суждение–чувство, ср. выше цитату из Дионисия) – это все, что способно понимать, т.е. вся мудрость, будь то умная, рассуждающая или чувственная. Но понимающее должно прежде жить, поэтому должен иметься термин, более узкий, чем, Сущее, но более широкий, чем Мудрость, т.е. – Жизнь. Эриугена изменяет традиционный и логический порядок триады под влиянием своего учения о Троице, в котором бытие связывается с Отцом, Мудрость – с Сыном, Жизнь – со Святым Духом.

5* ⟨86⟩ См.: *Августин*. О книге Бытия буквально IV, 33–34 и 52–54 (PL 34, 318–320); V, 9, 27 (PL 34, 330–331).

6* ⟨89⟩ См.: Там же. XI, 24, 31 (PL 34, 441). Источником самого Августина является *Liber regularum* донатиста Тихония (составлена до 383 г.): "Diaboli et corporis eius ratio breuiter uideri potest si id quod de domino et eius corpore dictum est in hoc quoque obseruetur. Transitus namque a capite ad corpus eadem ratione dinoscitur, sicut per Esaiam de rege Babylonis: *Quomodo cecidit de caelo lucifer mane oriens! Contritus est in terra qui mittit ad omnes gentes*... (Is 14 : 12–21). In rege Babylonis et omnes reges et omnis populus significatur, unum est enim corpus... Pars enim luciferi, id est aduersum corpus quod est diabolus reges et populus, cadit de caelo... Rex ergo Babylonis totum corpus est... *Cecidit de caelo lucifer* in omne corpus potest conuenire" (The Book of the Rules of Tyconius / Ed. F.C. Burkitt. Texts and Studies III. 1. Cambridge, 1894. P. 70–72).

7* ⟨89⟩ См.: *Августин*. Enarrationes in psalmos. Ps. 109, § 16, 35–41 (PL 37, 1459). В средние века *Enarrationes* именовались *Десятками*, см.: *Кассиодор*. Expositio psalmorum. Praefatio 10–19 (PL 70, 9AB).

8* ⟨92⟩ Здесь подразумевается превращение физического мира в "новую землю", а не полное его уничтожение

9* ⟨95⟩ **Глосса:** Когда ее не было в произведениях, она была в причинах.

ФРАНСИСКО СУАРЕС О МЕТАФИЗИКЕ И МЕТАФИЗИЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ

Г.В. Вдовина

Испанский иезуит Франсиско Суарес (1548–1617), последний крупный представитель схоластической философии и автор обширного трактата "Метафизические рассуждения", стоял у истоков европейской метафизики Нового времени. Удивительно, но в России этот факт пока известен не столько специалистам в области средневековой, ренессансной и барочной философии[1], сколько почитателям Мартина Хайдеггера, так отозвавшегося о Суаресе: "Суарес – мыс-

[1] Насколько мне известно, из российских ученых только Д.В. Шмонин непосредственно занимается исследованием философии Суареса. Помимо серии статей, ему принадлежит единственная в отечественной науке и вполне достойная монография, посвященная Суаресу, см.: *Шмонин Д.В.* Фокус метафизики: Порядок бытия и опыт познания в философии Франсиско Суареса. СПб., 2002.

литель, оказавший наиболее сильное влияние на философию Нового времени. В непосредственной зависимости от него находится Декарт, который почти всегда использует его терминологию. Именно Суарес впервые систематизировал средневековую философию, прежде всего онтологию... Он впервые изложил онтологические проблемы в систематической форме, которая определила членение метафизики в последующие столетия – вплоть до Гегеля"[2]. По убеждению Хайдеггера, проницательность и самостоятельность в постановке проблем заставляют поставить Суареса даже выше Фомы Аквинского[3].

Конечно, ничто не заставляет нас соглашаться с мнением Хайдеггера только в силу его авторитетности. Но все, что было достигнуто мировым суаресоведением в последние тридцать лет, убеждает в правоте Хайдеггера[4]. Единственный спорный момент – вопрос о первенстве Суареса перед Фомой. Сравнение Суареса с Фомой или прочтение Суареса на фоне Фомы лежит в основе множества посвященных испанскому мыслителю исследований, созданных на протяжении последнего столетия[5]. Мы вовсе не считаем, что это единственно возможный и правильный метод. Однако в самом деле инте-

---

[2] *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie // GA. Frankfurt a. M., 1975. Bd. 24. S. 112.

[3] *Heidegger M.* Die Grundbegriffe der Metaphysik. Frankfurt a. M.: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, 1983. S. 78.

[4] Вот лишь малая часть обширной библиографии: *Siewerth G.* Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger. Einsiedeln, 1957; *Doyle J.P.* Suárez on the reality of the possibles // The Modern Schoolman. 1967. Vol. 44. P. 29–48; Suárez on the analogy of Being: (First part) // Ibid. 1969. Vol. 46. P. 219–249; Suárez on the analogy of Being: (Second part) // Ibid. P. 323–341; Heidegger and Scholastic metaphysics // Ibid. 1972. Vol. 49. P. 201–220; The Suarezian proof for God's existence // A history of philosophy in the making: A symposium of essays to honor Professor James D. Collins on his 65th birthday / Ed. by J. Thro Linus. Wash. (D.C.), 1982. P. 105–117; Prolegomena to a study of extrinsic denomination in the work of Francis Suárez S.J. // Vivarium. 1984. Vol. 22. P. 121–160; Suárez on Beings of Reason and Truth: (First part) // Idid. 1987. Vol. 25. P. 47–75; Suárez on Beings of Reason and Truth: (Second part) // Ibid. 1988. Vol. 26. P. 51–72; *Gnemmi A.* Il fondamento metafisico: Analisi di struttura sulle Disputationes Metaphysicae di F. Suárez. Milano, 1969; *Guy A.* L'analogie de l'être selon Suárez // Archives de Philosophie. 1979. Vol. 42. P. 272–294; *Marion J.-L.* Sur la théologie blanche de Descartes. P.: PUF, 1981. Почти вся первая часть книги посвящена Суаресу; Courtine J.-F. Suárez et le système de la métaphysique. P., 1990; *Esposito C.* Das Seiende und das Gute: Francisco Suárez zwischen Thomas von Aquin und Martin Heidegger // Vom Rätsel des Begriffs: Festschrift für F.-W. von Herrmann zum 65. Geburtstag / Hrsg. von P.-L. Coriando. B.: Duncker und Humblot, 1999. S. 341–356; *South J.B.* Singular and Universal in Suárez's Account of Cognition // Review of Metaphysics. 2002. Vol. 55, N 4. P. 785–823.

[5] К сожалению, бóльшая часть этих работ исходит из презумпции абсолютной правоты томизма и нацелена на разоблачение "искажений" и "извращений" Суаресом учения Фомы.

ресно и важно понять, что объединяло и что решительно разделяло Суареса с Фомой, а также с родоначальником всей европейской метафизики и учителем Фомы – Аристотелем. Разумеется, в этой статье мы не ставим перед собой задачу дать исчерпывающий ответ на этот вопрос. Мы попытаемся сделать логически первый шаг: разобраться в том, как именно Суарес видит место и задачи метафизики в системе научного знания, что считает основным предметом метафизической науки, каким образом определяет ее метод и в чем с этой точки зрения отличается от своих прославленных предшественников.

I

1. *Названия метафизики.* – Наука, которую Суарес последовательно именует метафизикой, традиционно называлась разными именами, восходящими к Аристотелю или к его комментаторам. Каждое из этих имен выражало определенный аспект этой науки, в то же время отграничивая ее от смежных дисциплин. Первое имя – мудрость (sapientia), или, с уточняющим определением, – естественная мудрость (naturalis sapientia). В качестве мудрости наука, о которой мы говорим, представляет собой вершину естественного знания, т.е. всего знания, какое только доступно человеку естественным путем (scientia в широком смысле), и снизу отграничивается от частных наук (scientia в узком смысле), а сверху – от божественной мудрости, или теологии откровения (I Proem.).

Другое название нашей науки – первая философия (prima philosophia). В таком именовании она означает высшую из естественных (в указанном смысле) наук, занятую исследованием наиболее "первого": божественного сущего и нематериальных тварных субстанций. В этом качестве наука, о которой идет речь, отграничивается от естественной философии (naturalis philosophia), занятой изучением чувственных, материальных вещей, и опять-таки от божественной теологии, просвещаемой сверхъестественным светом.

Практически синонимом первой философии является третье название занимающей нас науки – естественная теология (naturalis theologia). В таком именовании эта наука непосредственно противостоит божественной и сверхъестественной теологии (divina et supernaturalis theologia), отличаясь от нее не столько предметом, сколько способом постижения – опорой на естественный свет разума. В то же время естественная теология связана со сверхъестественной теологией нерасторжимой связью, ибо не просто призвана служить ей, но дает необходимое основание для постижения богооткровенных богословских истин (I. *Proem.*).

Наконец, наша наука носит имя метафизики, которому Суарес решительно отдает предпочтение. Это имя подобает ей потому, что

"вещи, о которых трактует эта наука, называются постфизическими, или метаприродными сущими, поскольку они превосходят природный порядок и конституированы в качестве вещей более высокого уровня" (I. *Varia metaphysicae nomina*). Абстрагируясь от всего чувственного, эта наука призвана исследовать "божественные вещи... и общие характеристики сущего" (ibid.). Метафизика, имеющая дело не с чистыми абстракциями разума, но с реальным бытием, противостоит чистой философии, или диалектике (pura philosophia, aut dialectica – I. *Prooem.*), т.е. логике, дело которой – исследовать понятия и операции интеллекта, но не бытие предметов, составляющих содержание понятий.

2. *Предварительные выводы.* – Это элементарное описание имен[6] уже позволяет сформулировать самые первые и общие выводы относительно природы и предмета метафизики. Во-первых, метафизика предстает перед нами как естественная наука; во-вторых, как наука, обладающая свойствами первости и универсальности. По первому признаку она отграничивается от божественной теологии, по второму – от всех прочих наук, включая естественную философию и логику. Естественность метафизики определяется, во-первых, ее предметным полем (состоящим из естественно данных разуму предметов, ибо даже божественное исследуется в ней как естественным образом данное), а во-вторых, способом постижения – естественным светом разума. Что касается первенствующего положения метафизики среди наук и ее универсальности, эти характеристики объясняются тем, что предмет метафизики есть нечто первое и универсальное: ведь "природа и достоинство всякой науки в наивысшей степени зависят от предмета" (I. *Varia...*).

Такой нам являет себя метафизика в самом первом приближении. Теперь коротко опишем систему научного знания, как ее мыслит Суарес, а также место, занимаемое метафизикой в этой системе. Вопрос о природе научного знания и классификации наук специально почти не затрагивается в "Метафизических рассуждениях"; однако многочисленные замечания и уточнения, разбросанные в тексте, позволяют реконструировать то понимание науки вообще и метафизики в частности, которое представлялось Суаресу самоочевидным и потому не требующим специального обоснования.

II

1. *Характеристика научного знания (scientia) и его объекта (scibile).* –Термин scientia употребляется Суаресом в трех значениях. Во-первых, scientia означает духовное качество (qualitas) ума, его расположение (habitus), благодаря которому мы обладаем способно-

---

[6] Само по себе традиционное; например, оно приводится у Фомы Аквинского в прологе "Комментария на Метафизику".

стью обретать достоверное и очевидное знание вещей (I. 3. 1; 4. 34). Во-вторых, scientia есть знание, именуемое научным (cognitio scientifica), т.е. обладающее определенными характеристиками, отличающими его от мнения, веры и других, менее строгих и ценных видов знания. В-третьих, scientia – термин для обозначения науки, т.е. вида знания, обращенного на тот или другой конкретный предмет, вкупе с соответствующими методами познания этого предмета. Нас будут интересовать только второе и третье значения scientia.

Знание, обозначаемое термином scientia, должно отвечать определенным условиям, чтобы иметь право называться научным. Прежде всего оно должно основываться на собственных и очевидных началах. Речь идет о двух родах начал: во-первых, это так называемые сложные, или составные начала, выступающие основанием доказательств: они именуются началами познания (principia cognitionis). К таким началам относятся, например, основные законы логики. Другие начала – простые. Есть два вида простых начал: во-первых, подлинные и реальные причины актуального бытия вещей, или начала существования; во-вторых, обозначаемые терминами начала доказательств относительно свойств вещей: они называются началами бытия (principia essendi) и началами априорного познания вещи (principia cognoscendi rem a priori) (I. 1. 29; I. 5. 38). Речь идет не о причинах вещей или их свойств в собственном смысле, но о тех формальных основаниях, в силу которых вещи обладают теми или иными характеристиками. Такого рода основания присутствуют даже в Боге, в отношении которого никакая причинность в собственном смысле невозможна: например, из простого начала божественного совершенства выводится знание о единстве Бога, о Боге как бесконечной причине и т. д. (I. 1. 29).

Далее, научное знание должно быть знанием доказательным. Доказательство, т.е. "необходимое рассуждение, делающее выводы из достоверных и очевидных начал" (I. 4. 30), есть способ познания свойств познаваемых объектов.

Далее, научное знание, в отличие от опыта, должно иметь универсальный характер. Это значит, что оно распространяется не только на однажды воспринятые чувствами и запечатленные в опыте единичные вещи, но и на те единичные вещи, которым не довелось стать объектами опыта (I. 6. 25). Этим также объясняется тот факт, что такое знание может передаваться и усваиваться в процессе обучения.

Далее, знание, претендующее на совершенство, должно постигать свой предмет целостно и полно.

Наконец, научное знание заключает в себе момент рефлексии: оно должно осознаваться в каждой из своих процедур. Например, человек "не способен познавать, если не знает, что такое правильное доказательство, и почему оно должно исходить из данных начал и иметь данную форму" (I. 4. 30).

Соответственно, объектом такого знания может быть не все, что так или иначе попадает в поле зрения человеческого ума, но только предметы, обладающие определенными свойствами, благодаря которым они могут быть названы научно познаваемыми (scibile). Во-первых, такой предмет должен быть подлинно сущим, т.е. иметь единую сущность (I. 1. 5; 1. 7), которую можно выразить в полноценной дефиниции. По этой причине так называемые сущие в разуме (entia rationis) – лишенности и отрицания (privationes et negationes) – не могут быть объектами научного познания, как не могут ими быть и такие квазисущие, которым приписываются составные и потому невозможные сущности (кентавры, химеры и т.п.).

Во-вторых, чтобы стать объектом научного знания, предмет должен обладать свойствами, которые необходимо доказывать, и теми началами, из которых эти свойства могут быть доказаны.

В-третьих, объект умозрительного научного знания абстрагирован от материи, причем чем выше степень абстракции, тем достовернее знание, обретаемое о предмете.

2. *Критерии различения наук. Классификация наук.* – Различие объектов познания и различие независимых актов человеческого разумения, которыми постигаются эти объекты, становятся причиной множественности наук. Не может быть единственной науки, способной постигать вообще все, о чем возможно доказывающее знание, причем сообразно собственной природе каждого постигаемого: это означало бы слияние разных способов познания и разных актов постижения, что невозможно (I. 2. 24). Поэтому "разным видам наук надлежит рассматривать разные виды сущего, сообразно собственным и специфическим характеристикам познаваемого" (I. 2. 23).

Отдельные науки, на которые расчленяется человеческое знание, обладают некоторыми общими признаками. Любая наука, достойная этого имени, основывается на собственных самоочевидных принципах, исходя из которых строит свои доказательства (I. 2. 8) (мы уже отмечали эту черту как характерную для научного знания в целом). Далее, всякая наука самодостаточна в том, что касается постижения ее собственного предмета. Например, при всем несовершенстве познавательных методов, применяемых в естественной философии и в математике, не существует другого, более возвышенного и совершенного способа познания соответствующих природных вещей, нежели способы, применяемые в этих науках (I. 2. 10). Вместе с тем – и это третья общая черта, – никакая наука не может выйти за пределы положенного ей предмета и принятых в ней методов его исследования: не может в силу особенностей как каждой предметной области, так и интеллектуальных актов, типичных для каждой науки. Зато разные виды наук способны дополнять друг друга, кооперируясь для совместного постижения вещей.

Науки различаются на основе нескольких критериев, причем в каждом роде наук доминирует тот или иной критерий их видового различения. Помимо первичного и самоочевидного различия по предметам, науки различаются по типу абстракции от материи, по целям познания и по методу (modus procedendi). По предметам и целям науки разделяются на: 1) моральные, или практические, 2) рациональные, 3) умозрительные, или реальные. У этих родов наук разные задачи: моральные и практические науки призваны направлять человеческую деятельность, рациональные (логика) – обеспечить человека инструментами интеллектуального познания, а умозрительные – дать ему знание истины. С точки зрения достоверности и глубины познания науки разделяются на науки о фактах (scientiae quia) и обосновывающие науки (scientiae propter quid). Науки о фактах ограничиваются тем, что дают знание о существовании чего-либо; науки обосновывающие доискиваются причин вещей и явлений (I. 6. 24–25). Эти два рода наук различаются по своему отношению к донаучному опыту (experientia), который представляет собой суждение, имеющее основанием память об имевших место в прошлом множественных чувственных восприятиях единичных вещей. Науки о фактах непосредственно зависят от опыта, ибо только опыт сообщает о том, существует ли некая вещь и каковы ее свойства. Поэтому такого рода науки именуются также апостериорными науками. Что касается обосновывающих наук, "присущее им очевидное знание начал рождается не из чего-либо посредующего, а непосредственно из самого естественного света". Поэтому такие науки именуются априорными. В них интеллект обращается к опыту лишь для того, чтобы с его помощью лучше уяснить для себя простые термины-начала, взаимосвязь которых он и так видит благодаря естественному свету (I. 6. 26).

Метафизика принадлежит к роду умозрительных и реальных наук, к которому, помимо нее, относятся также естественная философия и математика. Все три науки являются науками обосновывающими и априорными, нацеленными на познание истины. Реальными они называются потому, что обращены к самим вещам, а не только к понятиям; умозрительными же называются потому, что прозревают начала и причины вещей. Естественная философия исследует природные материальные вещи; математика – абстрагированное количество; метафизика – сущее как таковое и его универсальные характеристики. Эти три науки сходны между собой своей абстрактностью: все они рассматривают свои предметы не как единичные, но с универсальной точки зрения. Однако по характеру формальной абстракции от материи они различны между собой. Естественная философия абстрагируется от единичных вещей, но не от чувственной материи – субстрата чувственных свойств; математика отвлекается от чувственной, но не от умопостигаемой материи: "Ведь количество, путь даже отвлеченное, может мыслиться только как телесная и

материальная реальность" (I. 2. 13). Метафизика же абстрагируется и от чувственной, и от умопостигаемой материи, причем не только интеллектуально, но и по бытию – поскольку исследуемые ею характеристики сущего в самой реальности способны существовать вне материи. Такое трехчастное деление, по признанию Суареса, он заимствует у Аристотеля, потому что считает его наилучшим и вполне достаточным (I. 2. 13). Наконец, эти науки "весьма различаются по методу: философ едва отступает от чувственного восприятия, метафизик следует наиболее универсальным и максимально отвлеченным началам; математик же придерживается как бы среднего пути. Эти методы происходят из общеизвестной тройной абстракции от материи, о которой было сказано" (I. 2. 11).

3. *Место метафизики в системе наук. Ее цель, задачи, методы обоснования.* – Итак, определено, что метафизика принадлежит к роду умозрительных и реальных наук. В этом роде она занимает первенствующее положение, как совершеннейшая априорная наука: ведь она рассматривает "причины и начала первых вещей, а также наиболее достойные вещи" (I. 4. 2), основываясь при этом на высочайшем типе абстракции из всех естественным образом доступных человеку.

Цель метафизики как самой совершенной из умозрительных наук в максимальной степени заключается в познании истины. В самом деле, она постигает благороднейшие сущие и наиболее универсальные характеристики сущего вообще и потому предельно далека от того, чтобы служить приземленно-практическим целям. Однако это не означает, что метафизика вообще чужда понятию пользы. Напротив, самая совершенная из наук оказывается и самой полезной – только в особом смысле, который становится очевидным из рассмотрения ее задач.

Первая задача метафизики состоит в том, чтобы усовершать человеческий интеллект как таковой и в отношении наиболее совершенных вещей. Действительно, хотя интеллект человека связан с телом и потому нуждается в помощи внешних чувств и воображения, сам по себе он имеет духовную природу, способную к познанию любого сущего, даже божественного (I. 4. 4). В отличие от остальных наук, метафизика просвещает интеллект именно в этом его духовном естестве, в полной отвлеченности от всего чувственного, даруя ему чистое созерцание высших и божественных начал.

Вторая задача метафизики заключается в том, чтобы прояснять инструменты познания (I. 4. 30–32). Разработка этих инструментов (правил корректного определения, аргументации и доказательства) есть дело логики; но так как весь этот понятийный инструментарий имеет своей основой реально существующие вещи, именно метафизика призвана высветить реальное основание логических понятий и процедур.

Третья задача метафизики – осуществлять теоретическое руководство всеми остальными науками (I. 4. 5). Эту задачу она выполняет двумя способами. Во-первых, метафизика удостоверяет, а при необходимости и доказывает существование объектов других наук (I. 4. 8). В самом деле, частные науки не предполагают непременного актуального существования своих предметов, так как существование имеет в них привходящий характер. Метафизика же подтверждает существование этих объектов, обращаясь к их высшим и универсальным внешним причинам – целевой и производящей. Во-вторых, метафизика удостоверяет первые начала всех наук.

Что, собственно, подразумевается под удостоверением первых начал и как оно возможно? Когда мы говорим, что метафизика обосновывает первые начала, это вовсе не означает, что она впервые устанавливает их: дело обстоит таким образом, что они уже явлены интеллекту недискурсивным путем, благодаря естественному свету. Метафизика же открывает дискурсивный путь познания первоначал: она рассуждает о них и посредством рассуждения производит увеличение (augmentum) их достоверности и очевидности, помогая интеллекту утвердиться в их признании (I. 4. 19). В ходе такого дискурсивного познания метафизика рассматривает первоначала не с формальной точки зрения – именно как начала, – но как своего рода выводные положения, которые поэтому возможно обосновать и удостоверить. При этом необходимо сначала прояснить термины, из которых составляются сложные начала познания (что такое сущее, субстанция, целое, часть и т.д.), а затем показать истинность и достоверность самих составленных из этих терминов первоначал.

Каковы же методы метафизического обоснования? Во-первых, это априорное доказательство через внешние причины – целевую, производящую и причину-образец (exemplar). Но такой способ обоснования возможно применить далеко не всегда, потому что он часто превосходит силу естественного света человеческого интеллекта. Ведь ни божественные идеи – образцы тварных вещей, ни творящая сила Бога как производящая причина сущих, ни божественный замысел как их целевая причина не усматриваются нами непосредственно. Поэтому они в большинстве случаев не помогают нам познать происхождение и суть вещей, но, напротив, сами апостериорно познаются из рассмотрения того, что уже возникло (I. 4. 24).

Во-вторых, это рассмотрение самого естественного света, являющего интеллекту первые начала, и рефлективное постижение этого света, возводящее к его истоку – божественному свету (I. 4. 25).

В-третьих, это метод приведения к невозможному (deductio ad impossibile). Именно он представляет собой “наиболее универсальный принцип, принятый в этой доктрине” (I. 4. 25). Приведение к невозможному, с одной стороны, предстает как апостериорный метод, а с другой – как метод априорный. С точки зрения данности первых начал (их esse rei) этот метод апостериорен, потому что начала уже

даны интеллекту до него – естественным светом. Но с точки зрения очевидности и достоверности первоначал, взятых как предмет познания (in ratione cognoscibilis), этот метод является априорным и прочнее всего утверждает интеллект в признании неоспоримой истинности усматриваемых им первоначал.

4. *Конституирование объекта науки. Типы внутринаучных объектов.* – Теперь, когда у нас есть внешнее описание системы научного знания и характеристика метафизики, тоже данная как бы извне, посмотрим, каким образом осуществляется внутреннее конституирование объекта умозрительной науки.

Объект науки конституируется в двух аспектах: во-первых, в качестве объекта познания как такового (in esse obiecti); во-вторых, как отграниченная совокупность элементов реальности, подлежащих рассмотрению в рамках данной науки (in esse rei). Esse obiecti определяется характером абстракции от материи. Как уже было сказано, в умозрительных науках – естественной философии, математике и метафизике – имеют место три вида абстракции: соответственно, от материи единичных вещей; от чувственной, но не умопостигаемой материи; от любой материи, причем не только в разуме, но и по бытию. "Поскольку эти науки трактуют о самих вещах и максимально умозрительны, и потому прибегают к абстракции при конституировании познаваемого объекта, в отношении которого могут строиться доказательства, постольку различием в способе абстрагирования по праву определяется различие в познаваемых предметах как таковых. Вот почему абстракцию, поскольку она коренится в самом объекте, обычно называют формальным основанием (ratio formalis sub qua) данного объекта, взятого в качестве познаваемого" (I. 2. 13). Наука не выходит за пределы ratio formalis sub qua своего предмета; но все, что имеет соответствующее формальное основание, принадлежит к предметному полю данной науки. Достоинство и проницательность науки во многом определяются именно абстракцией. Более того, ее предмет "может обладать бóльшим совершенством в качестве познаваемого (in ratione scibilis), хотя он, быть может, не столь совершенен в своем бытии (in esse rei)" (I. 1. 30).

Теперь посмотрим, каким образом конституируется объект науки in esse rei. Прежде всего заметим, что далеко не все, что так или иначе затрагивается в ходе научного исследования, составляет объект науки в собственном смысле. Нечто может попадать в поле зрения той или другой науки в качестве атрибута ее объекта, или его части, или причины, или уточняющего обстоятельства, помогающего лучше уяснить свойства объекта. Для того чтобы "нечто могло быть конституировано в качестве объекта науки, оно должно иметь свойства, которые подлежат доказательству, а также начала и причины, из которых эти свойства могут быть доказаны" (I. 1. 27).

Существует несколько типов объектов в пределах одной науки. Во-первых, это так называемый собственный объект (obiectum pro-

prium). Собственными объектами науки являются те элементы реальности, которые, независимо от степени их универсальности, рассматриваются только данной наукой, причем рассматриваются непосредственно и во всех своих отличительных свойствах (I. 1. 16). Во-вторых, в науке имеется преимущественный, или главный, объект (obiectum praecipuum, principale). Преимущественным объектом называется тот из рассматриваемых наукой предметов, который стоит выше всех прочих с точки зрения цели и бытийного превосходства (in ratione finis et excellentia rei) (I. 1. 12). Наконец, в-третьих, каждой науке дан ее адекватный объект. Адекватный объект науки есть: 1) то, что в границах соответствующего способа абстракции противостоит интеллекту на всем своем протяжении, т.е. включая все сущие данного рода и все их существенные характеристики; 2) то, чьи наиболее универсальные свойства *непосредственно* подлежат доказательству в рамках данной науки.

Если мы теперь, с точки зрения названных параметров, обратимся к предмету метафизики – сущему как таковому и божественным вещам, – он окажется "наиболее благородным: как в esse obiecti, в силу наивысшей абстракции, так и в esse rei, благодаря тому, что в него входят благороднейшие сущие. Но благородство всякой науки определяется ее предметом; следовательно, эта умозрительная наука – превосходнейшая из всех" (I. 5. 2).

5. *Метафизика как мудрость.* – Из всего, что было сказано о предмете метафизики, ее природе, цели и задачах, Суарес делает вывод, что "метафизика есть не только наука (scientia), но и естественная мудрость (naturalis sapientia)" (I. 5. 6).

Термин sapientia, по замечанию Суареса, употребляется неоднозначно. В одном значении мудрость понимается как целостная направленность ума на правильное суждение обо всех вещах, вплоть до низших видов и присущих им свойств. В другом значении, более употребительном, мудрость понимается как частная расположенность ума (habitus). Это значение тоже двойственно: во-первых, мудрость как частное явление может быть относительной (secundum quid). Так называют обладание полнотой знания в каком-либо виде наук или искусств, включая знание его начал. Во-вторых, мудрость может быть абсолютной (simpliciter). Под абсолютной мудростью понимается отдельная наука, обладающая определенными характеристиками. Именно в этом последнем смысле метафизика именуется мудростью (I. 5. 7). Особо нужно подчеркнуть, что мудрость, будучи вершиной естественного человеческого знания, не выходит за рамки природных возможностей человеческого интеллекта и его естественного света.

Каковы же характеристики естественной мудрости? Они четко сформулированы Аристотелем во второй главе книги I "Метафизики" и почти в той же последовательности воспроизводятся у Суареса: 1) мудрость исследует все и есть знание обо всех вещах; 2) мудрость

есть рассмотрение наиболее трудных вещей, в наибольшей степени удаленных от чувственности; 3) мудрость представляет собой наиболее достоверное знание, в том числе знание наиболее ясное и отчетливое; 4) мудрость – это знание, наилучшим образом приспособленное для передачи и усвоения в процессе обучения; 5) мудрость – наиболее достойное и ценное знание, желанное только ради него самого; 6) В силу всех этих качеств мудрость превосходит все остальные науки, господствуя над ними, а не служа им (I. 5. 8–13).

Метафизика отвечает всем названным условиям: 1) она является наиболее универсальной из наук, обращенной на познание всего сущего, насколько это доступно человеку; 2) она постигает наиболее трудное – вещи, отвлеченные от материи по бытию. Этот предмет, будучи сам по себе предельно достоверным, для нас наиболее труден, потому что наше познание начинается с чувственного восприятия. Кроме того, следует различать, с одной стороны, смутное и расплывчатое знание, а с другой – знание достоверное и доскональное. Мы легче схватываем общее в так называемых простых постижениях (ведь нам проще понять, что перед нами дерево, чем понять, что это за дерево, если мы видим его впервые); однако доскональное знание гораздо легче обретается нами о единичном, нежели об универсальном. 3) Метафизика дает наиболее достоверное знание о сущем как таковом и его первоначалах, а также о божественных вещах – в той мере, в какой это знание доступно нашему разумению; 4) так как метафизика сообщает знание высших начал и причин, а также предлагает наиболее совершенные способы априорного доказательства, она наилучшим образом приспособлена для обучения; 5) обращаясь к наиболее совершенным вещам, знание которых составляет условие естественного человеческого блаженства, метафизика оказывается знанием, в максимальной степени желанным ради него самого. 6) Наконец, метафизика господствует над другими науками в силу превосходства своего объекта, своих целей и задач.

Будучи вершиной естественного человеческого знания, метафизика служит надежным и необходимым основанием познания божественной теологии – настолько необходимым, что без нее не может быть твердой уверенности в богооткровенных истинах (Proem.). Служить божественной теологии и приуготовлять человеческий ум к восприятию божественного знания – в этом и заключается высшее призвание метафизики как науки.

III

Очевидно, что концепция научного и – конкретнее – метафизического знания, реконструируемая из текста “Метафизических рассуждений”, в общих чертах совпадает с аристотелевской концепцией, которая излагается главным образом в “Метафизике” и “Второй аналитике” и разъясняется в комментариях Фомы Аквинского на

эти сочинения Аристотеля. В то же время есть ряд существенно важных пунктов, в которых Суарес или дополняет Аристотеля и Фому, или прямо придерживается иной точки зрения. Мы рассмотрим пять таких пунктов: 1) понятие сущего и предмет метафизики; 2) метафизическое доказательство и абсолютно первый принцип всякого научного знания; 3) способ познания простых начал; 4) абстракция и образование универсалий; 5) отношение между метафизикой и теологией Откровения.

1. *Понятие сущего и предмет метафизики.* – Аристотель в "Метафизике" указывает, что о сущем говорится в трех значениях. Первое значение – сущее в смысле привходящего (в позднейшем латинском переводе – ens per accidens), второе – сущее в смысле истины (ens ut verum), третье – категориальное сущее (ens categoriale, praedicamentale) (кн. 5, гл. 7; кн. 6, гл. 2). Сущее в смысле привходящего – это случайное свойство сущего или другого свойства, обусловленное стечением непредсказуемых обстоятельств и не связанное с тем, чему оно присуще, необходимой и закономерной связью. Так, домостроитель может быть к тому же знатоком искусства, а образованный человек может быть бледным, но лишь в силу случая, а не постоянной связи данного свойства с его носителем или другим свойством. Поэтому относительно сущего как привходящего нельзя вывести никаких закономерностей, а значит, о нем не может быть и никакой науки. Сущему как привходящему противолежит сущее само по себе (ens per se) – все то, что обозначается через формы категориального высказывания: сущность, количество, качество и т. д.

Сущее в смысле истинного зависит от мысленного связывания или разъединения: "Истинно утверждение относительно того, что на деле связано, и отрицание относительно того, что на деле разъединено". Ему противолежит не-сущее в смысле ложного, т.е. связывание в суждении того, что на деле разъединено, и разделение того, что на деле связано. Таким образом, истинное и ложное находятся не в самих вещах, а в рассуждающей мысли о вещах (кн. 5, гл. 7; кн. 6, гл. 4).

Категориальное сущее составляют разные виды категорий (кн. 6, гл. 2; кн. 14, гл. 2). В отличие от сущего в смысле истинного, категориальное сущее – это сама реальность, а не мысль о реальности. Нет ничего, что было бы противоположно ему: в самом деле, что может быть противоположно сущности, или количеству, или качеству?

Наконец, к этим трем значениям термина "сущее" присоединяется четвертое: сущее как возможность или действительность (ens potentiale, ens actuale) (кн. 9, гл. 1, 3 и др.). Быть в возможности или быть в действительности (в осуществлении) может сущее в любой из десяти категорий. Действительность у Аристотеля отнюдь не тождественна позднейшей existentia (существованию) и означает скорее форму в ее полной осуществленности (кн. 9, гл. 8). Сам про-

цесс перехода из возможности в действительность лишь отчасти совпадает с переходом от несуществования к существованию; главным же образом в этих терминах описывается процесс изменений, происходящих в уже существующей вещи в ходе ее "дозревания" до полной формальной осуществленности.

Какое же из названных значений термина "сущее" первично, и, соответственно, какое из обозначенных им понятий нужно считать понятием сущего как такового[7]? Очевидно, им не может быть понятие сущего в смысле привходящего. Что касается сущего в смысле истинного, по крайней мере однажды Аристотель называет его сущим в самом основном смысле (кн. 9, гл. 10). Но, вообще говоря, сущее в смысле истинного тоже не может быть сущим как таковым, потому что представляет собой некоторое состояние мысли, а значит, вторично по отношению к внемысленной реальности и определяется ею. Остается сказать, что сущее как таковое нужно искать в категориальном сущем. Таким первичным сущим является сущее в категории сущности. К нему относятся все другие роды сущего, обозначаемые как сущее именно потому, что они мысленно связываются с сущностью: "Хотя о сущем говорится в стольких значениях, ясно, что первое из них – это значение сущего как сути вещи, которая выражает ее сущность... Все остальное называется сущим, поскольку... это относящееся к сущему в первом значении количество, или качество, или состояние, или ее что-то другое, тому подобное" (кн. 7, гл. 1; 1028а 10–20). О сущности тоже говорят в разных смыслах, имея в виду материю вещи, ее форму или саму единичную вещь, состоящую из материи и формы. Сущности разделяются на первые (единичные вещи) и вторые (роды и виды) ("Категории", гл. 5). "Сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, – это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь", т.е. первая сущность (Ibid.). А коль скоро именно такова сущность в первичном смысле, значит, таково и сущее в первичном смысле, ибо сущее в первичном смысле есть сущность. Итак, сущее в абсолютном и безусловном смысле – это первая сущность, или актуально существующая единичная вещь, в латинской терминологии – субстанция. Именно она, вкупе с ее началами и причинами, и есть то сущее как таковое, которое составляет основной предмет метафизики.

---

[7] Мы сейчас говорим не о сущем как таковом в онтологическом смысле, т.е. не о том высшем сущем, которое именуется у Аристотеля Перводвигателем и являет в себе все совершенство и полноту бытия (и о котором, например, идет речь у А.Ф. Лосева в "Истории античной эстетики" – М., 1979 – или у А.Л. Доброхотова в книге "Категория бытия в классической западноевропейской философии" – М., 1998), а о том понятии, которое ближайшим и наиболее непосредственным образом обозначается термином "сущее".

В целом принимая учение Аристотеля о сущем, Фома вносит в него несколько важных преобразований. Во-первых, он производит расщепление внутри аристотелевского категориального сущего: вводит свое знаменитое различение между сущностью и существованием, или актуальным бытием, как первым актом сущности. Во-вторых, Фома разрабатывает учение о четырех способах предикации бытия: "Надлежит знать, что... модусы бытия могут быть сведены к четырем. Первый из них – наиболее слабый и пребывает только в разуме: таковы отрицание и лишенность... Второй, близкий к первому по слабости, есть тот, согласно которому возникновение, уничтожение и движение называются сущими... Третий модус – тот, к которому не примешено ничего от не-бытия, но которому присуще слабое бытие, ибо это не бытие само по себе, но бытие в ином: таковы качества, количества и свойства субстанции. Четвертый же род – совершеннейший: то, что обладает бытием по природе, без примеси лишенности, причем бытием устойчивым и прочным, существуя как бы само по себе. Таковы субстанции. И с этим модусом, как с первым и основным, соотносятся все прочие"[8]. Для Фомы сущее как таковое (не в онтологическом, а в семантическом плане) – это единичная материальная субстанция как сущность, обладающая своим актуальным бытием (habens esse). Однако основным предметом метафизики – это в-третьих – является не просто субстанция, а так называемое общее сущее (ens commune), или сущее, поскольку оно есть сущее (ens inquantum est ens). Оно включает в себя нематериальные и материальные субстанции, а также их акциденции, в совокупности охватывая всю область тварного сущего. Но собственно божественное сущее – не предмет метафизики, а только начало (principium) ее предмета, т.е. общего сущего[9]. Как таковое, оно выходит за рамки метафизического умозрения и составляет предмет теологии Откровения[10].

Суарес расходится с Аристотелем и Фомой и в том, что́ надлежит считать сущим как таковым, и в том, что́ является адекватным предметом метафизики[11]. Сущее как таковое для Суареса – предельно общее понятие (ens universalissime sumptum), которое объемлет сущее тварное и нетварное, актуально существующее и лишь возможное. Но это и не то унивокальное понятие абсолютного бытия, которое отстаивал Дунс Скот. Единство суаресовского понятия су-

---

[8] Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 1 n. 12–15.

[9] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4 co. 4

[10] Подробное рассмотрение *ens commune* как тварного сущего см.: *Courtine J.-F.* Suárez et le système de la métaphysique. Chap. 2.

[11] Вопрос о предмете метафизики рассматривается Суаресом в разделе 1 Рассуждения I. Есть русский перевод этого фрагмента (вместе с Предисловием), выполненный М. Бургете; см.: Историко-философский ежегодник, 1987. М., 1987.

щего порождено исключительно нашим разумом (ratione) и сохраняется лишь постольку, поскольку это понятие актуально мыслится; как только мы перестаем удерживать мыслью его единство и пытаемся различить в нем божественное и тварное бытие, оно тут же обнаруживает свою аналогическую природу. Таким образом, Суарес, во-первых, четко разграничивает планы действительного бытия и мышления о бытии; во-вторых, подчеркивает их несовпадение, смещенность относительно друг друга; в-третьих, решительно переносит акцент с реального на мыслимое, утверждая в качестве адекватного предмета метафизики понятие, порожденное усилиями нашего собственного разума.

2. *Метафизическое доказательство и абсолютно первый принцип всякого научного знания.* – Вопрос о способах метафизического доказательства, если брать его с теоретической стороны, едва намечен у Аристотеля. Во "Второй аналитике", где подробно излагается теория доказывающего знания, специально об обосновании самых первых начал сказано немногое. Так, в главе 3 книги 1 "Второй аналитики" Аристотель говорит, что "знание неопосредованных начал недоказуемо"; в главе 10 – что "значение первого и то, что из него вытекает, принимается". В "Метафизике" речь о доказательстве первых начал заходит дважды: в книге 4, начиная с главы 3, и в главе 5 книги 11; причем второе место представляет собой сокращенный повтор первого. Аристотель говорит о первых началах, что для них нет прямых доказательств, потому что невозможно построить умозаключение на основе более достоверного начала, чем сами первоначала; но можно обосновать их против тех, кто их отвергает. И здесь же он показывает, как именно это делается, опровергая тех, кто выступает против самого первого начала, а именно: что не может одно и то же в одно и то же время быть и не быть.

Комментируя эти тексты Аристотеля, Фома замечает, что первые начала, которые рассматриваются в метафизике, таковы, что в них предикаты заключены в самом понятии субъектов. Чтобы подобные начала были самоочевидными, их субъекты и предикаты должны быть общеизвестны. Этому условию отвечают те понятия, которые, как первое, постигаются всеми: сущее и не-сущее, целое и часть, равное и неравное, тождественное и иное и т.д. Состоящие из таких терминов начала не могут быть доказаны непосредственно, но они подлежат обоснованию при помощи аргументов ad hominem, т.е. аргументов, направленных на опровержение высказанной позиции противника[12].

Посмотрим, что говорит об этом Суарес.

Нужно различать два рода доказательств: первый род – так называемое наглядное доказательство (demonstratio ostensiva), второй – доказательство через приведение к невозможному (demonstratio

[12] Sententia Metaphysicae, lib. 11 l. 4 n. 5; l. 5.

deducens ad impossibile). Наглядное доказательство – это полноценное позитивное доказательство, которое необходимо в любой науке и служит средством прямого выведения следствия из причин или свойств вещи из ее сущности (III. 3. 6). В метафизике наглядное доказательство через причины, как уже было сказано, применяется достаточно редко. Здесь возникает одно затруднение. Согласно Аристотелю, "Вторая аналитика", книга 2, глава 16, "доказательство через причину есть доказательство того, *почему* есть что-то, доказательство же не через причину есть доказательство лишь того, что нечто *есть*". Коль скоро метафизика использует полноценные доказательства через причину скорее в порядке исключения, чем правила, как она может быть наукой propter quid? Видимо, в отношении самых первых вещей ситуация выглядит иначе, нежели в отношении частных наук. В самом деле, у первого – либо самого по себе (божественного сущего), либо для нас (сущего как такового) – вообще нет причин в строгом смысле; что же касается более низких уровней сущего (например, тварного сущего), их первые причины, сокрытые в Боге, в большинстве случаев принципиально недоступны нашему познанию. Поэтому в метафизике требовать доказательств через причину в одних случаях невозможно, а в других и вовсе бессмысленно. Эта наука обосновывает свои первые начала иначе, о чем пойдет речь чуть ниже.

Зато другой вид наглядного доказательства – априорное доказательство свойств из сущности и свойств низших сущих из свойств высших – используется регулярно. В нем первые атрибуты сущего доказываются из природы самого сущего как из своего формального принципа, характеристики низших родов сущего – из его первых атрибутов и т.д. Это нормальное позитивное доказательство, которое используется для получения достоверного вывода.

Однако такого рода доказательство возможно тогда, когда уже утверждены посылки. Между тем абсолютно первые начала, т.е. абсолютно первые посылки, вообще недоказуемы путем наглядного доказательства из-за отсутствия среднего термина. Поэтому в метафизике способ априорного наглядного доказательства не может быть основным: эта роль отведена доказательству через приведение к невозможному.

Согласно Аристотелю, само по себе доказательство через приведение к невозможному есть как бы доказательство третьего сорта: в самом деле, доказательство утверждения лучше доказательства отрицания, а "прямое доказательство отрицания безусловно лучше доказательства через невозможное" ("Вторая аналитика", кн. 1, гл. 26). Там же: "Если приходится что-то опровергнуть через невозможное, то это не надлежащее заключение, и те положения, на основании которых опровергают, не надлежащие посылки". Суарес отчетливо сознавал логическое несовершенство этого вида доказательства; видимо, именно этим объясняется одна странная фраза,

несколько неожиданная на фоне превосходных степеней, в которых описываются достоинства и совершенства метафизики: "Нет сомнения в том, что сама по себе метафизика является наукой, хотя, быть может, в нас она не всегда или не во всем достигает статуса и совершенства науки" (I. 3. 1). Использование доказательства через невозможное как основного метода метафизического познания – мера вынужденная, вводимая "вследствие человеческой недостаточности, неведения или дерзости" (III. 3. 6). Доказательство через невозможное призвано не просто привести к правильному выводу, но сделать убедительными и некоторым образом обосновать сами недоказуемые посылки. Но это значит, что в метафизике именно этот род доказательства оказывается наиболее полезным и адекватным. Отсюда понятно, что именно в этом роде доказательства следует искать наиболее общий принцип метафизического познания, а с учетом того, что метафизика обосновывает первые начала всех частных наук, также наиболее общий принцип всякого научного познания вообще. Этот принцип гласит: "*Невозможно, чтобы одно и то же было и не было*". Или, в формулировке Аристотеля: "Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении" ("Метафизика", кн. 4, гл. 3, 1005b–20–23). Суарес называет этот принцип "безусловно и абсолютно первым" (III. 3. 11) по степени непосредственной очевидности и по универсальности применения. В самом деле, следуя путем доказательств через невозможное, мы приходим к первичной и очевиднейшей невозможности: одновременной истинности двух противоречащих терминов. Как видим, утверждение этого аристотелевского принципа у Суареса логически вытекает из рассмотрения метафизического метода.

3. *Способ познания простых начал.* – Сложные начала познания, к которым принадлежит и названный принцип, разрешаются в простые термины, из познания которых становится очевидной истинность высказывания (III. 3. 11). Фома Аквинский так пишет об этом в Комментарии на "Вторую аналитику": "Истинность общих начал обнаруживается из познания общих терминов: *сущего* и *не сущего, целого* и *части*, и тому подобных"[13]. Неизбежно возникает вопрос: откуда же нам известны первые общие термины, которые обозначают простые начала бытия и служат первыми началами познания вещей a priori?

Согласно Аристотелю, знание недоказуемых простых начал имеет своим первичным источником чувственные восприятия. Из чувственного восприятия возникает память, из памяти – опыт. "Из опыта же, т.е. из всего общего, сохраняющегося в душе, из еди-

[13] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 20 n. 5: "Veritas principiorum communium est manifesta ex cognitione terminorum communium, ut entis et non entis, totius et partis, et similium".

ного, отличного от множества, того единого, что содержится как тождественное во всем этом множестве, берут свое начало искусство и наука". Опыт есть общее и единое, потому что, "хотя воспринимается единичное, но восприятие есть восприятие общего, например человека, а не человека Каллия". "Итак, ясно, что первые начала нам необходимо познать через наведение, ибо таким именно образом восприятие порождает общее" ("Вторая аналитика", кн. 2, гл. 19). Фома так комментирует это место: "Говоря: *Из чувственного восприятия,* [Аристотель] показывает, согласно сказанному выше, каким образом мы познаем первые начала, и заключает, что из чувственного восприятия возникает опыт в тех живых существах, в которых сохраняется чувственное впечатление... Из многократного опыта относительно одной и той же вещи, однако в разных экземплярах, слагается опыт: ведь опыт, как представляется, есть не что иное, как извлечение чего-либо из того многого, что удерживается памятью. Опыт требует некоторого рассуждения о единичных вещах, в ходе которого одно связывается с другим, как это свойственно разумению... Однако разум не останавливается на опыте единичных вещей, но из многого единичного, о котором у него есть опыт, он извлекает одно общее, утверждаемое в душе, и рассматривает его помимо рассмотрения чего-либо единичного; и принимает это общее в качестве начала искусства и науки [...] Так от чувственного восприятия и памятования одной единичной вещи, затем другой и третьей, разум рано или поздно приходит к тому, что является началом искусства и науки, как было сказано"[14].

Теперь посмотрим, как Суарес описывает процесс достижения первых простых начал, одновременно критикуя аристотелевско-томистскую схему: "Некоторые полагают, что опыт в собственном смысле необходим для науки или искусства абсолютно, без каких-либо ограничений... так что никогда не бывает довольно опытного познания той или иной единичной вещи, но необходимо приобрести опыт многих единичных вещей и сопоставить их между собой, и найти их все единообразными и неразличимыми... Тем не менее, если

---

[14] Ibid., lib. 2 l. 20 n. 11: "Cum dicit: ex sensu quidem igitur etc., ostendit secundum praedicta quomodo in nobis fiat cognitio primorum principiorum, et concludit ex praemissis quod ex sensu fit memoria in illis animalibus, in quibus remanet impressio sensibilis [...] Ex memoria autem multoties facta circa eamdem rem, in diversis tamen singularibus, fit experimentum; quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis. Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis [...] Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune, quod firmatur in anima, et considerat illud absque consideratione alicuius singularium; et hoc commune accipit ut principium artis et scientiae [...] Sic etiam ex sensu et memoria unius particularis, et iterum alterius et alterius, quandoque pervenitur ad id quod est principium artis et scientiae, ut dictum est".

говорить об опыте в собственном смысле, следует, как мне кажется, проводить различение... Я сказал, об опыте в собственном смысле, потому что если речь идет о том, что для схватывания и постижения терминов необходимо какое-либо чувственное познание вообще, оно действительно необходимо для познания начал: ведь все наше познание начинается с чувственного восприятия. Но это не опыт в собственном смысле, который... заключается в суждении или в способности суждения..." (I. 6. 27). "Нет никакого достаточного основания, которое убедило бы в том, что опыт в строгом смысле, включающий в себя восприятие многих единичных вещей, сопоставление и индукцию, необходим для успешного применения этих начал благодаря успешному постижению терминов..." (I. 6. 28). Ибо "некто может обладать настолько мощным разумением, и настолько внимательно и вдумчиво взвесить, скажем, природу целого и части в одной-единственной единичной вещи, что сможет непосредственно извлечь из нее истину начала в целом" (I. 6. 29).

Очевидно, что за кардинальным расхождением в вопросе о познании простых начал между Аристотелем и Фомой, с одной стороны, и Суаресом – с другой, стоит разное понимание процесса познания общего и процесса познания в целом. Поэтому волей-неволей нам придется сделать отступление в сторону теории познания, чтобы разобраться в таком различии позиций.

Согласно Аристотелю, единичные вещи познаются чувственным восприятием, интеллект же познает общее[15]. Фома разделяет эту точку зрения. Познание начинается с ощущений; под их воздействием во внутреннем чувстве образуется чувственный образ предмета – phantasma. Активный интеллект абстрагирует из чувственного образа интеллигибельное содержание, окончательно дематериализуя его в умопостигаемом образе – species intelligibilis. Что происходит потом? Вот что пишет Фома в "Сумме теологии": "Единичное в материальных вещах наш интеллект прямо и непосредственно познавать не может. Причина этого в том, что принцип единичности в материальных вещах есть индивидуальная материя, тогда как наш интеллект... постигает посредством абстрагирования интеллигибельного образа от этой материи. Но то, что абстрагируется от материи, является общим. Следовательно, наш интеллект непосредственно способен познавать только общее" (STh I, q. 86, a. 1, Resp.). Однако то общее, которое абстрагируется в интеллигибельном образе, представляет собой смутное знание, а сам интеллигибельный образ есть несовершенный и неполный, промежуточный акт интеллекта, не объект познания, а его средство (STh I, q. 85, a. 3, Resp.). Между тем собственным объектом нашего интеллекта является сущность, или природа вещей в том виде, в каком она существует ак-

[15] "Чувствами необходимо воспринимается единичное, знание же есть знание общего" (Вторая аналитика. Кн. 1, гл. 31).

туально, т.е. в единичных вещах; следовательно, полный и завершенный интеллектуальный акт есть отчетливое познание природы, осуществленной в единичном. Поэтому "даже после того как он (интеллект) абстрагирует интеллигибельные образы, он для их актуального постижения вынужден обращаться к чувственным образам, в которых он уразумевает интеллигибельные образы... Таким образом, непосредственно, через умопостигаемый образ, познается само общее, а косвенно познается единичное, представленное в чувственных образах"[16]. Плодом завершенного интеллектуального акта будет общая природа, схваченная в ее конкретном осуществлении[17]. Для того же чтобы отчетливо помыслить общую природу как то, что одинаково сказывается о многих индивидуальных вещах, интеллект должен сопоставить между собой несколько актов восприятия единичных вещей и путем сравнения прийти к образованию понятия о том, что обще им всем: о natura universalis cum intentione universalitatis – общей природе, которой интеллект придает свойство предицируемости многому[18]. Так образуются понятия вида и рода. Но именно такого рода суждение о неоднократных единичных актах восприятия и есть опыт. Следовательно, общие понятия cum intentione universalitatis, и тем более первые понятия, могут быть образованы только благодаря опыту в собственном смысле, и значит, всегда апостериорны[19].

---

[16] I[a] q. 86 a. 1 co. "...etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit [...] Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata". Ср.: *Аристотель.* Метафизика. Кн. 13, гл. 10, 1087a: "Только привходящим образом зрение видит цвет вообще, потому что вот этот цвет, который оно видит, есть цвет [вообще]; и точно так же вот это *а*, которое рассматривает сведущий в языке, есть *а* вообще".

[17] De veritate, q. 2 a. 6 co.: "Inquantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma a quo speciem abstraxit, quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem" ("Поскольку наш интеллект через воспринятое из чувственного образа подобие возвращается к самому чувственному образу, из которого он извлек умопостигаемый образ, он обладает некоторым знанием единичного – в силу того, что интеллект некоторым образом соединяется с воображением").

[18] De ente et essentia, cap. II: "...haec natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res extra animam, quia est similitudo omnium..." ("...эта мыслимая природа обладает универсальностью постольку, поскольку соотносится с вещами вне души, ибо она есть подобие их всех...").

[19] О том, что общие понятия, которые служат началами познания, представляют собой именно универсалии cum intentione universalitatis, прямо говорит сам Фома: I[a] q. 85 a. 3 ad 4: "Ad quartum dicendum quod universale, secundum quod accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodammodo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi qui est per abstractionem. Non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi,

Если мы теперь обратимся к позиции Суареса в этом вопросе[20], то увидим, что она определяется тремя фундаментальными принципами: метафизическим принципом, согласно которому началом индивидуации служит скорее форма, нежели материя, и двумя эпистемологическими принципами, согласно которым единичное познается нами, во-первых, непосредственно и, во-вторых, отчетливо. Говоря о непосредственности познания единичного, Суарес вовсе не имеет в виду, что оно познается интуитивно: он не разделяет ни учения Скота об интуитивном познании актуально существующих и наличных вещей, ни тем более учения Оккама о том, что любое интеллектуальное познание в своем начале интуитивно. Всякое человеческое познание, убежден Суарес, начинается с чувственного восприятия и осуществляется посредством чувственных и умопостигаемых образов – phantasmata и species intelligibiles. Непосредственность означает отсутствие того возвратного движения от умопостигаемого образа к чувственному, о котором говорит Фома. Вот как выглядит, согласно Суаресу, процесс познания в свете названных принципов. Он начинается с ощущений, вызванных действием внешних предметов на органы чувств; ощущения суммируются в чувственном образе. Пользуясь им как своего рода материей, активный интеллект порождает интеллигибельный образ, который точно соответствует исходному phantasma, за исключением одного: он полностью дематериализован. Во всем остальном species intelligibilis есть точное воспроизведение индивидуальной вещи; вернее, природы вещи как существующей актуально, т.е. индивидуально. Пассивному интеллекту остается сделать последний шаг: выполнить отвлечение от индивидуальных характеристик, чтобы получить общее понятие природы вещи как таковой. “Природа, представленная и помысленная таким образом, обладает модусом универсальности, которым не обладает в вещах... так как, будучи помыслена таким образом, эта природа объективно едина и отграничена от любого множества низших [реализаций]” (DA 9. 3.). Как замечает Суарес, полученные таким образом общие понятия аналогичны платоновским идеям, как если бы они существовали в вещах. Они безотносительны к тому, чтобы сказываться об одном или многом, и представляют природу вещи как таковую, с формальной точки зрения. Но именно таковы те понятия, которые служат простыми началами априорного познания и начала-

---

sit principium essendi, ut Plato existimavit” (“Следует сказать, что универсалия, сообразно тому, что она мыслится как обладающая свойством универсальности, есть некоторым образом начало познания: ведь свойство универсальности следует из способа постижения, которое осуществляется посредством абстракции. Но нет необходимости, чтобы все то, что является началом познания, было началом бытия, как полагал Платон”).

[20] В описании познания единичного и общего у Суареса я опираюсь на статью: *South J.B.* Singular and Universal in Suárez’s Account of Cognition. P. 785–823.

ми бытия. Когда некоторая сущность или свойство рассматриваются как формальный принцип других свойств, они берутся отграниченно (praecisive), вне зависимости от степени универсальности их предикации. Иначе говоря, они абстрагируются по типу так называемой формальной абстракции (abstractio formalis). Поэтому для образования соответствующего понятия, в том числе на уровне первых простых начал, в принципе (вопрос только в силе интеллекта) достаточно единичного акта восприятия единичной вещи. Понятно, что познание этих начал априорно в строгом смысле, т.е. достигается помимо суждения о множественных прошлых актах восприятия единообразных вещей, и что познание, исходящее из такого простого начала как из формального принципа, тоже будет априорным. Что же касается универсалии как таковой, т.е. понятия общей природы с точки зрения ее предицируемости многому, она, как и у Фомы, образуется в результате процедуры сравнения общего, присущего разным индивидуальным сущим. Именно так, по типу так называемой общей абстракции (abstractio totalis), познаются виды и роды вещей (DA 9. 3. 13). Но это уже не относится к вопросу о простых началах априорного познания и бытия.

4. *Абстракция и образование универсалий.* – Помимо прочего, из всего сказанного следует, что те универсалии у Фомы, которые служат простыми началами познания, не тождественны суаресовским универсалиям, выполняющим ту же роль. В самом деле, если у Фомы первые начала познания – это общие понятия, взятые cum intentione universalitatis, т.е. как предицируемые в отношении многого, то у Суареса простые начала представляют собой понятия-идеи, взятые безотносительно к их способности сказываться о многом или об одном. Видимо, мы имеем дело с универсалиями разного типа. Чтобы разобраться в этом, нам придется вернуться немного назад и рассмотреть внимательно, как именно осуществляется абстрагирование и каковы типы абстракции, порождающие разные типы универсалий.

В наиболее полном виде учение Фомы о типах абстракции содержится в Комментарии на трактат Боэция "О Троице"[21]. Фома различает две операции интеллекта. Первая операция называется постижением неделимого (intelligentia indivisibilium), посредством которого мы узнаем о всякой вещи, что она такое. Эта операция соответствует самой природе вещи, сообразно которой она занимает определенную ступень в иерархии сущих. Вторая операция осуществляется посредством соединения и разъединения, т.е. посредством образования утвердительных или отрицательных суждений, и соответствует самому бытию (esse) вещи: проистекает ли оно из соединения материи и формы в составных сущих или сопутствует несоставной природе простых (нематериальных) субстанций. Эта вторая

[21] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3.

операция называется разделением (separatio), а первая – абстракцией в собственном смысле.

Абстракция – это интеллектуальный акт, в котором мы мыслим нечто одно, не мысля одновременно с ним другое, хотя это другое существует вместе с тем, что мыслится. Например, можно мыслить человека, не мысля его конечностей, или мыслить слог, не мысля буквы. Чтобы абстракция была возможной, необходимы два условия. Во-первых, абстрагируемое по своей сущностной природе не должно находиться в зависимости от того, от чего абстрагируется: например, нельзя мыслить конечность, не мысля одновременно живое существо, потому что природа, ratio, конечности определяется именно ее принадлежностью живому существу. Точно так же человека нельзя помыслить без того, чтобы не мыслить одновременно его душу и тело: ведь сама природа человека определяется его составленностью из души и тела, которые называются поэтому частями вида, или частями формы. Во-вторых, абстрагируемое должно быть в действительности соединено с тем, от чего абстрагируется: например, нельзя сказать, что животное абстрагируется от камня, когда мыслится отдельно от него[22]. "Есть два вида интеллектуальной абстракции. Одна соответствует соединению формы и материи или акциденции и субъекта, и это – абстракция формы от чувственной материи. Вторая соответствует соединению целого и части, и это – абстракция универсального от частного, т.е. абстракция целого. В ней некоторая природа рассматривается сообразно ее сущностной природе, отдельно от всех частей, которые не являются частями вида, но представляют собой акцидентальные части"[23].

В трактате "О сущем и сущности" природа и функции двух видов абстракции описаны еще более четко и подробно. Основанием для их различения служит тот факт, что сущность всякого составного (т.е. материального) сущего включает в себя два элемента: форму и квантифицированную (количественно определенную) материю. Например, сущность "человек" состоит из формы "человечность" и материи тела – не вот этого или того конкретного тела, а тела вообще, как элемента, без которого не может существовать никакой реальный человек. Абстракция формы означает, что в сущности "человек" мы принимаем к рассмотрению только ее формальную сторону – "человечность" (humanitas), совершая при этом операцию

---

[22] Определение этих условий можно возвести к Аристотелю (Метафизика. Кн. 7, гл. 11).

[23] Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 3 co. 4: "Et ita sunt duae abstractiones intellectus. Una quae respondet unioni formae et materiae vel accidentis et subiecti, et haec est abstractio formae a materia sensibili. Alia quae respondet unioni totius et partis, et huic respondet abstractio universalis a particulari, quae est abstractio totius, in quo consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialem, ab omnibus partibus, quae non sunt partes speciei, sed sunt partes accidentales".

"отсечения" (praecisio) материального элемента сущности. Взятая таким образом форма есть то, что делает человека именно человеком (в терминах Боэция – то, "через что" человек является человеком: quo est). Ясно, что эта форма – всего лишь часть целостной сущности. Но часть не сказывается о целом, и поэтому абстрагированная таким образом форма не сказывается ни о человеке вообще, ни о конкретном человеке. Она лишь представляет то, что выражено в определении человека[24].

Но если "человечность" – лишь часть сущности, то "человек" есть полная, целостная сущность, абстрагированная по типу abstractio totius. С технической стороны ее отличие от абстракции формы заключается в том, что в данном случае не производится операция отсечения, praecisio. Например, хотя сущность "человек" берется в отвлечении от индивидуальной материи, она имплицитно и неразличимо подразумевает ее. Сущность, взятая по способу абстракции целого, неразличимо и подспудно заключает в себе все то, что имеется в индивидуальном сущем[25]. В принципе она обладает потенциальной способностью предицироваться в отношении одного или многого. Но картина сложнее, "ибо сущность, понятая таким образом, может рассматриваться двумя способами"[26]. Во-первых, это способ абсолютного рассмотрения, при котором мы усматриваем в сущности только то, что принадлежит к ней как к природе вещи, вне зависимости от индивидуальных вариантов ее осуществления, но и не в отсечении ни от одного из них (в терминах Боэция, рассматриваем ее как то, "что́ есть": quod est). Это сущность, или природа данного сущего как таковая, безотносительно к ее способности сказываться об одном или многом, т.е. безотносительно к ratio universalitatis. Понятая таким образом сущность обладает двойственным бытием: с одной стороны, в актуально существующих единичных вещах, с другой – в познающей душе. В единичных сущих она принимает индивидуальные характеристики от той конкретной материи, в которой реализуется, и поэтому становится неделимой и несообщаемой; как существующая в душе, она принимает свойства единства и в то же время сообщаемости многому, характеристики вида и рода. И это – второй способ рассмотрения сущности, абстрагированной как целое: ее рассмотрение cum ratione universalitatis, вкупе со способностью сказываться о единичном или многом[27].

Отметим три момента в учении Фомы. Во-первых, в обоих видах абстракции – абстракции формы и абстракции целого – термины "форма" и "целое" определяют не сам акт абстрагирования, а его объект. Во-вторых, оба вида абстракции (и тем более отделение,

---

[24] De ente et essentia, cap. I.
[25] Ibid., cap. II.
[26] Ibid.
[27] Ibid. Также: STh I, q. 85, a. 3, ad primum.

separatio) имеют экзистенциальную основу, определяясь в конечном счете наличием или отсутствием сущностной связи вещей в самой действительности[28]. В-третьих, praecisio (отсечение) служит у Фомы процедурой, позволяющей изолированно рассматривать части целостной сущности: форму независимо от материи или акцидентальные признаки независимо от субстанции. Наличие praecisio отличает абстракцию формы от абстракции целого.

Учение Фомы было переосмыслено его комментатором Каэтаном (Томмазо де Вио, 1469–1534). Каэтан говорит о двух типах абстракции[29]: формальной и общей (abstractio formalis, abstractio totalis; *Prooem.*). Сходство терминологии Каэтана с терминологией Фомы лишь маскирует различие существа дела. Общая абстракция мыслится как абстракция всякого общего от подлежащего ему частного и характерна для всех умозрительных наук; формальная абстракция составляет ratio formalis sub qua, т.е. формальное основание их предмета: "Формальное основание *объекта как такового*, или *sub qua,* есть конкретная нематериальность, или конкретный способ абстрагирования и определения: помимо всякой материи в метафизике, вкупе с одной только умопостигаемой материей в математике, вкупе с чувственной, но не единичной, материей в естественной [философии]"[30]. Теперь определения "formalis" и "totalis" характеризуют уже не объект абстрагирования (либо элементы сущности, либо сущность в целом), а его способ; при этом операция абстрагирования утрачивает экзистенциальную основу: напротив, она сама становится формальным основанием конституирования соответствующих объектов познания.

Именно это, каэтановское, учение об абстракции разделяет Суарес. Оба вида абстракции у него соотносятся не с тем, как в самой действительности связаны между собой сущностные природы вещей или элементы сущности каждого сущего, а с тем, каким именно способом рассматриваются понятия о вещах. Термины abstractio formalis и abstractio praecisiva, или просто praecisio (здесь: отграничение), становятся синонимами и означают такой способ рассмотрения понятия, при котором во внимание принимается только его непосредственное формальное содержание. Например, если понятие "живое существо" (animal) рассматривается по способу формальной, или от-

---

[28] Ценные наблюдения относительно теории абстракции у Фомы высказывает Арман Мор. См.: St. Thomas Aquinas, The division and methods of the sciences, Questions V and VI of his Commentary on the De Trinitate of Boethius translated with Introduction and Notes / Third Revised Edition by A. Maurer. Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1963.

[29] *Cajetan.* In De ente et essentia. Prooem.

[30] *Cajetan.* I n I, q. 1, a. 3, 7: "Ratio autem formalis objecti ut objectum, vel sub qua, est immaterialitas talis, seu talis modus abstrahendi et definiendi: pura sine omni materia in metaphysica, cum materia intelligibili tantum in mathematica, et cum materia sensibili, non tamen hac, in naturali...".

граничительной абстракции, оно означает именно живое существо как таковое, т.е. как сущее, обладающее признаками жизни, помимо любых его возможных разновидностей, но и не в отсечении от них[31]. Этот способ рассмотрения не ограничивается частями сущности, но может применяться на любом концептуальном уровне: от единичных сущностей до высших родов. Напротив, общая абстракция (abstractio totalis) означает, что понятие предмета мыслится как потенциально заключающее в себе все низшие ступени: род – виды, высший род – низшие роды, и т. д. (I. 2. 12). То же самое понятие "живое существо", взятое с точки зрения общей абстракции, потенциально включает в себя все возможные и актуально существующие роды и виды конкретных живых существ. Таким образом, любое понятие может рассматриваться двояко: по способу abstractio praecisiva и по способу abstractio totalis.

Теперь посмотрим, каково учение обоих философов об универсалиях. В "Сумме теологии"[32] Фома различает два типа универсалий: во-первых, универсалии, в которых общая природа рассматривается одновременно с приписываемой ей способностью сказываться о многом (cum intentione universalitatis); во-вторых, универсалии, в которых выражена сама природа – например, животность или человечность, – как она обнаруживается в единичных сущих. Универсалии первого типа служат общими началами познания (о чем мы говорили выше); универсалии второго типа, в которых выражается "сама природа рода или вида, как она существует в единичных вещах"[33], выполняют функцию формального принципа и принципа познания по отношению к единичным сущим, поскольку единичное существует благодаря материи, а природа вида заключена в форме.

Сравним это с тем, что говорит Суарес. Согласно Суаресу, имеются три типа универсалий: 1) физическая универсалия, в которой природа предстает как существующая в единичном; 2) метафизическая универсалия, в которой природа выражена сама по себе, безотносительно к ее способности сказываться о многом или об одном и подобная платоновской идее, как если бы она существовала в вещах; 3) логическая универсалия, или универсалия в собственном смысле: общее понятие, выражающее природу как способную сказываться о множестве индивидуальных вещей[34]. Физическая универсалия соотносится с умопостигаемым образом: в самом деле, коль скоро принцип индивидуации, согласно Суаресу, заключается скорее в форме, само по себе отвлечение от материи, производимое в интеллигибельном образе, еще не порождает общего в строгом смысле, но только являет природу, как она существует в этом единичном.

---

[31] Например: II, 4, 9.
[32] I, q. 85, a. 3, ad primum.
[33] STh I, q. 85, a. 3, ad quartum.
[34] DA 9. 3. 22, 1201–1216.

Метафизическая универсалия есть продукт не активного, а пассивного интеллекта, отвлекающего индивидуальные признаки от умопостигаемого образа, порожденного активным интеллектом. Наконец, логическая универсалия образуется в пассивном интеллекте в результате сравнения нескольких или многих индивидуальных вещей и извлечения того общего, что обнаруживается в них всех[35].

Если теперь применить общее учение об абстракции к тому, каким образом Фома и Суарес представляют себе процесс образования универсалий, получится следующая картина. Прежде всего нужно подчеркнуть, что у Фомы характеристика универсальности может принадлежать только понятию сущности, абстрагированному посредством abstractio totius; следовательно, в образовании универсалий участвует только один тип абстракции. Умопостигаемый образ возникает вследствие производимого активным интеллектом отвлечения общего от индивидуальных признаков, т.е. отвлечения сущности от квантифицированной материи. В умопостигаемом образе представлена природа вещи как таковая, безразлично к ее способности сказываться об одном или многом. Согласно томистской теории абстракции, species intelligibilis есть сущность, абстрагированная по типу abstractio totius и взятая в абсолютном рассмотрении. Она аналогична метафизической универсалии у Суареса. Но абстрагированное таким образом общее смутно, а его познание несовершенно и неполно, потому что "природа... любой материальной вещи не может быть полностью и подлинно познана иначе, кроме как сообразно ее познанию как существующей в единичном"[36]. Поэтому для того чтобы интеллект мог актуально познать эту природу, он должен вновь обратиться к чувственным образам, "чтобы созерцать общую природу, существующую в единичном"[37]. Законченный результат акта познания единичной вещи у Фомы есть сущность с точки зрения ее бытия в единичном, или то, что Суарес называет физической универсалией – запечатленное в пассивном интеллекте понятие природы, существующей вот в этой вещи. Такая универсалия представляет собой формальный принцип этой вещи и принцип ее познания, но не способна помочь в познании первых начал, тем более в познании априорном. Наконец, для того чтобы отчетливо помыслить общую природу как таковую, помимо конкретных вещей, интеллект сравнивает многие единичные вещи между собой и образует в результате сравнения общее понятие вида cum intentione universalitatis. Это целостная сущность вещи, взятая с точки зрения ее бытия в душе; она соответствует суаресовской логической универсалии[38].

---

[35] Ibid. 13.
[36] STh I, q. 84, a. 7, resp.
[37] Ibid.
[38] См. примеч. 18.

Как обстоит дело у Суареса? У него в образовании универсалий принимают участие оба вида абстракции. Физическая универсалия соответствует умопостигаемому образу и образуется вследствие дематериализации phantasma путем формальной абстракции (отграниченного рассмотрения только того, что относится к природе вещи, куда не входит индивидуальная материя). Метафизическая универсалия соответствует тому понятию пассивного интеллекта, которое выражает общую природу как таковую и тоже образуется посредством формальной абстракции – а именно, посредством абстракции от индивидуальных признаков в форме. Наконец, логическая универсалия соответствует понятию пассивного интеллекта, которое выражает природу как способную сказываться о многом и образуется посредством общей абстракции, т.е. отвлечения признаков вида от единичных вещей. Если теперь мы сравним обе картины, то увидим, что корень различия заключается в месте и роли метафизической универсалии. У Фомы общее отчетливо мыслится либо как реализованное в единичном, либо как пребывающее в интеллекте и сказывающееся о многом. Природа как таковая ("метафизическая универсалия") мыслится лишь на уровне интеллигибельного образа; но он – не более чем промежуточный продукт познания, его средство, а не цель. Первыми началами познания могут быть только общие понятия cum intentione universalitatis, добытые в опыте. У Суареса же метафизическая универсалия есть отчетливое и полноценное понятие, способное служить простым началом априорного познания.

5. *Необходимость метафизики для теологии откровения.* – Наконец, еще один момент, заслуживающий быть отмеченным. Говоря об абсолютном превосходстве богооткровенной теологии над всеми человеческими науками, Фома замечает, что хотя она и пользуется метафизикой так же, как сама метафизика пользуется данными частных наук – чтобы проиллюстрировать свои утверждения и сделать их более очевидными, – она совершенно независима от естественного знания, потому что божественна и по своему предмету, и по способу приобретения знания (modus accipiendi)[39]. Иначе говоря, знание метафизики хотя и полезно для усвоения богооткровенных истин как подспорье немощному человеческому разуму, но не более необходимо для этого, чем знание частных наук для усвоения метафизики.

Суарес думает иначе: "Хотя божественная и сверхъестественная теология основывается на божественном свете и началах, сообщенных в откровении Богом, она вершится посредством человеческого рассуждения и разумения и поэтому опирается также на истины, известные благодаря естественному свету..." "Истины и начала метафизики настолько тесно связаны с выводами и рассуждениями

[39] Super Sent., q. 1 a. 3 qc. 1 co.

[богооткровенной] теологии, что если отнять совершенное знание первых, по необходимости чрезвычайно поколебалось бы и знание последних" (*Prooem.*). В самом деле, помимо того, что теология откровения имеет свой божественный предмет и способ уразумения, она еще имеет, как всякое знание, свой modus procedendi – способ изложения, рассуждения и обоснования, который неизбежно остается естественно-человеческим, несмотря на просветленность рассуждающего ума сверхъестественным светом. Поэтому отличие сверхъестественной теологии от всех прочих наук заключается еще и в том, что она сохраняет эту внутреннюю раздвоенность между божественным и человеческим; и поэтому же она, в отличие от метафизики в ее отношении к частным наукам, не может отбросить подпорки в виде естественного знания о первых началах и причинах, а также естественного способа их обоснования. Божественная теология вынуждена существовать в необходимой связи с метафизикой, т.е. с естественной теологией, и дело не меняется оттого, что эта связь необходима ей не самой по себе, а "применительно к нам" (quoad nos).

В сравнении с позицией Фомы позиция Суареса означает, пожалуй, отнюдь не смирение разума перед невозможностью воспарить к независимому познанию божественных истин. Скорее она означает дерзкую уверенность в том, что и в освоении божественного откровения не обойтись без удовлетворения его собственных естественных требований, без соблюдения его собственных критериев убедительности и обоснованности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы коснулись только самого поверхностного слоя огромного массива метафизической мысли, каковым являются "Метафизические рассуждения". Но уже с этой, внешней, стороны угадывается, в каком направлении разворачивается философское мышление Суареса, уходя от классической средневековой парадигмы томизма.

Во-первых, очевидно смещение философского интереса от мира вещей к мышлению о вещах. Во-вторых, у Суареса уже не вызывает сомнений тот факт, что наши мыслительные конструкции отнюдь не являются точными копиями структур реальности. В-третьих, этому соответствует новое, гораздо более смелое представление о собственной активности разума и его автономии – относительно как чувственной стороны нашей познавательной способности, так и сверхчувственного содержания вероучения. В-четвертых, все эти моменты обусловливают особое внимание Суареса к методу метафизического познания и установлению критериев его достоверности. Так "Метафизические рассуждения" не только определяют фор-

му философского трактата Нового времени[40], но и размечают пути классического новоевропейского рационализма, при этом сохраняя средневековое наследие и передавая его новой эпохе. Исследование этого переходного значения и посреднической роли "Метафизических рассуждений" составляет, пожалуй, самую актуальную задачу современного суаресоведения.

Наконец, метафизика Суареса послужила источником для еще одного течения философской мысли, давно (и незаслуженно) преданного полному забвению и только в последние годы вновь привлекшего к себе внимание специалистов[41]. Речь идет о философских трактатах иезуитов XVII в., где предпринимаются попытки исследовать пределы человеческого мышления и вводятся понятия сверхтрансцендентального бытия (ens supertranscendentale) и сверхтрансцендентального ничто (nihil supertranscendentale). Работа в этом направлении едва начата. Но это уже другая история.

---

[40] Этой заслуги Суареса не оспаривают даже самые непримиримые из его критиков, включая Э. Жильсона.

[41] Я имею в виду статьи американского исследователя Дж. П. Дойла, который практически заново открыл этот материк: *Doyle J.P.* Thomas Compton Carleton S.J.: on words signifying more than their speakers or makers know or intend // Medieval Studies. 1988. Vol. 66. P 1–28 (1988); Extrinsic Cognoscibility: a Seventeenth Century supertranscendental notion // The Modern Schoolman. 1990. Vol. 68. P 57–80; Poinsot on the knowability of Beings of Reason // American Catholic Philosophical Quarterly. 1994. Vol. 68. P. 337–362; Another God, Chimerae, Goat-Stags, and Man-Lions: a Seventeenth Century debate about impossible objects // The Review of Metaphysics. 1995. Vol. 48. P. 771–808; On Beings of Reason (De Entibus Rationis): Metaphysical Disputation LIV – by Francisco Suarez. Milwaukee (Wis.): Marquette University Press, 1995; Silvester Mauro, S.J. (1619–1687) on four degree of abstraction // International Philosophical Quarterly. 1996. Vol. 36. P. 461–474; Between Transcendental and Transcendental: the missing link? // The Review of Metaphysics. 1997. Vol. 50. P. 783–815; Supertranscendental nothing: a philosophical Finisterre // Medioevo. 1998. Vol. 24. P. 1–30; Supertranscendental Being: On the verge of modern philosophy // Meeting of the minds: The relation between medieval and classical modern European philosophy: Acts of the International Colloquium held at Boston College June 14–16, 1996 organized by the Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale / Ed. S.F. Brown. Turnhout: Brepols, 1998. P. 297–315; On the pure intentionality of pure intentionality // The Modern Schoolman. 2001. Vol. 79. P. 57–78.