разума и обозначает его интеллектуальную способность, силу, возможности (potentia intellectiva).

Помимо этого, в разуме различают две сферы или части: сферу знания (pars scientifica) и сферу мнения (pars opinativa). Первая созерцает необходимое, вторая имеет своим предметом случайное. И вновь Суарес подчеркивает: речь идет о единой способности разума, имеющей различие лишь в объектах.

Intellectus adeptus — еще одно «имя разума», которое используют для обозначения его во всей полноте, когда он достигает возможных пределов. Если такое состояние доступно человеческому разуму, то это разум святых и блаженных<sup>65</sup>.

О практическом и спекулятивном разуме Суарес также говорит, как о различных сторонах единого целого, различающихся акцидентально. Предмет спекулятивного разума и, соответственно, «теоретических наук» составляют наиболее общие принципы и понятия. Высшей наукой такого рода является метафизика, предмет которой, как нам известно, — сущее как таковое. Практический разум, напротив, сосредоточен на познании единичного. Предметом «практических» наук является жизненный мир индивидуальных вещей, пребывающих в постоянном движении. Действие, движение, изменение — характерные черты материальных единичных сущих, а их изучение относится к ведению практического разума<sup>66</sup>.

Среди понятий, обозначающих те или иные стороны разумной души, Суарес отмечает и память (memoria). Разумеется, такое наименование имеет ограниченный характер, ведь разум лишь частично совпадает с памятью в ее наиболее строгом и совершенном смысле<sup>67</sup>. В

разума характерен для ангелов (DA. IX.10.7).

<sup>64</sup>Пример Суареса: познав истину о благодати Христа, мы рассудочным путем приходим к выводу о невозможности того, чтобы в нас царствовал грех (Ibid).

<sup>65</sup>Ibid.

<sup>66</sup>Если в сферу действия практического разума попадают универсальные вещи, то это происходит лишь «через призму единичного» (DA. IX.9.4).

<sup>67</sup>Память относится не только к сфере разума, но и к сфере чувств. Поэтому

этом значении память определяется как способность, которая познает прошлое как таковое<sup>68</sup>.

Понятие «первичный разум», или «разум в первичном действии» («intellectus in actu primo»), используется для обозначения познания каких-либо (определенных) видов в первый раз. Соответственно, «вторичный разум» («intellectus in actu secundo») — это «обычная» работа разума с уже известными видами.

Заметим, что список наименований, применяемых к разумной душе в различных ее качествах и проявлениях, приведенный и кратко разобранный нами, далеко не полон. Мы не можем останавливаться на этом более подробно (поскольку и так едва ли не превзошли Суареса в пространности «экспликаций»), ограничимся лишь их перечислением: познавательная сила (intelligentia), рассуждение (discursus), внимание (attentio), познание (cognitio), обсуждение (consultatio), знание (sapientia), разумное суждение (rectum iudicium), внутренняя речь (interior locutio), сознание (conscientia)<sup>69</sup>.

Отталкиваясь от текста третьей книги Аристотеля<sup>70</sup>, Суарес начинает подробное рассмотрение этой темы с вопроса о том, имеет ли разумная душа (разум, рассудок, ум, интеллект) собственный адекватный объект. Как обычно, рассмотрение авторитетных мнений, среди которых суждения Аквината, Дунса Скота, Каэтана и прочих, подготавливает почву для собственных суждений Суареса. Так, Фома полагает адекватным предметом разума человека «чтойности» материальных вещей, а Дунс Скот — «сущее как истинное» («ens in quantum verum») <sup>71</sup>.

Наш разум, говорит Суарес, может познать все то, что имеет какую-либо сущность, включая данное в результате опыта и индукции, т. е. материальные вещи, их свойства и вообще все, что с ними связано. Но, кроме того, разум способен познавать и то, что не сообщается нам чувствами. Другими словами, все, что обладает сущностью, является

уточним, что Суарес имеет в виду разумную, а не чувственную память.

<sup>68</sup>Разум («разумная память») делает это гораздо совершеннее, чем чувство, которое способно познавать прошлое лишь физически, материально (память о горечи выпитого утром лекарства, боли в суставах после тяжелой работы). Разум, помимо этого, способен познавать прошлое формально, по сути, не только сохраняя впечатления о прошедшем, образы минувшего, но и осмысливая «прошлое как таковое», т. е. постигая сущность времени (DA. IX.10.5).

<sup>69</sup>DA. IX.10.9–10.

<sup>70</sup>Суарес сводит мысли Аристотеля о рациональном познании к двадцати двум тезисам, которые помещаются в начале IX рассуждения «О способности разума» («De potentia intellectiva») и предшествуют собственным размышлениям Суареса.

<sup>71</sup>DA. IX.1.3.

умопостигаемым; следовательно, предметом разума могут быть Бог, ангелы и другие духовные сущности<sup>72</sup>.

Адекватный предмет человеческого разума «самого по себе» (*secundum se*) есть сущее как таковое (*ens ut sic*), т. е. все то, что существует реально или воспринимается душой как могущее существовать реально и, следовательно, к чему может быть применена интеллектуальная способность познания, включая не только реально существующее, но и так называемые «сущие разума», которые познаются разумом, хотя и представляют собой маргинальный объект интеллектуального познания. Их необходимо включать в предмет познания, потому что они мыслятся всегда в связи с реально существующими вещами<sup>73</sup>.

Далее следует уточнение: соразмерный или пропорциональный предмет человеческого разума в его естественном положении, по мнению Суареса, есть не что иное, как чувственная материальная вещь. Дело в том, что наша душа, согласно своей природе, должна находиться в теле, формой которого она, как известно, является, и рассчитывать на его возможности. Кроме того, природа души человека такова, что ей свойственно познавать посредством видов, полученных чувствами. Чувства формируют виды вещей чувственных, физических, реальных. Наш разум нематериален, поэтому, казалось бы, не может иметь в качестве соразмерного предмета материальные объекты. Но это не так: разум есть прежде всего способность души, а душа есть форма тела, следовательно, посредством тела разум получает возможность познавать материальные вещи и, что не менее важно, сущности, формы, которые имеют духовный характер.

Одно обстоятельство, однако, вызывает сомнение. В качестве адекватного предмета «разумной души» определено сущее во всех его проявлениях. В то же время соразмерным предметом, с учетом особенностей человеческого разума в отличие от разума ангелов или Божественного ума, назван мир реальных вещей. Но у тех, кто знаком с «Метафизическими рассуждениями», может возникнуть справедливый вопрос: не совпадают ли, в трактовке Суареса, предметы метафизики как науки и разумной деятельности человека в целом? В самом деле, метафизика представляет собой один из способов применения

<sup>72</sup>Здесь Суарес делает оговорку: Бог, ангелы и другие нематериальные субстанции могут познаваться отделенной душой, не связанной с телом, что вызывает определенные аналогии с платоническими понятиями о душе.

<sup>73</sup>В качестве примера традиционно упоминается аристотелевская «лишенность», которая всегда есть «лишенность чего-то» или «по отношению к чему-то».

интеллектуальной способности, и, следовательно, предмет метафизики не может быть адекватным для разума в целом, как не могут быть тождественными вид и род, которому этот вид принадлежит<sup>74</sup>. Кроме того, если речь идет о сущем как таковом в смысле его непосредственного целостного восприятия, «схватывания в целом» «совокупной реальности», то такая способность недоступна человеку: это, как известно, привилегия ангелов.

Пояснения Суареса таковы: одно дело, говорит философ, сущее как предмет метафизики. В этом случае мы имеем дело с «общими», основополагающими вещами, своего рода производными от чувственного мира, составляющими «принципиальную схему» бытия. Материально-телесные аспекты при этом выносятся за скобки. Сущее как предмет «разумной души» охватывает «всю совокупную реальность», включая не только (и не столько) неизменные сущности, но и многообразии физического мира. Что же касается привилегии ангелов как существ высшего порядка познавать более совершенное и универсальное, чем человеческий разум, то здесь ответ Суареса таков: предмет один и тот же, но от различий, данных Богом и природой, зависит «качество познания». Ангелам доступно то, что недоступно человеку, но предмет — сущее как таковое — один и тот же.

Однако, как нам известно, сущее подразделяется на роды и виды. Сам Суарес уточняет те «частности», которые могут познаваться интеллектуально. К ним относятся: материальные и нематериальные сущие, то, что занимает промежуточное положение между материальными и нематериальными предметами, т. е. сама человеческая душа, заключенная в теле, а также то, что находится в нашей душе (содержание сознания).

Существует, однако, другое основание для деления сущего на роды и виды. Суарес не говорит о нем, но воспринимает это как само собой разумеющееся, укорененное в традиции. Бытие имеет три уровня единства: трансцендентальный, индивидуальный и формальный (включая универсальный). В точке пересечения двух представленных типов деления можно обнаружить соразмерный и приоритетный

<sup>74</sup>Вопрос, возникающий попутно: не совпадают ли предметы разума и воли? Это возможно, поскольку все то, что желает или может желать воля, должно быть познано разумом. Но в то же время, если бы это было так, то была ли бы нужда в двух различных способностях человеческой души? И тогда то, что человеку давалось бы в мышлении, он одновременно должен был бы воспринимать как объект желания, стремления, воли. Поэтому, говорит Суарес, предметы воли и разума различны, и, стало быть, адекватный предмет «разумной души» не дается нам сразу, без размышлений.

предмет познания разумной души — индивидуальное сущее, единичную материальную вещь.

#### 7.4. СОБСТВЕННЫЙ ВИД

Обратимся к проблеме познания единичных материальных вещей: во-первых, поскольку это составляет наш главный интерес; во-вторых, поскольку сам Суарес предлагает такой порядок, считая, что материальные сущие составляют преимущественный предмет разумной души человека (не по достоинству, но по соразмерности познаваемого и познающего).

Проблема познания чувственного мира, говорит Суарес, рассматривалась еще Аристотелем. При этом роль способности, познающей индивидуальные материальные вещи, отводилась чувствам, а разум «специализировался» на универсальных вещах (или понятиях). Схоластическая традиция, следовавшая в этом пункте понимаемому определенным образом Аристотелю, склонялась к мнению о недоступности материальных единичных сущих разумному познанию. В самом деле, разум познает все посредством видов, а индивиду не соответствует никакой вид, следовательно, надо полагать, его познание *per species* невозможно.

Суарес рассматривает традиционные суждения, комментирует их и не соглашается с ними, выдвигая собственный тезис: разум познает единичное, формируя его собственное и отличное от других понятие<sup>75</sup>.

Аргументы Суареса разнообразны, но начинается он с логики. Действительно, разум формирует высказывания с единичным и общим понятиями. Следовательно, он должен быть способен познать оба термина. Как же можно утверждать («как делают некоторые»), удивляется Суарес, что по поводу высказываний вида «*Petrus est homo*» говорят, будто в разуме присутствует лишь предикат (*homo*), в то время как субъект (*Petrus*) обнаруживается только в познаваемом предмете (*cogitativa*). Где же находится связка? — спрашивает философ. И как же может одна и та же познавательная способность сравнивать субъект и предикат, если ей недоступно содержание обоих понятий? Поскольку же сравнение происходит и суждение («это есть

<sup>75</sup> «*Intellectus cognoscit singulare formando proprium conceptum et distinctum illius*» (DA. IX.3.3).

то-то») выстраивается в формальном порядке, остается сделать вывод, что разум должен познавать каждый из терминов по отдельности<sup>76</sup>.

Итак, заметим: единичное (например, «*haec facies*» — «это лицо») оказывается предметом разума; аргументы, подтверждающие такую мысль, относятся не только к сферам логики и метафизики, но и к области религии. Суарес напоминает, что к единичным и материальным предметам принадлежат такие объекты, само предположение о невозможности интеллектуального познания которых выглядит кощунственно, например «Пресвятая дева Мария»<sup>77</sup>. По ходу дела философ обращает внимание читателя на разумный характер религиозной веры: «*fides virtus est intellectus*»<sup>78</sup>.

Каким же образом разумная душа «схватывает» единичное материальное сущее «в понятие»? Здесь Суарес вступает в противоречие с мнением Фомы Аквината, как известно, полагает, что познание индивидуального достигается разумом после познания универсальной природы, причем посредством образов, полученных в акте воображения (*ad phantasma*)<sup>79</sup>. Суарес же задается вопросом о том, как познается единичное через возвращение к актам фантазии и посредством какого вида это происходит. Поскольку, развивает он свою мысль, либо это познание осуществляется в акте фантазии (и тогда, по сути дела, объектом познания должен стать сам этот акт фантазии), либо через какой-либо вид. Первое невозможно, поскольку в этом случае наш разум утратил бы «основание в реальности». Иными словами, познание без связи между актами фантазии и внешними для души предметами, вызывающими эти акты, означало бы редукцию познания к саморефлексии. Более того, приводит Суарес аргумент другого рода, многие вещи мы познаем, вообще не используя акты фантазии<sup>80</sup>, поэтому воображение не должно занимать несвойственного ему ключевого места в описании познавательного процесса, да и само это описание, сделанное Фомой, нуждается в существенном уточнении.

Завершая обсуждение этой темы, Суарес делает заключение о том, что единичное познается посредством собственного вида, который

<sup>76</sup> Ср.: *Аристотель*. О душе. 426b–427a // *Аристотель*. Соч. Т. 1. С. 428–429.

<sup>77</sup> DA. IX.3.3.

<sup>78</sup> «Вера есть разумная (интеллектуальная) добродетель» (лат.).

<sup>79</sup> Суарес ссылается на ряд фрагментов, в первую очередь на «Сумму теологии» (*Thomas Aquinas*. *Summa theologiae*. I.84.7) и на трактат «Об истине» (*Thomas Aquinas*. *De Veritate*. 2.6).

<sup>80</sup> Речь идет, например, о некоторых нематериальных субстанциях, познание которых осуществляется без обращения к чувственному воображению.

представляет разуму индивидуальные свойства вещи (*per propriam speciem repraesentantem conditiones individuantes rei*)<sup>81</sup>.

С универсальным дело обстоит иначе. Оно познается с помощью понятия, отвлеченного от единичных вещей. Этот вывод вытекает из опыта. Я, говорит Суарес, полагаю себя человеком, не полагая себя при этом ни Петром, ни Павлом. Разум как более высокая познавательная способность может познавать общее, не обращаясь к чувствам. Таким образом, универсальное познается посредством вида, представляющего его общую природу без индивидуальных условий.

По ходу дела Суарес задается вопросом о том, сохраняются ли универсальные виды в разуме после того, как универсальный предмет познан. С одной стороны, в этом нет необходимости: вполне можно обойтись единичными видами. С другой стороны, существуют абстракции, которые разум представляет себе сразу, непосредственно, никак не нуждаясь в представлении единичных вещей. Для таких случаев (а речь здесь идет о том, что отражается абстрактными понятиями, такими как треугольность, подобие и т. п.) универсальные виды в нашем разуме должны быть сохранены.

Что же познается в первую очередь, единичное или общее? Этот «схоластический» вопрос в ткани рассуждений Суареса об интеллектуальном познании не выглядит простой данью традиции. Философ аккуратно и последовательно разбирает мнения, возражения, проясняя собственную позицию и оттачивая формулировки. В результате все более объемно выступает главный предмет познания разумной души — индивидуальная вещь, включенная во все многообразие ее связей и отношений.

Познавательные приоритеты метафизики Суареса хорошо просматриваются на «историческом фоне». Напомним, что Аквинат, суждения которого служат Суаресу своеобразной «разметкой» на пути, как известно, высказывался весьма четко: сначала формируется понятие универсального. Фоме и томистской традиции противостоит Дунс Скот, утверждающий, что первым должен познаваться «мельчайший», «последний», «низший», «неделимый» вид, без которого познание единичного невозможно («...speciem atomam prius cognosci quam singulare»)<sup>82</sup>. Суарес не принимает ни одну из двух позиций. Он склоняется к третьей (которую трудно не назвать номиналистской): разум познает сначала единичное, а затем универсальное<sup>83</sup>.

<sup>81</sup>DA. IX.3.13.

<sup>82</sup>DA. IX.3.15.

<sup>83</sup>Заметим, что классический представитель номинализма, Уильям Оккам, упо-

Подобное представление основывается на суждениях здравого смысла. Первое, о чем наш разум получает сведения, — единичная вещь, познаваемая посредством собственного вида. «*Nam cur non?*» («Почему бы нет?») — спрашивает Суарес. Весьма логично предположить, что первым в разуме познается то, чей вид первым оказался доступен чувствам. Более того, мы можем пойти далее и представить себе не последовательное, а параллельное познание индивидуальной вещи чувствами и разумом. Между двумя познавательными способностями нет противоречия. А это означает, в частности, что доступное чувствам, как правило, оказывается доступным и разуму.

Позицию Суареса иллюстрирует пример. Люди, которые знают лишь одно солнце, не смогут создать понятие «солнце вообще», основываясь только на чувственном опыте. Прежде чем проводить операцию абстрагирования, человек, без сомнения, должен сформировать в своей душе понятие «этого» солнца. Это будет единичное собственное понятие разума (*proprie conceptus*). Нелепым было бы предположение, что люди не смогут познать солнце только из-за того, что оно уникально. И еще более нелепым стало бы предположение, что для этого разуму необходимо понятие солнца вообще.

Другое дело, если мы обратимся к проблеме познания универсального. Познание универсального, говорит Суарес, — это познание «чтойности» вещей<sup>84</sup>. Это чисто рациональный дискурс, отвлеченный от чувственного познания. Предположение о возможности чувственного познания универсальных вещей поясняется другим примером: если мы видим вдалеке человека, но не можем определить, Петр это или Павел, то нельзя ли сказать, что мы видим человека, лишеного индивидуальных свойств, т. е. «человека вообще»? Разумеется, нет, — отвечает Суарес. Ведь даже в этом случае мы видим нечто конкретное, «того человека», с определенными свойствами и качествами. При этом размышление помогает нам ответить на вопрос: «Не есть ли тот человек, которого мы видим вдали, ожидаемый нами Петр?».

Суарес замечает, однако, что в том случае, когда «данный» разум в первый раз познает «данную» универсалию и лишь приступает к формированию «первого понятия универсального предмета» (*primus conceptus rei universalis*), он делает это с помощью единичного вида, представляющего индивидуальную вещь. Это может выглядеть так: сформировав «образ, представляющий Петра», активный

минается Суаресом на протяжении более чем пространного труда «О душе» всего четыре раза.

<sup>84</sup>DA. IX.3.16.

разум — в силу своей естественной активной способности создавать виды вплоть до универсальных<sup>85</sup> — продуцирует в пассивном разуме «вид Петра как такового». Другими словами, в этом случае отсутствие «готового» родового понятия «человек» не является помехой для интеллектуального познания Петра, который не теряет принадлежности к человеческому роду из-за отсутствия в данном познающем разуме соответствующего универсального понятия.

Разум, познавая единичную вещь благодаря ее собственному виду, понимает и другие единичные вещи, сравнивая их виды и находя в них общее и различное. Тем самым в поле зрения разума попадает то, что объединяет вещи (*praedicata communia*), их «общее бытие» (*esse commune*). Это и есть «утверждение универсального». Таким же образом познаются роды, поскольку виды имеют совпадающую часть, а также прочие общие вещи и понятия.

Итак, универсалии суть исключительный предмет разумной души. Их познание осуществляется посредством универсальных интеллектуальных видов, полученных в результате абстракций<sup>86</sup>.

В IX рассуждении трактата «О душе» Суарес говорит об универсалиях прежде всего как об универсальной природе, которую разум обнаруживает в самих вещах и которая действительно обладает некоторой определенной универсальностью, состоящей в формальном единстве одной природы во многих единичных вещах. Разум не создает природу с этим универсальным характером, а познает ее.

При внимательном рассмотрении того, что Суарес говорит об универсалиях, можно заметить, что в «Метафизических рассуждениях» и комментариях на книги «О душе» речь идет не только о традиционном для схоластики — метафизическом — смысле универсалий, воплотившемся в соответствующем споре. Этот смысл, разумеется, берется

<sup>85</sup>Ibid.

<sup>86</sup>В связи с этим следует сказать, что абстракции бывают двух видов: формальные и универсальные. Формальными Суарес называет те абстракции, с помощью которых познаются сущности, собственные для каждой вещи, отличающие данный «источник отвлечения» от прочих объектов. Формальные абстракции используются «в науках»; благодаря им мы отделяем сущность от свойств и признаков, род — от видов и проч., а также абстрагированное как результат обобщения и отвлечения в разуме — от вещи, ставшей предметом («источником») абстракции. Формальная абстракция нужна, чтобы обеспечить всестороннее познание вещи во всех ее аспектах, являющихся для нее собственными. Универсальные абстракции суть то, что отличает высший род («как таковой») от прочих родов, а также вещей, в которых это родовое воплощается. Благодаря универсалиям мы имеем фундаментальные научные понятия, обладающие наибольшим объемом (включая, например, «сущее как таковое», «истину», «благо»).

им «во-первых». Но, что для нас более интересно, Суарес, особенно в своих размышлениях о «разумной душе», рассматривает («во-вторых») познание универсалий как гносеологический и психологический процесс, в ходе которого разум приобретает универсальное знание, а также («в-третьих») разбирает логические проблемы предикации, отношений рода и вида, классификации универсальных понятий и т. д.<sup>87</sup>

Мы полагаем, что здесь было бы неразумно дробить проблему универсалий на «метафизический», «психологический» и «логико-гносеологический» аспекты, и постараемся рассмотреть ее в целом, опираясь на оба главных философских произведения Суареса «*Disputationes Metaphysicae*» и «*De Anima*».

Обратимся к «метафизической» стороне дела и попытаемся ответить на вопрос о том, как понимает Суарес возможность реального существования универсалий, т. е. какого рода единство существует между вещами, которые сказываются существующими одинаковым образом (иначе говоря, принадлежащими одному и тому же роду).

Отвечая на этот вопрос<sup>88</sup>, Суарес высказывает мысль о том, что два человеческих существа оказываются участвующими в человеческой природе, а два физических тела — в материальности и т. д. При этом Суарес замечает, что природа является общей не в отношении к реальности, но в отношении к знанию или к основополагающему подобию (или сходству)<sup>89</sup>. Несколько ранее Суарес говорит более определенно: некоторые индивиды, о которых полагают, будто они одной природы, не суть одна реальность с истинным единством, которое находится в вещах, но суть лишь единство, имеющее основание в реальности (*fundamento in re*) или являющееся результатом разума<sup>90</sup>.

В «*De Anima*» Суарес говорит о «тройной универсальности в природе (*triplicem universalitatem in natura*)». Приведем этот фрагмент

<sup>87</sup>В начале пункта IX.3.19 Суарес прямо говорит, что одна из сторон проблемы универсалий (имеется в виду вопрос о том, результатом какой операции — абстрагирования или сравнения — являются универсалии) «обычно рассматривается в комментариях к аристотелевской «Логике»».

<sup>88</sup>Здесь нам придется обратиться к «Метафизическим рассуждениям», точнее, к VIII рассуждению «О формальном и универсальном единстве» («*De unitati formalit universali*»). Рассуждение состоит из 11 разделов, последовательно рассматривающих формальное единство (раздел 1), существование универсального единства, содержащегося в вещах «до познания» (раздел 2), роль, свойства универсального единства, его онтологический и гносеологический статус, классификацию универсалий, их специфические особенности (разделы 3–10) и, наконец, сам принцип формального и универсального единства (раздел 11).

<sup>89</sup>DM. VI.1.15.

<sup>90</sup>DM. VI.1.12.

целиком: «Первая есть та, посредством которой сказывается универсальное в самих вещах. Вторая та, которая рождается в разуме через обозначение и абстрагирование, посредством которой сама природа остается представленной как общая и безразличная ко многим. Третья есть универсалия разума, которая существует как приложение этой второй универсалии к самой природе, как если бы она существовала в ней реально.

Природа в своем первом модусе обычно называется физической универсалией, потому что как таковая она является субъектом движения чувственных акциденций. (Универсалия) второго вида обычно называется метафизической универсалией. Универсалия третьего вида (есть универсалия) логическая»<sup>91</sup>.

Суарес подчеркивает, что такая классификация и представленные названия не являются общепринятыми и необходимыми. В различных случаях значения и названия накладываются друг на друга, особенно это касается универсалий в первом и втором значениях. Что же касается логической универсалии, то она названа так потому, что раскрывает основной объект логики (диалектики) — общие понятия, т. е. сущие разума<sup>92</sup>. Тем не менее Суарес считает свое различие важным и поясняет смысл всех трех «модусов универсальности».

Универсалии первого вида (физические) являются первыми в порядке познания. Они суть результат внешнего воздействия. Универсалии второго вида (метафизические) формируются в разуме посредством абстракций<sup>93</sup>. Наконец, универсалии третьего вида, «называемые логическими и состоящими в отношениях разума (rationis ratione consistit)», формируются посредством некоего «акта рефлексии» (actum reflexum), который называют сравнительным познанием (notitia comparativa)<sup>94</sup>.

Другими словами, универсалии первого вида суть не что иное, как «реальные сущие». Они являются чем-то реальным, существующим «внутри вещи». Универсалии третьего вида — «сущие разума». Это есть нечто, что разум понимает, воображает, представляет в качестве внутреннего для познаваемого предмета.

Что же касается универсалий второго вида (метафизических), то их также следовало бы отнести к сущим разума, поскольку они вы-

<sup>91</sup>DA. IX.3.22.

<sup>92</sup>Ibid.

<sup>93</sup>«Universale secundo modo fit per abstractionem intellectus» (Ibid).

<sup>94</sup>DA. IX.3.24–26.

рабатываются разумом, не присутствуют «физически» в вещи, которая познается, и, кроме того, не добавляют ничего к мыслимой вещи (вещи, существующей «объективно» в разуме, являющейся объектом разума по своему онтологическому статусу или «идеальным объектом»). Универсалия в метафизическом аспекте, таким образом, есть, по Суаресу, то, что внешне обозначает вещь.

Здесь есть нюанс, требующий разъяснения. Из сказанного выше следует, что Суарес различает два вида универсалий:

- понятия (concepta), являющиеся результатами ума, зависимые от содержания и операций разума, которые технически можно определить как entia rationis;

- те вещи, чье существование независимо от содержания и операций разума, определяемые по своему статусу как entia realia, названные (denominatur) универсалиями и познанные посредством понятий (concepta).

Каков же статус природы (сущности, «чтойности», формы) единичной вещи, благодаря которой мы познаем эту вещь? Природа единичной сущности есть лишь аналогично и потенциально универсальная. Она есть универсалия ровно настолько, насколько является абстрагированной и выполняет в разуме функции представителя вещи.

Все вещи, по Суаресу, которые существуют независимо от операций разума, должны быть единичными (singulares). «Быть универсальным», таким образом, не является внутренним (intrinseca) свойством чего-либо, если только это не общее понятие. Значит, реальные сущие, названные универсальными in re, ничем не отличаются и не могут быть различены от индивидуальных субстанций. Точнее, единичные вещи, чье существование независимо от ума, могут быть корректно названы универсальными только в результате логических и языковых операций — «внешних наименований» («denominatio extrinseca»)<sup>95</sup>.

Внимательный читатель, однако, укажет на другие формулировки, встречающиеся, например, в тексте «Метафизических рассуждений». В частности, в этом произведении Суарес прямо говорит, что «вещи, называемые универсалиями, действительно существуют реально»<sup>96</sup>. На наш взгляд, однако, следует вести речь не о противоречии или о несогласованности мнений, но о необходимости правильного понимания процесса деноминации. Для обеспечения правильности тако-

<sup>95</sup>DM. VI.4.6.

<sup>96</sup>«Res, quae universales denominatur, vere in re existunt» (DM. VI.2.1).

го понимании необходимо вернуться к суждениям Фомы, на которые опирается Суарес<sup>97</sup>.

В «Сумме против язычников», или в «Сумме против языков» («*Summa contra Gentes*» — так называет это произведение Суарес), Аквинат выражает следующую мысль. Существуют два способа, по которым может деноминативно обозначаться некая вещь. Во-первых, по тому, что существует вокруг нее, т. е. когда она сказывается «находящейся там-то в соответствии с местом и тогда-то в соответствии со временем»<sup>98</sup>. Во-вторых, вещь может быть обозначена тем, что внутри нее. Так, нечто сказывается белым от белизны. Но вещь не находит своего обозначения, если деноминация произведена произвольно, не по существу. Так, нельзя назвать отцом человека, который не имеет детей, т. е. если ему не присуще качество отцовства<sup>99</sup>.

Когда Суарес говорит о вещах, которые обозначаются как универсалии, он не имеет в виду внутреннее свойство вещи иметь общую природу. Он имеет в виду то, что называется универсальным по причинно-следственным отношениям; универсалии формируются в разуме, который посредством одной формы воспринимает целый класс вещей. Формальной причиной в этом случае выступает сам разум, а не какие-то «общие формы» или «природы» в единичных вещах.

Суарес не углубляется в классификацию обозначений. Для него определяющим является положение о том, что природа (сущность, «чтойность», форма) единичной вещи есть результат внешней деноминации, точнее, следствие наименования через логические связи между собственной природой единичной вещи и ее формальным понятием в мышлении.

## 7.5. ПОРЯДОК ПОЗНАНИЯ

Важная проблема, которую рассматривает Суарес в своем учении о душе, — проблема познания различных классов субстанций. И хотя «в фокусе» человеческого познания, с точки зрения философа, находятся единичные материальные предметы, *entia realia* в прямом и

<sup>97</sup> Ross J.F. Suarez on «universals» // *The Journal of Philosophy*. 1962. Vol. 59. P. 736–748.

<sup>98</sup> Ross J.F. Op. cit. P. 740.

<sup>99</sup> Среди примеров внешней деноминации у Фомы встречается такой: «Здоровый — служащий знаком здоровья для живого существа» (*Thomas Aquinas. De Veritate*. 21.6).

собственном смысле, Суарес разрабатывает «порядок познания» других объектов. В качестве примера обратимся к трактовке познания нематериальных субстанций.

Во-первых, уточним, что под нематериальными субстанциями мы, вслед за Суаресом, будем подразумевать Бога, ангелов, отделенные (от телесной оболочки) души, т. е. «духовные вещи», традиционные и привычные для схоластики. Во всяком случае, речь пойдет о направленности познания «вовне». Тему самопознания Суарес рассматривает отдельно<sup>100</sup>.

Во-вторых, нам придется сделать отступление по поводу того, как, под каким углом зрения могут познаваться вещи.

Любая вещь, говорит Суарес, может познаваться двумя способами: во-первых, как существование («*an sit*»), во-вторых, как сущность («*quid sit*»). Познание вещи с точки зрения существования также может быть двояким: либо она рассматривается как актуальная существующая, либо как имеющая способность к существованию<sup>101</sup>. Вещь с точки зрения ее сущности также может познаваться двумя способами. Первый способ — так называемое «совершенное», или «полное» познание, завершающееся составлением адекватного понятия о вещи, второй способ представляет собой частичное, акцидентальное познание, когда разум ограничивается лишь определенными аспектами вещи, хотя и относящимися к ее сущности.

«Совершенное» познание предполагает максимальную четкость, ясность и глубину, оно постигает сущность (*quidditas*) вещи и через сущность высвечивает всевозможные свойства предмета. Такой вид (или, точнее, подвид) познания не является «собственным» для человеческого разума<sup>102</sup>. «Несовершенное» познание — это обычное оперирование общими видами для формирования понятия о данной вещи<sup>103</sup>.

Как же происходит познание нематериальной субстанции? Обычно наш разум, объясняет Суарес, получает интенциональные виды посредством чувственных действий и от чувственных вещей, которые на нас воздействуют. Механизм такого воздействия дается при описании

<sup>100</sup> DA. IX.5.

<sup>101</sup> Разница существенна. Одно дело — познавать реальную вещь, другое — иметь дело с тем, что не существует, но лишь потенциально обладает возможностью существования.

<sup>102</sup> «Совершенное» познание — привилегия ангелов, хотя иногда оно доступно и человеку. Это происходит в тех редких случаях, когда разумная душа воспринимает вещь через ее собственное понятие, непосредственно, недискурсивно.

<sup>103</sup> DA. IX.6.3.



того, как познаются материальные субстанции. В познании нематериальных субстанций разумная душа не может использовать подобный «информационный канал». Опыт подсказывает нам, что это так, поскольку никто естественным образом (*naturaliter*) не может познать Бога даже в каком-либо отдельном его аспекте. Нам доступны лишь следствия, творения, свидетельства и т. п.<sup>104</sup>

Поскольку Бог занимает исключительное место среди нематериальных субстанций, имеет смысл рассмотреть познание духовных существ на этом примере. Существование Бога может, как нам уже известно, познаваться через познание его творений. Это естественно, поскольку первая причина по необходимости должна иметь связь со своими следствиями. По лестнице познания следствий мы поднимаемся к познанию причины.

Его сущность, кроме того, может познаваться «несовершенным» познанием, частично, неясно и неточно<sup>105</sup>. Это происходит тогда, когда мы стремимся отвлечься, абстрагироваться от следствий и сосредоточиться на созерцании первопричины. Тогда мы способны познать, что он есть бытие по сущности, а не по причастию, поскольку не имеет причины, но сам является причиной причин. Также мы познаем, что Бог есть благо, бесконечность, мудрость, и таким образом формируем собственное понятие о Боге, посредством которого мы и познаем его сущность. Никогда, однако, на этом пути нам не достичь адекватного понятия Бога, поскольку творение не может «совершенно» познать сущность творца, как конечное не способно охватить бесконечное<sup>106</sup>.

Итак, Бог (нематериальное сущее) доступен познанию человека, но неадекватно. Причина этой неадекватности — с технической точки зрения — в том, что человеческий разум не может выработать собственный и адекватный вид (*proprium et adaequatum specie*) для Бога. Следовательно, если мы и оказываемся в состоянии иметь представление о Боге в естественном свете, то это будет познание в определенной мере. Подобное рассуждение с небольшими дополнениями можно распространить и на познание других нематериальных субстанций<sup>107</sup>.

<sup>104</sup>Подтверждая свои суждения на этот счет, Суарес ссылается, в частности, на трактат Псевдо-Дионисия «О божественных именах».

<sup>105</sup>«Deus, quantum ad “an est”, potest evidenter cognosci per creaturas, et eius etiam quidditas confuse et imperfecte, non distincte et clare» (DA. IX.6.6).

<sup>106</sup>О бесконечности Суарес делает важное замечание. Бесконечное бывает двух родов: бесконечное «по сути» и бесконечное «по числу». Причем оба рода бесконечности нельзя назвать абсолютно непознаваемыми. Человеческий разум способен их познать (хотя и в определенных пределах).

<sup>107</sup>DA. IX.6.7–12.

Вернемся к познанию единичных вещей, причем субстанций, которые являются чувственными лишь *per accidens*, т. е. «привходящим образом».

Главное отличие чувств от разума, по мнению Суареса, состоит в том, что чувства останавливаются в познании, не проникая далее внешних акциденций. С разумом дело обстоит иначе. Начав с познания внешних акциденций, он углубляется в созерцание того, что является их субъектом. Поэтому о разуме говорят, как о «читающем внутри», «проникающем внутрь», «добырающемся до сути». «Intellectus», «inte-lecto», «intus legens» — таков этимологический ряд, который выстраивает Суарес<sup>108</sup>. Стало быть, не представляет какой-либо проблемы способ, которым разум познает акциденции, имеющие чувственный характер. Соответствующие виды запечатлеваются в разумной душе благодаря действию активного разума. Если здесь и есть проблема, то, по мнению Суареса, она заключается в том, что существуют субстанции, которые «не являются собственно чувственными», а то и вообще не имеют чувственных акциденций.

Порядок познания обеспечивается порядком бытия. Познание есть следствие воздействия реальных существ на тело и душу. *Entia realia* воздействуют на чувства, в которых инициируют формирование единичных чувственных образов — видов.

Уточним «схему познания», которую мы приводили выше, и напомним при этом, что Суарес представляет именно логический порядок (а не психологический механизм) познания. Во-первых, разум получает репрезентативный вид, замещающий саму чувственную и материальную вещь. Вещь, таким образом, оказывается представленной в акте воображения. В первую очередь представляются чувственные акциденции в соответствии с отдельными видами чувств, которыми располагает наше тело, затем в действие вступают общие чувства (*sensibilia communia*), которые формируют целостный и конкретный образ предмета. Во-вторых, когда разум доходит посредством рассудочного познания (*per discursum*) до познания субстанции, он продуцирует вид, который представляет саму субстанцию.

Наша душа, таким образом, начинает познание с акциденций. Через них она проникает к субстанции. Поэтому чувственное познание очень важно: оно способствует познанию сущности вещи («субстанциальной чтойности» — «quidditas substantialis»)<sup>109</sup>. Таков обычный

<sup>108</sup>DA. IX.4.1.

<sup>109</sup>DA. IX.4.9.

порядок познания: через свойства вещи мы познаем ее сущность, достоинство и качества.

Некоторые акциденции, таким образом, познаются раньше субстанций. Их виды непосредственно создаются активным разумом без того, чтобы разум располагал специальным понятием (в то время как для субстанции такое понятие уже необходимо)<sup>110</sup>.

Имеется, однако, обстоятельство, которое необходимо учесть. Дело в том, что Суарес различает<sup>111</sup> два вида познания: практическое, связанное с деятельностью, и созерцательное, спекулятивное<sup>112</sup>. Точнее, он говорит о соответствующих способностях или частях разума. Практический разум направлен на единичное, индивидуальное. Его знание (*prudencia*) заключается в способности познать, оценить и принять решение относительно «этих» вещей, встречающихся вокруг, в жизненном мире. Конечно, практический разум обращается иногда и к универсалиям, но это происходит лишь по необходимости и через призму единичных вещей.

Спекулятивный («теоретический») разум, в свою очередь, обращен к общим вещам. «Самая» теоретическая наука (*scientia maxime speculativa*), т. е. метафизика, дает нам наилучшее представление о предмете этой созерцательной части души<sup>113</sup>.

Итак, при определении того, что первым попадает в сферу познания, не будем забывать о делении разума на практический и теоретический. Когда речь идет о познании «этого человека» или «этой лошади», сначала мы познаем свойства (акциденции), а потом добираемся до субъекта этих свойств, т. е. до материальной единичной субстанции. Но в случае, если мы трактуем субстанцию «в строгом смысле», т. е. с точки зрения «чтойности», действует уже не практический, а спекулятивный разум. В этом случае на субстанцию «как таковую» направлен свет нашего разума, она есть первый, в том числе и «в порядке поступления», предмет познания. Акциденции и чувства (если они вообще имеют значение) отходят на второй план<sup>114</sup>.

Для нас, как мы уже говорили, в философии познания Суареса наибольший интерес представляет мысль о том, что первыми в познании будут образы единичных вещей, следовательно, познаватель-

<sup>110</sup>Суарес апеллирует в этом случае к Аристотелю («Метафизика», 1028a) и схоластике, включая Дунса Скота.

<sup>111</sup>DA. IX.9.

<sup>112</sup>Мы упоминали об этом выше, когда представляли рассуждения Суареса об «именах души».

<sup>113</sup>DA. IX.9.4.

<sup>114</sup>DA. IX.4.9.

ный приоритет оказывается за единичными, конкретными предметами, за тем, что Аристотель называл первыми сущностями. И хотя при мыслительном усилии познание может быть направлено на более абстрактные и общие вещи и принципы (вплоть до атрибутов и других проявлений Бога или до *esse* в качестве предмета метафизики), разумная душа настроена в первую очередь на познание единичного. Такой подход является вариантом решения аристотелевского вопроса о том, как возможно познание индивидуального, если знание (наука) возможно лишь об общем. Также он решает генетически связанную с этим вопросом проблему универсалий, показывая, как познается универсальное и как оно (помимо познающего ума) существует в реальных вещах.

Направленность познания на индивидуальные вещи — важная особенность метафизики Суареса. В целом, его метафизика дает описание индивидуации как онтологического принципа, трактовка которого в сочетании с представленными нами положениями теории познания указывает на ключевое место единичной вещи «в цепи бытия», в универсуме. И хотя учение об индивидуации и индивидуальном единстве бытия систематически изложено в «Метафизических рассуждениях», мотивы и общий план этого учения Суареса отчетливо проявляются в его «Комментариях на книги Аристотеля “О душе”».

Завершая разговор о Суаресе, заметим, что, *превосходный доктор* — один из наиболее глубоких и оригинальных мыслителей в истории западного мышления. Его влияние прослеживается не только на упоминавшихся нами мыслителей своей эпохи от Декарта до Канта<sup>115</sup>, но и эпоха XVI в. оказывается важным, неотъемлемым звеном историко-философского процесса.

Одним из свойств философии Суареса является излишне странное, на первый взгляд, изложение материала, «избыточный вес» его сочинений. Нужно понимать, однако, что многословие Суареса было выражением его профессионализма, который требовал, чтобы все мнения были представлены, затруднения разрешены, возражения рассмотрены. В результате «Метафизические рассуждения», «О душе» и другие произведения, которые в самых существенных местах демон-

<sup>115</sup>Некоторые исследователи не только обнаруживают влияние Суареса на «новоевропейского схоластика» Вольфа, но и считают Суареса «интересным предшественником концептуализма Канта» (*Ross J.F.* Op. cit. P. 748); причем мы полагаем, что эта тема, так же как темы «Суарес и протестантская схоластика», «Суарес и западная русская традиция», является пробелом в отечественных исследованиях.

стрируют читателю блестящий уровень мышления, удручают того же читателя многостраничными деталями, которые — на наш взгляд читателей начала XXI в. — вполне можно было бы опустить. Складывается впечатление, что иногда и сам Суарес не мог адекватно оценить свой вклад в историю мысли; он просто двигался в русле средневековой традиции, предписывавшей исследователю быть скромным и непритязательным в отношении авторства, руководствуясь основной задачей — поиском истины. В «высвечивании истины», а не в закреплении авторства видел Суарес цель своей работы. То же следует сказать о произведениях большинства представителей второй схоластики — как доминиканской ее ветви, так и иезуитской.

О полноте охвата рассматриваемого предмета свидетельствует широкий круг авторов и произведений, которые вводит в свои сочинения Суарес. Так, в «Метафизических рассуждениях» наряду с Аристотелем и Фомой, которые цитируются соответственно 1735 и 1088 раз<sup>116</sup>, упоминаются Платон, Августин, Аверроэс, Дунс Скот, Каэтан и десятки других философов, в том числе и ренессансных (Пико делла Мирандола, Фичино и Помпонацци). То же касается трактата «О душе»<sup>117</sup> и других произведений Суареса.

И все же, в чем заключается фокус метафизики Суареса, или, точнее, что в этот фокус попадает с нашей точки зрения? Ответ на этот вопрос давался нами многократно, но, тем не менее, ответим еще раз: индивидуальное сущее. И в этом плане наиболее важным является то, что принцип индивидуации содержится в самой вещи, а сущность и существование (эти традиционные «элементы» описания сущего) в вещах имеют лишь мысленное (концептуальное) различие.

Уточним, что для Суареса важным является не только метафизический статус бытия «этой вещи», но и психологический процесс, в ходе которого она, эта вещь, познается. Более того, с этим связаны логико-гносеологические проблемы классификации универсальных понятий, к которым относятся в первую очередь род, вид, индивид<sup>118</sup> и др.

Метафизическая доктрина Суареса стала теоретической основой деятельности ордена иезуитов, как в свое время система Дунса Скота явилась тем же самым для францисканцев, а Фомы Аквинского — для доминиканцев. Суаризм (suarism, иногда на русский переводят как суаресизм или даже суаресианство) был и остается важным течением в

<sup>116</sup> Fraile G. Op. cit. P. 364.

<sup>117</sup> См.: Suarez F. De anima: En 3 vols. Vol. 3. P. 543–563.

<sup>118</sup> Вспомним об универсальном понятии единичной вещи.

католической мысли, действующим «в общем поле с томизмом»<sup>119</sup>. Общей целью, стержнем всей теоретической работы Суареса было переосмысление итогов развития средневековой философии, вызванное необходимостью внутренней реформы католицизма и новой ситуацией в мире — Новым временем<sup>120</sup>.

И последнее, о чем необходимо сказать. За рамками нашей работы осталось очень многое. Метафизика была «схвачена» нами лишь в одном моменте<sup>121</sup>. Но помимо метафизики существует значительное наследие, о котором мы лишь кратко упомянули: Суарес чрезвычайно важен и как теолог, и как социально-политический мыслитель, и как теоретик права.



<sup>119</sup> Pérez Goyena A. Suarez // The Catholic encyclopedia: En 16 vols. New York, 1912. Vol. 14. P. 319–320.

<sup>120</sup> О влиянии метафизики Суареса на философию Нового времени мы уже говорили во «Введении» к нашей работе. Напомним лишь, что до начала XVIII в. его труды являлись необходимой частью университетского образования как в католических, так и в протестантских странах.

<sup>121</sup> Хотя едва ли не в самом важном!