

ИССЛЕДОВАНИЯ

Джон Милбанк и «дело Суареса»*

Г.В. Вдовина

Институт философии РАН

109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, Россия

galvd1@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена ключевым понятиям философской теологии Франсиско Суареса и постсуаресианских схоластов. Эти понятия были использованы Джоном Милбанком, современным английским теологом и инициатором движения «радикальной ортодоксии», для исторического обоснования собственных воззрений. В трактовке Милбанка, четыре момента определяют переход средневековой схоластики от «правильного» томистского понимания к пагубным новациям Дунса Скота; через Суареса и его младших современников, по мнению Милбанка, они были восприняты теологами и философами модерна. Речь идет о следующих понятиях: унивокация сущего, познание как зеркальное отражение, потенциальность и «совпадение» (*concurrentia*). Милбанк считает, что эти понятия пришли на смену первоначальному – аналогии, познанию как формальному тождеству, примату актуальности и «вливанию» (*influxus*). Конкретная работа Милбанка с этими

* Статья написана при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 21-011-44040 «Философская теология Франсиско Суареса».



понятиями часто выглядит как насильственное подведение под них целого ряда сложных и разнородных проблем, которые получают одностороннее и даже исторически неверное освещение. Таков предмет данной статьи. Ее цель заключается в том, чтобы, отталкиваясь от воззрений Милбанка, проанализировать на текстуальных свидетельствах смысл указанных понятий и сделать определенные выводы относительно адекватной методологии привлечения схоластической традиции современными мыслителями.

Ключевые слова: Милбанк, Суарес, аналогия, унивокация, актуальность, потенциальность, «вливание», схоластика, радикальная ортодоксия

Для цитирования: Вдовина, Г.В. «Джон Милбанк и “дело Суареса”». *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 6–35.

Поступила в редакцию: 25.05.2023

Поступила после рецензирования: 13.07.2023

Принята к публикации: 20.07.2023

John Milbank and the “Suárez Affair”*

Galina V. Vdovina

Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences

109240, 12/1 Gonchamaya St., Moscow, Russia

galvd1@yandex.ru

Abstract. The article focuses on the key concepts of the philosophical theology of Francisco Suárez and the post-Suárezian scholastics. These concepts were used by John Milbank, contemporary English theologian and initiator of the «radical orthodoxy» movement, to historically justify his own views. In Milbank’s interpretation, four points define the transition of medieval scholasticism from the “correct” Thomistic understanding to the pernicious innovations of Duns Scotus; through Suarez and his younger contemporaries, according to Milbank, they have been adopted by theologians and philosophers of modernity. The concepts in question are: univocation of being, cognition as a mirror image, potentiality, and “coincidence” (*con-*

* The article was prepared with the support of the Russian Foundation for Basic Research, project No. 21-011-44040 «The Philosophical Theology of Francisco Suarez».

currentia). Milbank believes that these concepts have replaced the original ones – analogy, cognition as a formal identity, the primacy of actuality and “*influxus*”. Milbank’s specific work with these notions often looks like a forced subsumption of a range of complex and heterogeneous problems that receive one-sided and even historically incorrect coverage. Such is the subject of this article. Its purpose is to analyze, on the basis of Milbank’s views, the textual evidence of the meaning of these concepts and to draw certain conclusions concerning the adequate methodology of modern thinkers’ engagement with the scholastic tradition.

Keywords: Milbank, Suarez, analogy, univocation, actuality, potentiality, influxus, scholasticism, radical orthodoxy

For citation: Vdovina, Galina V. “John Milbank and the ‘Suárez Af-fair’.” *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 6–35. (In Russian)

Received: 25.05.2023

Revised: 13.07.2023

Accepted: 20.07.2023

Джон Милбанк, современный английский теолог и основатель направления философско-богословской мысли, именуемого «радикальной ортодоксией», постепенно набирает популярность в нашей стране. В 2020 г. издательство «Рипол классик» выпустило в свет книгу «Монструозность Христа»¹ – плод дебатов между Джоном Милбанком и Славоем Жижекком, а в 2022 г. издательство фонда «Теозстетика» опубликовало перевод программной монографии Милбанка «Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума»². Совсем недавно вышла из печати еще одна монография Милбанка: «По ту сторону секулярного порядка. Репрезентация бытия и репрезентация народа»³. Обратимся к этой последней работе, чтобы обсудить

¹ Славой Жижек и Джон Милбанк, *Монструозность Христа*, пер. Д.Я. Хамис (М.: РИПОЛ классик, 2020).

² Джон Милбанк, *Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума*, пер. А.И. Кырлежева (М.: Теозстетика, 2022).

³ Джон Милбанк, *По ту сторону секулярного порядка. Репрезентация бытия и репрезентация народа*, пер. А.И. Кырлежева (М.: Библиейско-богослов-

один важный аспект мысли Милбанка, а именно его попытку подвести под собственную концепцию солидную историческую основу.

Одну из ее констант составляет резкое противопоставление двух эпох в истории теологии – Высокого Средневековья, в первую очередь Фомы Аквинского, и позднего Средневековья, а также эпохи барокко и Просвещения: эту линию Милбанк ведет от Дунса Скота через Уильяма Оккама и Франсиско Суареса к Канту. По убеждению Милбанка, для европейского мышления о Боге оказались роковыми теологические новации Дунса, подхваченные его преемниками. Более того, эти новации определили развитие современной философии. Милбанк называет «четыре постулата современной философии»⁴, восходящие к Дунсу и Суаресу: «(1) в онтологии – замена аналогии унивокальностью; (2) в гносеологии – замена знания по тождеству зеркальной репрезентацией; (3) в модальной теории – замена примата актуальности приматом возможности; и, наконец, (4) в теории причинности – замена более раннего представления о конечном и бесконечном причинении, которые происходят синергетически на разных онтологических уровнях, когда последнее воспринимается как трансцендентно всеопределяющее конечные причины в самой их независимости через процесс “в-ливания”, *influentia*, идеей “совпадения” тварной причинности с божественной на одном и том же онтологическом уровне». Отсюда следует заключение: «Во всех четырех случаях мы имеем дело с новым набором философских тезисов, которые определяют весь дальнейший ход развития современной философии»⁵.

Обращаясь к истории, Милбанк поступает весьма своеобразно. Он усматривает признаки каждого из четырех опорных пунктов в самых разных областях, подводя разнородные явления под одну из названных рубрик. Например, под рубрикой «примат возможности над актуальностью» у него оказываются

ский институт, 2023). (Цитаты в статье приводятся по оригинальному изданию: John Milbank, *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People* (Hoboken, NY: John Wiley & Sons, 2013)).

⁴ Milbank, *Beyond Secular Order*, 3.

⁵ Milbank, *Beyond Secular Order*, 28–29.

самодостаточность мыслимой сущности, уход понятия причастности из теологических концепций, равноценность любых актов волевого выбора, зависимость принимаемых решений только от их логической возможности, а не от отношения и стремления к благу и т.д. В итоге всех подобных рассмотрений Милбанк приходит к выводу: теология и – вслед за нею – философия позднего Средневековья и барокко привела к отрыву тварного бытия от божественной трансценденции, к утверждению самодостаточности тварного человека и чистой тварной природы вообще.

Методология Милбанка отнюдь не выглядит безупречной и сама по себе предполагает изрядную долю насилия в трактовке истории мысли. Но ее полноценная критика – задача подробного и более обширного исследования, которое не может быть реализовано в формате данной статьи⁶. Также нет возможности выполнить здесь подробный содержательный анализ действительных воззрений всех упоминаемых Милбанком теологов-схоластов и последовательно сопоставить их с его собственными утверждениями. Мы попытаемся ответить лишь на два вопроса фактологического характера: действительно ли Суарес, а также некоторые идущие за Суаресом теологи занимали позиции, которые им приписывает Милбанк, и можно ли считать неуязвимым то широкое историческое обобщение, которое предлагает Милбанк в своей книге. При этом мы вынужденно ограничимся рассмотрением лишь некоторых, отнюдь не всех аспектов, о которых говорит Милбанк в каждой из четырех рубрик. Для этого коротко рассмотрим релевантные понятия философской теологии Суареса и после Суареса.

⁶ Необходимость такой критики осознается многими. См., например: Douglas Hedley, Wayne J. Hankey, eds. *Deconstructing Radical Orthodoxy. Postmodern Theology, Rhetoric and Truth* (Aldershot: Ashgate, 2005); в частности, опубликованную в этом сборнике статью: Richard Cross, «Duns Scotus and Suárez at the Origins of Modernity», 65–80.

1. Аналогия или унивокация?

В онтологическом плане эквивокация означает, что одинаково именуемые предметы никак не связаны между собой; унивокация – что предметы, называемые одним и тем же именем, тождественны по сущности; аналогия – что предметы, различаясь сущностно, подобны друг другу в некотором отношении. В христианской мысли проблема встает в связи с тем, как следует понимать имя и понятие «бытие» или «сущее» применительно к Богу и к тварному миру. Имеет ли оно в обоих случаях один и тот же смысл? Если да, как это возможно? Если нет, как соотносятся эти смыслы, обозначенные одним и тем же именем?

Положение об унивокации *понятия* сущего – один из основополагающих элементов учения Дунса Скота. «Сущее унивокально во всем»⁷, но главное состоит в том, что имя и понятие сущего унивокально по отношению к тварному и нетварному. В самом деле, различие между Богом и творением – наибольшее, и если будет показано, что даже оно не препятствует образованию единого унивокального понятия, то относительно прочих уровней сущего показать это неизмеримо легче. Скот так формулирует свою мысль: «Я утверждаю, что <...> Бог постигается <...> в некоем понятии, унивокальном Ему и твари. А чтобы не было споров об именовании “унивокальность”, я называю унивокальным понятие, которое таким образом едино, что этого единства достаточно для возникновения противоречия при утверждении и отрицании одного и того же относительно одного и того же. Ибо его достаточно для того, чтобы это понятие могло служить средним членом силлогизма и чтобы крайние члены, соединенные средним членом, обладающим такого рода единством, могли считаться соединенными между собой без логической ошибки эквивокации»⁸.

⁷ Johannes Duns Scotus, *Opera omnia*, vol. III, *Ordinatio I, dist. 3* (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954). *Ordinatio I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 150*: «Ens est univocum in omnibus». (Здесь и далее перевод цитат из латинских авторов мой. – Г.В.)

⁸ *Ordinatio I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 26.*

Милбанк полагает, опираясь на некоторых современных исследователей⁹, что в этом вопросе Суарес был фактически последователем Скота, а ссылки на Фому – не более чем дань официальной идеологии Общества Иисуса. Так ли это? Бросим взгляд на критику Дунса у Суареса. В учении об унивокации Суарес констатирует двойную недостаточность: ограниченное понимание аналогии и ограниченное понимание самой унивокации. С одной стороны, Дунс фактически отождествляет единство понятия и унивокальность; между тем существуют виды аналогии, которые тоже основаны на единстве понятия. Такова, по мнению Суареса, аналогия между сущим как таковым и его низшими ступенями¹⁰. С другой стороны, единства понятия, полагает Суарес, недостаточно для унивокации в собственном смысле: унивокальная характеристика должна быть к тому же абсолютно однородной по отношению к своим *inferiora*. В формулировке Суареса, «унивокальное само по себе настолько лишено внутренних различий, что равно, без какой-либо упорядоченности или сопряженности одного с другим, нисходит к низшим ступеням»¹¹. И еще, об унивокальности тварного сущего:

⁹ Например, Olivier Boulnois, *Être et représentation: Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe – XIVe siècle)* (Paris: PUF, 1999); Frédéric Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique?* (Paris, Gallimard, Folio Essais, 2004), 314–415; Jacob Schmutz, «La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure (13–17 siècles)», *Revue Thomiste* 101 (2001): 217–264; Catherine Pickstock, «Duns Scotus: His Historical And Contemporary Significance», *Modern Theology* 21, no. 4 (2005): 543–575.

¹⁰ Подробнее об этом чуть ниже. Об аналогии сущего у Суареса см. John Patrick Doyle, «Suárez on the Analogy of Being (First part)», *Modern Schoolman* 46, no. 3 (1969); John Patrick Doyle, «Suárez on the Analogy of Being (Second part)», *Modern Schoolman* 46, no. 4 (1969); Rolf Darge, «Grundthese und ontologische Bedeutung der Lehre von der Analogie des Seienden nach F. Suárez», *Philosophische Jahrbuch* 166 (1999); Jean-François Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie* (Paris: Vrin, 2005), 337–357; Vicente Llamas Roig, «La analogia entis en la metafísica suarista. Notas para un patrón mixto», *COMPRENDRE* 20, no. 1 (2018).

¹¹ Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae* 28.3.17. (Согласно сложившейся традиции, цитирование «Метафизических рассуждений оформляется следующим образом: название трактата – ДМ, первое число – номер диспутации, второе число – номер раздела, третье – номер параграфа). Цитаты

«Скот верно утверждает, что “сущее” обозначает субстанцию и акциденцию посредством одного и того же формального и объективного понятия; однако мы отрицаем, что этого достаточно, чтобы оно было унивокальным в собственном смысле – разве что оно будет столь же совершенно единым и лишенным различия в отношении к низшим ступеням» (*DM 32.2.14*). Вывод Суареса: имя и даже понятие сущего – одно, но при всем том не унивокально. Единство имени и понятия не отменяет аналогии сущего.

Не подлежит сомнению, что важнейшим понятием философской теологии Суареса служит именно аналогия между божественным и тварным бытием, божественным и тварным сущим. Суарес называет ее аналогией внутренней атрибуции (то есть аналогией, основанной как раз на единстве имени и понятия сущего) и подробно разъясняет ее механизм¹². Вообще говоря, атрибуция одного другому может совершаться двумя разными способами. В одном случае форма, дающая имя членам аналогии, внутренне заключается лишь в одном из ее членов, а другим членам приписывается в силу внешнего именованя. Именно такой тип атрибуции имеет место, когда (классический пример!) называют «здоровым» живое существо и лекарство. Такого рода аналогия представляет собой *аналогию внешней атрибуции*. В другом случае именуемая форма *внутренне* заключена в *каждом* члене аналогии, хотя в одном из них она заключена абсолютно, а в других – через отношение к иному. Иначе говоря, одна и та же внутренняя форма заключается в каждом из членов аналогии, но не одинаковым образом, а сообразно определенному порядку, или тому отношению первого и последующего (*prius et posterius*), в котором они находятся между собой. Этот тип аналогии называется *аналогией внутренней*

приводятся по дигитализированному тексту, подготовленному ведущими современными исследователями на базе первого издания 1597 г.: <https://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/>

¹² Суарес анализирует аналогию в двух частях трактата «Метафизические рассуждения»: аналогию между тварным и нетварным – в диспутации 28, разделе 3; аналогию между субстанцией и акциденциями – в диспутации 32, разделе 2.

атрибуции. Именно такова аналогия имен, обозначающих трансцендентальные (то есть надкатегориальные) понятия, и в первую очередь аналогия сущего. Здесь опять-таки нужно различать, по убеждению Суареса, два разных аспекта. С одной стороны, а именно со стороны внутренней формы вообще, «творение называется сущим абсолютно: от своего бытия, а не от какого-либо отношения, в котором оно находится к Богу. Доказывается это тем, что творение называется сущим не через внешнее именование от существенности (*entitas*) Бога <...>. Творение <...> в качестве сущего не определяется через Бога <...>. Природа сущего постигается в творении в абсолютном, внутреннем и собственном смысле. Более того, если говорить о нас, то она скорее постигается людьми в тварном сущем, нежели в нетварном» (DM 28.3.4). Точно так же и в отношении акциденции «сущее способно сказываться абсолютно» (DM 32.2.18). Творение называется сущим в абсолютном смысле потому, что оно обладает собственным внутренним бытием, составляющим формальную причину его существования. При этом не имеет значения, что тварное бытие неравно божественному и зависимо от него: эти характеристики дополнительно определяют его в качестве *tale ens*, но не в качестве *ens* как такового.

С другой стороны, а именно со стороны внутренних иерархических ступеней формы, абсолютная природа сущего неодинаковым образом выражена в сущем нетварном и тварном, субстанциальном и акцидентальном. Неравенство объективного содержания на разных ступенях сущего говорит о том, что эта аналогия имеет опору в самой действительности. В ней общее имя «означает такое объективное содержание, которое само по себе подобает многим вещам *сообразно их порядку и отношению между собой*», тогда как любые аналогии внешней атрибуции основываются лишь на именованях, производимых нашим интеллектом (DM 32.2.16).

Наконец, аналогия «по вертикали», т.е. между разными уровнями сущего, соединяется у Суареса с унивокацией «по горизонтали». Так, все полные и целостные субстанции одинаковым образом заключают в себе природу сущего, между ними не существует иерархических отношений, и поэтому они унивокальны друг другу как сущие. Точно так же все акциденции

унивокальны друг другу вне независимости от их категориальной принадлежности: они все совпадают в своих характеристиках акцидентального сущего (*DM* 32.2.21–22). Более того, отношение между сущими в потенции и сущими в акте тоже по необходимости унивокально. В самом деле, те сущности, или «природы», о которых говорит Суарес, абстрагированы от потенциальности и актуальности; поэтому то, благодаря чему они являются сущими, никак не затрагивается их актуальной осуществленностью или неосуществленностью. Другими словами, природа сущего в потенциальных и актуальных сущих тождественна абсолютным образом, т.е. унивокальна.

Как именно внутреннее неравенство сущего выполняет функцию механизма аналогии? Благодаря чему у Суареса *возможна* аналогия сущего и почему она для него *необходима*? С одной стороны, имеется иерархия уровней сущего, в которые общая «природа» сущего нисходит (*descendit*) неодинаковым образом. С другой стороны, абсолютная трансцендентальность сущего исключает возможность его определения чем-то отличным от него самого. Вывод: сущее само по себе определяется до своих модусов и высших родов, в то же время сохраняя в них внутреннее сходство и благодаря ему удерживая эти свои ступени в аналогическом отношении к самому себе. Благодаря чему возможно самоопределение *ens ut sic*, а значит, и аналогия сущих? Благодаря актуализации потенциально скрытых в нем различий. Что это за различия? Различия в сущем как таковом присутствуют в виде разных способов причастности к «природе» сущего, т.е. к бытию. Например, применительно к субстанциальному и акцидентальному сущему Суарес объясняет это так: «Те модусы, которыми тварное сущее определяется к бытию в качестве субстанции или акциденции, внутренне включают в себе сущее как таковое, и потому говорится, что само сущее как бы содержит в себе то неравенство, которое характеризует его в субстанции и акциденции. Это неравенство состоит не в каком-либо различии в уровне совершенства, но в настолько разной причастности к бытию, что в субстанции она реализуется абсолютным и безусловным образом, а в акциденции – лишь умаленно и в силу соотнесенности с субстанцией» (*DM* 32.2.15). Таким образом, потенциальные внутренние

различия присутствуют в *ens ut sic* в виде *habitudines* – формальных внутренних «соотнесенностей», или потенциальных сущностных способностей актуализироваться как тот или другой модус сущего (*DM* 32.2.14). Результат актуализации потенциальных внутренних различий сущего как такового – понятийная структура, воспроизводящая структуру немысленного бытия.

Таким образом, аналогия сущего у Суареса выстраивается на основании формальных характеристик, которые в неактуализированном виде заключены внутри единого понятия сущего как потенциальные *habitudines* и которыми – при их актуализации – сущности конституируются в качестве сущих того или другого уровня. Аналогия сущего – это аналогия разных формальных признаков сущностей (*DM* 28.3.15), реализуемых через причастность бытию. Следовательно, в этой части своей онтологии Суарес отнюдь не является верным последователем Дунса Скота, и обобщение Милбанка неправомерно.

2. Тожество или зеркальная репрезентация?

Позицию Фомы Аквинского, согласно которой познание есть тождество вещи в душе и вещи вне души, нельзя считать чисто аристотелевской. Как верно замечает Милбанк, она скорее представляет собой синтез «чистого» аристотелизма, с его учением о понятии как о принятой без материи форме вещи, с теорией Августина, где понятие отождествляется с «внутренним словом», или «словом ума» (*verbum mentis*). У Фомы, как и у Аристотеля, форма вещи в душе совпадает с формой вещи вне души, но августиновская прививка привносит сюда следующие три момента различия. Во-первых, форма в душе – плод не только пассивного принятия, но и внутренней эманации, внутреннего активного продуцирования «слова ума»; здесь возникает, по словам Милбанка, «реляционный интервал» между познающим и тем понятием, которое у него формируется. Во-вторых, сформированное понятие – это не только «слово» как «высказанное» умом (*verbum mentis*), но также и «слово» как внутренний знак, который указывает за пределы себя самого –

на реальную познаваемую вещь. В понятии соединяются вещь как познанная (означающее, *verbum*) с вещью как тем, что познается и на что направлено внимание (с означаемым), подобно тому, как устное слово соединяет в себе устойчивый звуковой комплекс и его предметное значение. «Иначе говоря, – пишет Милбанк, – “интенционализация” аристотелевского понятия предполагает также и его “лингвификацию”»¹³. В-третьих, внутренний знак превращается во внутренний образ, или «икону», потому что интенциональная референция понятия к познаваемой вещи подразумевает также *возвратное движение* к внутренним чувственным образам – фантазмам (*conversio ad phantasmata*). Это возвратное движение связывает универсальность понятия в интеллекте с чувственным усмотрением единичной реальности в акте воображения¹⁴. Таким образом, здесь был достигнут тонкий баланс между той идеей, что познаваемая форма существует неким высшим образом, и столь же важной идеей, что эта форма как познаваемая отсутствует в существующей вещи как существующей, т.е. в вещи как соединении материи и формы. Эти два аспекта вполне совпадают лишь в Боге¹⁵.

Изоощренное томистское понимание формального тождества¹⁶ между понятием и вещью Милбанк противопоставляет скотистской и позднейшей интерпретации. По убеждению Милбанка, то понятие, которое имеется в виду в случае репрезентации, – больше не интеллектуальное слово, *verbum*, т.е. не то,

¹³ Milbank, *Beyond Secular Order*, 59. См.: Thomas Aquinas. *Opera omnia* (editio Leonina), vol. IV, *Summa Theologiae* (Romae: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1888), Pars I, q. 34, a. 2, resp.; q. 85, a. 2, ad. 2. См. также: Mark Jordan, *Ordering Wisdom: The Hierarchy of Philosophical Wisdom in Aquinas* (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1986), 31–39.

¹⁴ John Milbank and Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas* (London: Routledge, 2001), 1–18; John Milbank, «The Thomistic Telescope: Truth and Identity», *American Catholic Philosophical Quarterly* 80, no. 2 (2006).

¹⁵ См.: Milbank and Pickstock, *Truth in Aquinas*, 1–18; Milbank, «The Thomistic Telescope».

¹⁶ Концепция формального тождества у Фомы подробно исследована историками философии. В частности, одна из наиболее цитируемых работ: Доминик Перлер, *Теории интенциональности в Средние века*, пер. Г.В. Вдовиной (М.: Издательской дом «Дело», 2016).

что «возвышает» саму форму и, кроме того, выражает невыразимое интенциональное отношение к материализованной форме, с ее большей экзистенциальной полнотой. Теперь это уже некий эрзац, суррогат реальной вещи, просто модель, кодировка или «представление». Понятие как объект знания интенционально лишь постольку, поскольку является актом репрезентации, а репрезентация есть не что иное, как зеркальное «отражение» материального объекта в уме¹⁷.

Итак, три момента определяют, по мысли Милбанка, томистскую, т.е. «правильную», позицию: 1) продуцирование *verbum mentis*; 2) понятие как внутренний знак внешней вещи; 3) понятие как внутренний «образ», икона, вследствие возврата первичного универсального «слова» к фантазме единичной чувственной вещи. Соответственно, позиция Дунса и постсредневековых схоластов демонстрирует отказ от этих трех фундаментальных признаков понятия: 1) оно больше не продуцируется как *verbum mentis*; 2) оно является не знаком внешней реальной вещи, а ее суррогатом; 3) оно представляет собой уже не внутренний образ вещи, а ее кодированную модель. В целом вся эта концепция в принципе знаменует, по убеждению Милбанка, прогрессирующий отрыв от реальности и все большее замыкание в сфере идеального.

Посмотрим, как обстоит дело в суаресианской традиции¹⁸. Она различает в понятии и вообще в мышлении реальный акт (= качество в интеллекте) и его ирреальное содержание, интенционально соотносимое с внешней реальностью. Говоря о формальном выражении вещи в уме, или о «продуцировании формы, выражающей формально» (*productio formae exprimentis formaliter*), когнитивная теопсихология XVII в. имеет в виду чисто интенциональное содержание. Когнитивный акт связан с реальностью, поскольку именно внешняя вещь изначально актуализирует соответствующую потенцию и определяет понятийное содержание акта, но после такого доопределения содержание

¹⁷ Milbank, *Beyond Secular Order*, 64.

¹⁸ В данном случае мы предпочитаем обратиться к более разработанным и обкатанным позднейшим теориям, нежели к воззрениям Суареса из его юношеского трактата «De anima».

составляет уже собственную характеристику самого акта. То, что акт интеллекта придает объекту именование непосредственно познанного, означает, что акт интеллекта есть сущностная и непосредственная детерминация к тому, чтобы объект выразился актуально. Выражение данного объекта в данном интеллектуальном акте есть собственная характеристика данного акта, интенциональная (ирреальная) сторона термина когнитивного действия, т.е. именно то, что сегодня называют ментальным содержанием.

По своей функции ментальные содержания суть репрезентации объектов мышления и познания. «Репрезентация» не подразумевает здесь никакой «картинности», во-первых, и никакой вторичности в сравнении с «презентациями», во-вторых. Оба термина употребляются в общем случае как синонимы, если речь идет о «первичном схватывании объекта», и означают одно: интенциональное присутствие (*praesentia*) объекта и *in situ* этого его актуальную познаваемость. «Интеллект приходит к познанию чего-либо, – читаем у одного из позднейших схоластов, – лишь при условии, что это нечто для него интенционально присутствует (*sit ipsi praesens*), т.е. интенционально представлено (*praesentatum*) ему, ибо интеллект познает объект, соединяясь с ним (а сделать это он может, лишь имея его присутствующим). И поэтому <...> интеллект мыслит, притягивая к себе объект, т.е. делая его для себя присутствующим, или представленным (*praesentatum*). Следовательно, то, посредством чего интеллект формально приходит к познанию чего-либо, делает это “что-либо” формально присутствующим (*praesens*) для интеллекта, презентированным (*praesentatum*), или репрезентированным (*repraesentatum*). Но то, что формально делает присутствующим для интеллекта нечто презентированное, или репрезентированное, есть его формальная презентация, или репрезентация; и формальная репрезентация формально репрезентирует то, репрезентацией чего она является. Следовательно, то, посредством чего мы формально приходим к познанию чего-либо, формально репрезентирует то, к познанию чего мы через это приходим»¹⁹.

¹⁹ Ildephonsus de Peñafiel, *Cursus integri Philosophici. T. 3* (Lugduni: Sumptibus. Phil. Borde, Laur. Arnaud & Cl. Ricaud, 1655), *De anima*, disp. XX, q. II, sect. II, subsect. VI, § 25, 618–619.

Эта цитата хороша тем, что описывает *бесспорные* для самих схоластов XVII в., т.е. общие для них всех, элементы концепции когнитивных репрезентаций. Здесь идет речь о четырех таких элементах. Во-первых, это момент формальности: «формально представлять», «формально делать присутствующим», «формально приходить к познанию» и т.д. Хотя носителем ментальных содержаний выступает реальная форма (то есть качество в интеллекте), речь идет не о ней как о реальной, а только о ее смысловой стороне: об интенциональном проявлении и раскрытии того, что имеется в объекте. Иначе говоря, термины *formalis*, *formaliter* означают здесь «подобие согласно репрезентации», содержательное соответствие предмета и его схватывания. Во-вторых, это собственно репрезентация, которая наглядно представлена как синоним присутствия, т.е. явленности, содержательной открытости предмета интеллекту. Заметим, что здесь нет речи ни о каких «внутренних интенциональных объектах», которые стояли бы между внешними вещами и интеллектом: общая концепция не исключает такой гипотезы, но вовсе не требует ее с необходимостью. Речь идет лишь о том, что интеллект *получает доступ* к «тому, что заключено в вещи». В-третьих, в приведенном фрагменте сказано, что, получив доступ к содержательному наполнению вещи и воспроизведя его в ментальном содержании акта, интеллект тем самым «соединяется» с нею, «притягивает» ее к себе, т.е. мыслит и познает ее. Опять-таки здесь нет речи об общности формы в староаристотелевском смысле: соединение интеллекта с постигаемым предметом совершается не через принятие его формы без материи, а через чисто смысловое (= интенциональное) *воспроизведение* реального содержания предмета в ирреальном содержании акта. Здесь же обозначается и то, посредством чего дано такое интенциональное присутствие и соединение: «Интеллектуальное подобие и репрезентация объекта, непосредственно представляющая его и, следовательно, непосредственно ему пропорциональная, есть <...> *species expressa*», или, в другом наименовании, *verbum mentis*²⁰. Вся репрезентативность сосредоточена

²⁰ Ioannes a Sancto Thoma, *Cursus philosophicus thomisticus* (Coloniae Agrippinae: Sumptibus Constantini Münich, 1654), *De anima*, Q. XI, art. 2, 294:

исключительно в ирреальном содержании реального качества в уме, именно оно «подобно» и «пропорционально» предмету и делает его присутствующим, а значит, актуально постигаемым. Наконец, в-четвертых, *verbum mentis* именуется интенциональным образом и подобием внешней вещи, причем такой образ обладает свойством витальности: «Чтобы интеллект познавал, он должен произвести в себе интенциональное присутствие объекта, или репрезентацию, – не какую угодно, а живую»²¹. Сама по себе витальность естественных когнитивных репрезентаций – свойство *бесспорное* для традиции после Суареса. Вопрос в том, что понимать под их неотъемлемой витальностью. Чтобы репрезентация была живой, требуются два условия: 1) наличие в интеллекте когнитивного качества, которое всегда, по собственной сущности, обладает ментальным содержанием и в этом смысле всегда витально (не может быть качества-понятия, которое было бы понятием ни о чем, пустым понятием); 2) конкретный способ производства этого качества, а именно внутреннее имманентное движение интеллекта, активное продуцирование понятия, в коем это содержание «высказывается», выражается (*verbum mentis*). Иначе говоря, в когнитивном акте, помимо ментального содержания, имеется внутреннее речение (*loquutio*), коим это содержание (вместе с носителем) производится: акт «включает в себя формально образ и его продуцирование»²². Акт постижения не тождествен комплексу «носитель-модель»; живая репрезентативность «состоит не в одном лишь качестве ума, пусть даже оно витально: ведь оно само по себе не есть ни речение, ни работа (*exercitium*). Если бы оно было сотворено Богом, через него живая

«species expressa <...> est similitudo et repraesentatio intellectualis obiecti immediate illud repraesentans, et consequenter immediate ei proportionatur».

²¹ Ludovicus de Lossada, *Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis Societatis Jesu, in tres partes divisi* (Salmanticae: Typis Eugenia Garcia, 1735), *De anima*, disp. VIII, cap. 2, § 46, 486: «Ut intellectus cognoscat, debet in se facere intentionalem obiecti praesentiam, seu repraesentationem, non qualemcumque, sed vitalem».

²² Petrus Hurtado de Mendoza, *Universa philosophia* (Lugduni: Sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville, 1624), *De anima*, disp. VI, sect. II, subsect. 2, § 85, 545.

потенция не работала бы, не рекла, не выражала бы объект витально. Итак, требуется действие, через которое понятие будет произведено живым способом, и это – работа активной витальной потенции: она сама высказывается внутренним образом так же, как внешним образом высказывается объект»²⁵. Благодаря такому механизму интенциональной репрезентации понятие было для Суареса и его последователей так называемым *формальным знаком* реальности, т.е. таким знаком, который, оставаясь невидимым для своего субъекта, в то же время делает для него доступной внешнюю вещь.

Утверждением двух формальностей в витальных репрезентациях отвергается любая механистичность актов мышления и познания, любое их сведение к простой фиксации информации об объекте (модели объекта) на природном носителе. Это означает, что репрезентация внешней вещи в понятии исключает зеркальность, если понимать ее (как, видимо, и понимает ее Милбанк) в смысле механического копирования вещи в уме.

Итак, что мы получаем? Милбанк точно воспроизводит термины, которыми пользуются постсредневековые схоласты, но интерпретирует их неверно. Вернемся к обозначенным выше трем пунктам. 1) Внешняя вещь активизирует познавательную потенцию; конечным плодом этой активации служит выражение вещи во внутреннем слове – *species expressa*, или *verbum mentis*; 2) понятие служит формальным знаком внешней реальности; 3) понятие характеризуется как внутренний «образ», или репрезентация вещи, но не в силу возврата к чувственному образу, а в силу воспроизведения ее существенных черт, ее «кодировки». Но репрезентация не сводится к мысленному перебору предполагаемых свойств вещи, а порождается, как живое живым, всей иерархической системой когнитивности, начиная с ощущений и заканчивая понятиями высочайшей степени абстракции. Витальность понятия – залог его связи с реальностью: с реальностью внешней, выражаемой, и реальностью внутренней, выражающей. А все это вместе означает (подчеркнем еще раз!), что здесь и речи быть не может о «зеркальном», т.е. бездумно-механическом, отражении объекта в уме.

²⁵ Petrus Hurtado de Mendoza, *De anima*, disp. VI, sect. II, subsect. 2, § 85, 545.

3. Актуальность и возможность: пример *ens rationis*

В теме «актуальность и возможность», или даже, вернее, «возможность» (*potentialitas*), Милбанк находит много различных аспектов: от обретения нового знания до волевого выбора, от взгляда на мир как упорядоченное, гармоничное и прекрасное целое до понимания мира как комплекса более или менее случайных реализаций нетварных сущностей, известных нам заранее на чисто логическом уровне. Рассмотреть все эти аспекты в краткой статье невозможно, поэтому ограничимся одним из них, а именно ментальным сущим (*ens rationis*) и его отношением к актуальной реальности. Если Милбанк прав в своей интерпретации, следовало бы ожидать, что тема ментальных сущих должна рассматриваться «отступниками от томизма» исключительно в логических терминах чистой возможности / чистой невозможности и вне всякой связи с актуальным существованием. Что же мы видим у Суареса, которого некоторые исследователи считают транслятором идей скотизма, лишь закамуфлированных под томизм?

В основе концепции ментального сущего у Суареса лежит та мысль, что все мыслимое человеческим интеллектом мыслится как сущее. Если же предметом мышления оказывается нечто не-сущее, оно мыслимо лишь потому, что мыслится, как *если бы* было сущим. Сами по себе не-сущие «не являются истинными реальными сущими, так как не способны к истинному и реальному существованию и не имеют никакого истинного сходства с реальными сущими, на основании которого они могли бы иметь с ними общее понятие сущего»²⁴. Они только потому называются сущими, что мыслятся по способу сущего; а по способу сущего они мыслятся потому, что некоторым образом *аналогичны* реальному сущему и некоторым образом *опираются* на него и *соотносятся* с ним. Отсюда – необходимая и всецелая зависимость ментального сущего от реального,

²⁴ *DM* 54.1.4: «Aliqua entia rationis <...> neque sunt vera entia realia, quia non sunt capacia verae et realis existentiae, neque etiam habent veram aliquam similitudinem cum entibus realibus, ratione cuius habeant cum illis communem conceptum entis».

причем реального в смысле актуальности, а не чистой возможности. Во-первых, *ens rationis*, чтобы быть, нуждается в актуальной производящей причине («<...> dari aliquam causam efficientem, a qua habet ens rationis ut suo modo sit»). Во-вторых, оно нуждается в актуальном носителе своего бытия в уме («esse obiectivum <...> necessario supponit aliquod esse reale, in quo fundetur»). В-третьих, оно нуждается в актуально существе как в обладателе той формы, от которой *ens rationis*, не будучи реальным, получает именование сущего, т.е. становится «как будто» сущим («aliquod esse reale <...> a cuius denominatione seu habitudine illud esse obiectivum quasi resultet»)²⁵.

Что это за квазибытие и какова сущность *ens rationis*? Хорошо известная и общепринятая дескрипция приобретает у Суареса характерный для этого философа акцент на квази-существенности: «Обычно ментальное сущее правильно определяют как то, что обладает только объективным бытием в интеллекте, т.е. то, что мыслится разумом как сущее, хотя в самом себе существенности не имеет»²⁶. Но, с другой стороны, реальное сущее потому реально и потому называется сущим, что причастно подлинному актуальному бытию и обладает бытием как даром, принятым от трансцендентного самобытия. А то бытие, от которого называется сущим *ens rationis* и которое сводится к тому, чтобы быть объектом интеллекта, есть не более чем аналог бытия, т.е., строго говоря, вообще не бытие, а лишь мышление или измышление (*cogitari aut fingi*). И поэтому общее описание, которое может быть дано общему понятию сущего, а именно «то, что обладает бытием», на самом деле не подходит ментальным сущим²⁷. А потому нельзя сказать, что они могут обладать сущностью: ведь сущность в абсолютном смысле выражает соотнесенность с бытием или способность к бытию, тогда как ментальное сущее таково, что

²⁵ DM 54.2.3.

²⁶ DM 54.1.6: «ideo recte definiri solet ens rationis esse illud, quod habet esse obiective tantum in intellectu, seu esse id, quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat».

²⁷ DM 54.1.10: «<...> communis descriptio, qualis dari potest de communi conceptu entis, scilicet, id quod habet esse, revera non convenit entibus rationis».

ему противоречит бытие. Так что при всей аналогичности ментального сущего реальному, при всей его зависимости от актуально сущего и паразитировании на нем «ментальное сущее дальше отстоит, в качестве сущего, от сущего реального, чем нарисованный человек от настоящего: ведь там хотя бы имеется реальное сходство в некотором акцидентальном признаке, которого вовсе не может быть между реальным и ментальным сущим» (*DM* 54.1.10). Таков ответ Суареса на вопрос *quid sit* – что есть ментальное сущее.

Зачем же Суаресу понадобилось посвящать целую дисптацию своего трактата этому «как будто»-сущему, у которого в действительности нет ни актуального бытия, ни сущности? Суарес объясняет: измышление ментального сущего – не наш каприз и даже (не всегда) проявление несовершенства нашего интеллекта, а потребность, объясняемая свойствами некоторых объектов познания. Например, отрицания были бы непознаваемы и немислимы, если бы не мыслились по способу сущего; но то, что мыслится как сущее, не будучи им в действительности, и есть *ens rationis*. Другой повод к мышлению ментального сущего – несовершенство тварного ума: например, он не в силах постигать абсолютно простое и мыслит его как составленное из множества ментальных отношений (например, так мыслятся атрибуты Бога или идеи в Боге). Есть и третий повод: собственная плодотворность нашего воображения и интеллекта, способных актуально сочетать различные реальные формы в некие несуществующие монструозные целостности. Это соображение дает ответ на вопрос о производящей причине *ens rationis* (*propter quid sit*).

Отсюда ясно, что на вопрос о наличии ментального сущего – *an sit* – Суарес отвечает утвердительно. Конечно, оно есть, «ибо многое мыслится нашим интеллектом, что в себе не имеет реального бытия, хотя и мыслится по способу сущего». Это многое Суарес упорядочивает сообразно трехчастному членению, утвердившемуся в средневековой схоластике²⁸: область ментального сущего включает в себя отрицания (*negationes*),

²⁸ *DM* 54.3.1: «*Divisio haec satis vulgaris est*» («разделение это довольно известно»).

лишенности (*privationes*) и ментальные отношения (*relationes rationis*). Итак, *quale sit ens rationis* – каково оно? Каковы существенные признаки и особенности трех его разновидностей?

Отрицания и лишенности, неформально объединяемые под общим именем *caerentiae* (нехваток, неимений), образуют у Суареса наиболее многочисленную и центральную, ядерную группу ментальных сущих. Сами по себе они выражают не что иное, как отсутствие формы в вещах: отрицания выражают просто отсутствие формы, а лишенности – ее отсутствие в вещах, по природе способных ее иметь (таковы слепота или глухота в человеке). Взятые абстрактно, *caerentiae* рассматриваются скорее как небытие, нежели как *entia rationis*; в этом смысле они не являются чем-то измышленным и не влагают нечто в сами вещи, но, наоборот, удаляют нечто от вещей. Если же мы рассматриваем их не абстрактно, а в приложении к конкретным вещам, то постигаем их так, «как если бы» для этих вещей «не иметь что-то» или «быть лишенными чего-то» было своего рода негативным свойством. И с этой точки зрения *caerentiae* «обладают характером сущего – не реального, а ментального» (DM 54.3.4).

Третья группа ментальных сущих – ментальные отношения – существенно отличается от первых двух. Если отрицания и лишенности имеют основанием отсутствие формы, которое приписывается вещам как некое квазипозитивное качество, то ментальные отношения опираются на вполне реальную форму, которая служит основанием, или фундаментом, вымышленного отношения. Момент вымысла, фиктивности, заключается лишь в том, что сущие, сами по себе не соотношенные с другими сущими, мыслятся как обладающие такой соотношенностью: они не имеют в реальности истинного и актуального бытия-к-другому, но мыслятся как имеющие такое бытие²⁹.

О чем говорит нам эта сжато представленная концепция? Очевидно, что Суареса интересует почти исключительно реальное сущее; ментальное сущее лишь оттеняет реальное (и буквально называется «как бы тенью сущих» – «*quasi umbrae*

²⁹ DM 54.3.3: «<...> non habere in re verum esse ad aliud, sed cogitari ut habentes esse ad aliud».

entium»). Оно лишь резче высвечивает то, что составляет существо реального: причастность бытию, обладание истинной формой и способность к актуальному существованию. Далее, основной массив ментального сущего составляют у Суареса отрицания и лишенности, т.е. негативное ментальное сущее; и лишь остаток, мыслимый по способу *relatio rationis*, характеризуется как позитивное квазисущее. Обратим внимание на то, что позитивный вид *ens rationis* возможен у Суареса только в относительной форме, т.е. предполагает вполне реальное и актуальное основание, и только мысленная соотнесенность с другими сущими, которая ему приписывается, имеет чисто мысленный характер. И вообще, ментальное сущее, будучи тенью реального, следует за ним неотступно: где появляется тень сущего, там рядом непременно присутствует и то, что отбрасывает тень. Паразитируя на реальном сущем, *ens rationis* ни на миг не отрывается от него: ни в своем объектном (объективном) бытии, ни в способе мышления, ни в своей квазиформе, заимствованной у реальных вещей. *Ens rationis* – не более, чем довесок к реальному, взятый в модусе «как будто».

4. Причинность: «вливание» или «совпадение»?

Четвертый момент, на котором Милбанк строит свою концепцию радикального переворота в теологии и философии в канун Нового времени, – понятие причинности. Согласно Милбанку, старая томистская концепция опирается на понятие *influxus*, букв. «вливания»: причины действуют совместно, «вливаясь» друг в друга, однако могут бесконечно отстоять друг от друга в бытийной иерархии. Напротив, новая концепция, опять-таки транслируемая через Суареса, имеет основанием понятие *concurrentia* – совпадения действий причин разных типов, которые все рассматриваются как причины одного онтологического уровня.

Сравним эту интерпретацию с тем, как описывает причинность сам Суарес и позднейшие схоласты эпохи барокко.

Прежде всего, размышления о причинности опираются на фундаментальное различие вторичных (тварных) причин

и нетварной Первопричины. Первопричина стоит за вторичными причинами, но может производить свое действие и непосредственно: она может сделать все то, что делают вторичные причины, без содействия с их стороны. Это прямо противоположно трактовке Милбанком «содействия» (*concurrentia*) Первой причины и вторичных причин как «совпадения» на одном уровне.

Далее, общим основанием всех видов причинения служит тот факт, что «причина в собственном смысле есть начало, вливающее (*influens*) бытие в нечто зависящее от него»⁵⁰. Причем под бытием, *esse*, здесь понимается не только бытие *de novo*, т.е. возникновение из небытия, но и любые изменения в уже существующих вещах, в любой категории реального бытия. Ведь если любое причинение есть изменение, а изменение – это движение, а движение – это с онтологической точки зрения переход из потенциального состояния в актуальное, то такой переход должен быть «энергетически обеспечен». Чем? Той самой добавкой бытия, которой недоставало возможному существу, чтобы стать действительным. Понятие «*influxus*», «вливания» бытия, держит на себе всю концепцию реальной причинности как таковой у Франсиско Суареса⁵¹ и во всей послесуаресовской схоластике. Речь идет об актуальном физическом действии: «Физическая причина является и называется физической не просто потому, что имеет физические следствия, но из-за физического вливания, т.е. физического способа действия, который реален и субъектен»⁵². Эта позиция сохранялась в схоластике до самого конца непрерывной традиции. Так, Веремунд Гуфль,

⁵⁰ Veremund Gufl, *Philosophia Scholastica Universa* (Ratisbonae, Typis & Sumptibus Christiani Theophili Seiffarti, 1750), *Tomus III*, Pars I, tract. II, art. 1, § 1–2, n. 425, 242: «*Dicendum: causa proprie est principium influens esse in aliud cum dependentia huius ab illo <...>*».

⁵¹ Учение Суареса о причинах, которое он развивает в дисп. 12–27 «Метафизических рассуждений», в самое последнее время попало в фокус исследовательского интереса. Из недавних публикаций назовем специально посвященный этому учению сборник статей: Jakob Leth Fink, ed., *Suárez on Aristotelian Causality* (Leiden: Brill, 2015); Stephan Schmid, «Finality without Final Causes? – Suárez's Account of Natural Teleology», *Ergo: an Open Access Journal of Philosophy* 2 (2015); о теории *influxus* у Суареса см. pp. 396–401.

автор середины XVIII в., живший через полтора столетия после Суареса и старший современник Канта, подробно разбирает понятие *influxus* применительно к разным типам причин. Для физической причины Гуфль полагает необходимой *активную работу, exercitium*, которой и производится *influxus* бытия. При таком критерии материя и форма вообще не будут принадлежать к физическим причинам (разве что в очень широком смысле), ибо не выполняют никакой специальной «работы» и ничего не «вливают», но представляют собой скорее части вещи, только имеющие разный модус существования: материя существует как часть вещи благодаря *informatio*, оформленности, а форма – благодаря *receptio*, принятию в материя. То и другое просто есть, пока есть сама вещь, своей длительностью они совпадают с длительностью бытия самой вещи, что тоже говорит о том, что здесь нет никакого *influxus*, которым обеспечивалось бы приращение бытия в момент перехода из потенции в акт. Причиной же в собственном смысле будет, строго говоря, лишь *causa efficiens*, которой произведено соединение материи с формой.

Далее, возникает отдельный вопрос о целевой причине: что она собой представляет и каков механизм ее действия? В силу чего целевое причинение вообще возможно, коль скоро цель как объект стремления, а не обладания, чаще всего еще не имеет актуального бытия? Сосредоточимся на том, как видит Суарес причинное действие цели в человеке³³.

³² Guffl, *Philosophia Scholastica Universa*, 244, п. 430: «*Causa physica est et dicitur Physica non praecise ratione effectus physici, sed ob influxum physicum seu modum agendi physicum, qui est realis ac subiectivus*».

³³ В связи с темой целевой причины у Суареса вновь обратим внимание на статью Ш. Шмида: Schmid, «Finality without Final Causes?». Статья содержит также внушительную библиографию. Однако следует заметить, что исследователи, не затрагивающие послесуаресовские схоластические тексты, как правило, упускают из вида формирование в них дистинкции физической / интенциональной причинности. Поэтому, констатируя сущностную напряженность внутри натуралистического описания формальной и целевой причин у Суареса, они либо прилагают сизифовы усилия к тому, чтобы удерживать любой вид причинности в рамках аристотелевского натурализма, считая, что именно таково было стремление схоластики рубежа XVI–XVII вв.,

Если суть причинения как такового заключается в реальном «вливании» бытия (*influxus*), то несуществующая цель, конечно, не может оказать никакого *физического* воздействия на внутреннюю волевою потенцию и тем более на внешнее поведение человека. Однако известный факт состоит в том, что ради достижения несуществующей цели совершаются реальные действия, определяемые реальными актами воли, интенционально направленными на эту цель. Но реальные следствия не могут вызываться ирреальной причиной: это запрещено схоластической физикой – и метафизикой тоже. Следовательно, нужно объяснить реальность целевого причинения, вызываемого несуществующей вещью или несуществующим положением дел как целью. Суарес предлагает такое объяснение в два этапа: 1) он вводит в действие понятие *метафорического движения* (*motio metaphorica*), которым интеллект, просто предъявляя воле несуществующий объект мышления, вызывает в ней влечение к этому объекту и тем самым актуализирует ее; 2) актуализированная воля (*actus voluntatis*) как реальная и деятельная потенция вполне реально и физически направляет дальнейшие действия (*actiones*) ее обладателя к достижению цели. Метафорическое побуждение со стороны интеллекта и физический акт воли в реальности суть один и тот же акт: как происходящий от репрезентации цели в интеллекте он причиняется метафорически; как направляющий действия человека он сам оказывается причиняющим, а именно производящей причиной этих действий³⁴. *Actio*, которая прикидывается единой и цельной

либо, наоборот, уличают Суареса в невозможности такого удержания и считают это его провалом. Между тем Суарес и здесь выступает переходной фигурой: именно его разработки непосредственно послужили основанием для того, чтобы переосмыслить аристотелевскую концепцию причинности, хотя это, возможно, шло вразрез с субъективными намерениями самого Суареса. См. далее в тексте.

³⁴ *DM* 23.4.8: «Est ergo tertia sententia, quae constituit etiam hanc finis causalitatem in motione metaphorica. Addit vero huiusmodi motionem non poni in actu secundo nisi quando voluntas in actu secundo movetur, et quando sic ponitur in re, non esse aliquid distinctum ab ipsomet actu voluntatis. Sed sicut supra dicebamus unam et eandem actionem, prout fluit ab agente, esse causalitatem eius, ut vero inest materiae, esse etiam causalitatem eius circa formam, ita aiunt unam et eandem

(*fingatur esse pura actio*), в одном роде причинения есть следствие, в другом – причина; но разделяются они лишь чисто мысленным различием (*distinctio rationis*). Например, если интеллект метафорически побуждает волю написать письмо, предъявляя ей это еще не написанное письмо как цель, а воля реально побуждает человека к письму, это в реальности не два действия, а одно, «ибо эти два так связаны между собой, что не могут быть разделены». И никоим образом нельзя считать, что побуждение со стороны интеллекта здесь вторично и акцидентально: ведь оно стоит у начала всей причинной цепи, и без него действие письма не состоялось бы. Поэтому именно его нужно полагать исходной реальной причиной действия письма. Вывод: хотя движение, которым несуществующая мыслимая цель актуализирует волю, метафорично и нефизично, его конечное следствие – конкретное поведение человека – вполне реально и физично, ибо метафорическое движение актуализирует волю реально, а реальный акт воли закономерно производит реальные физические следствия. Это позволяет, по мнению Суареса, утверждать, что несуществующая цель есть необходимое и неотъемлемое начало такого реального и физического действия. Следовательно, целевая причина реальна. В конечном счете следование по цепи вторичных причин с необходимостью приводит к Богу как высшему благу *и поэтому* предельной целевой причине человеческого бытия.

Это краткое рассмотрение свидетельствует о том, что понятие *influxus* не только не ушло из философии и философской теологии Суареса и философов после Суареса, но подверглось изощренной разработке, определившей развитие теорий причинности на последующие сто пятьдесят лет.

actionem voluntatis causari a fine et a voluntate ipsa, et prout est a voluntate esse causalitatem effectivam, prout vero est a fine esse causalitatem finalem, et priori ratione esse motionem realem ac propriam, quia talis actio manat a potentia ut a proprio principio physico, posteriori autem ratione esse motionem metaphoricam, quia manat ab objecto alliciente et trahente ad se voluntatem».

Выводы

Проведенные «следственные действия» позволяют сделать несколько очевидных выводов относительно *содержания* предполагаемой исторической платформы Милбанка. Первый вывод: ключевые понятия философии и философской теологии Суареса и схоластов после Суареса не вмещаются в те рамки, которые установил для них Джон Милбанк, а подчас и противоположны его утверждениям об их содержании. Стало быть, провести прямую линию от Дунса к современной философской теологии и философии через Суареса в роли транслятора скотизма и так, как проводит ее Милбанк, не удастся. Второй вывод: подведение многих сложных и важных вопросов под рыхлые четыре рубрики, о которых пишет Милбанк, не оправдывает себя при обращении к конкретному историческому материалу и выглядит насилием над ним. И третье, самое важное: в стремлении обосновать свою историческую схему Милбанк совершает ту же ошибку, которая была характерна для безнадёжно устаревшего неотомизма, с его заранее принятым тезисом об абсолютной правоте томизма и его интерпретацией учения св. Фомы как вершины всей средневековой философии, а то и всей мировой философии вообще. С похожей предвзятостью, в угоду заранее принятому схематизму, Милбанк решается на широчайшие обобщения, обоснованием которых служит лишь подробное описание его собственных воззрений. К этому нужно добавить неисцелимую вторичность и устарелость его знаний о схоластической теологии, почерпнутых из нескольких более или менее случайно подвернувшихся специальных трудов.

Отсюда следуют несколько выводов касательно корректной *методологии*, которой желательно следовать в поисках исторических корней современных философских концепций. Во-первых, для этого нужен определенный уровень начитанности в первоисточниках и в исследовательских трудах. Предпосылкой фундированных интерпретаций служит личное знакомство (пусть и в переводах) с привлекаемыми текстами и представление о современном уровне их понимания, в том числе об актуальных дискуссиях между сторонниками различных толкований. В данном случае, к сожалению, Джон Милбанк, кажется,

ограничился весьма поверхностным знакомством с целым затонувшим континентом схоластической мысли и поспешил удовлетвориться этим.

Во-вторых, в деле истолкования и оценки изученного материала никто не отменял принципа объективности. Оригинальный взгляд, новый подход, творческое применение элементов старой традиции отнюдь не равнозначны историко-философскому фэнтези. Как мы постарались показать, в случае Милбанка мы имеем дело не столько с интерпретацией, сколько с плодами воображения на тему схоластической традиции; в итоге собственная позиция Милбанка лишается того исторического обоснования, которое он хотел бы ей придать.

И в-третьих, при всей соблазнительности таких попыток, весьма рискованно втискивать реальное философское прошлое в узкие рамки своих предвзятых построений: такая практика с высокой вероятностью грозит обернуться конфузом. Можно было бы только приветствовать любую попытку сегодняшних мыслителей актуализировать незаслуженно забытые интеллектуальные традиции прошлого, но только при условии ответственного и компетентного обращения с ними.

Список литературы / References

- Жижек, Славой и Джон Милбанк. *Монструозность Христа*. Перевод Д.Я. Хамис. М.: РИПОЛ классик, 2020.
(Zizek, Slavoj; Milbank, John. *The Monstrosity of Christ*. Translated by D.Ya. Hamis. Moscow: RIPOL classic Publ., 2020. (In Russian))
- Милбанк, Джон. *По ту сторону секулярного порядка. Репрезентация бытия и репрезентация народа*. Перевод А.И. Кырлежева. М.: Библейско-богословский институт, 2023.
(Milbank, John. *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*. Translated by A.I. Kyrlezhev. Moscow: Biblical Theological Institute Publ. (In Russian))
- Милбанк, Джон. *Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума*. Перевод А.И. Кырлежева. М.: Теоэстетика, 2022.
(Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Translated by A.I. Kyrlezhev. Moscow: Theoesthetica Publ., 2022. (In Russian))

- Перлер, Доминик. *Теории интенциональности в Средние века*. Перевод Г.В. Вдовиной. Москва: Издательской дом «Дело», 2016.
- (Perler, Dominik, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Translated by Galina V. Vdovina. Moscow: Delo Publ., 2002. (In Russian))
- Boulnois, Olivier. *Être et représentation: Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe – XVe siècle)*. Paris: PUF, 1999.
- Courtine, Jean-François. *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*. Paris: Vrin, 2005.
- Darge, Rolf. «Grundthese und ontologische Bedeutung der Lehre von der Analogie des Seienden nach F. Suárez». *Philosophische Jahrbuch* 166 (1999): 312–333.
- Doyle, John Patrick. «Suárez on the Analogy of Being (First part)». *Modern Schoolman* 46, no. 4 (1969): 219–249.
- Doyle, John Patrick. «Suárez on the Analogy of Being (Second part)». *Modern Schoolman* 46, no. 4 (1969): 323–334.
- Fink, Jakob Leth, ed. *Suárez on Aristotelian Causality*. Leiden: Brill, 2015.
- Guffl, Veremund. *Philosophia Scholastica Universa. Tomus III*. Ratisbonae, Typis & Sumptibus Christiani Theophili Seiffarti, 1750.
- Hankey, Wayne J., Douglas Hedley, eds. *Deconstructing Radical Orthodoxy. Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*. Aldershot: Ashgate, 2006.
- Hurtado de Mendoza, Petrus. *Universa philosophia*. Lugduni: Sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville, 1624.
- Idelfonsus de Peñafiel. *Cursus integri Philosophici. T. 3*. Lugduni: Sumptibus. Phil. Borde, Laur. Arnaud & Cl. Ricaud, 1655.
- Ioannes a Sancto Thoma. *Cursus philosophicus thomisticus*. Coloniae Agrippinae: Sumptibus Constantini Münich, 1654.
- Johannes Duns Scotus. *Opera omnia. T. III. Ordinatio I, dist. 3*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954.
- Jordan, Mark. *Ordering Wisdom: The Hierarchy of Philosophical Wisdom in Aquinas*. Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1986.
- Llamas Roig, Vicente. «La analogía entis en la metafísica suarista. Notas para un patrón mixto», *COMPRENDRE* 20, no. 1 (2018): 55–71.
- Ludovicus de Lossada. *Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis Societatis Jesu, in tres partes divisi*. Salmanticae: Typis Eugenia Garcia, 1735.
- Milbank, John and Catherine Pickstock. *Truth in Aquinas*. London: Routledge, 2001.

- Milbank, John. «The Thomistic Telescope: Truth and Identity». *American Catholic Philosophical Quarterly* 80, no. 2 (2006): 193–226. <https://doi.org/10.5840/acpq200680242>
- Milbank, John. *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*. Hoboken, NY: John Wiley & Sons, 2013.
- Nef, Frédéric. *Qu'est – ce que la métaphysique?* Paris: Gallimard, Folio Essais, 2004.
- Pickstock, Catherine. «Duns Scotus: His Historical And Contemporary Significance». *Modern Theology* 21, no. 4 (2005): 543–575.
- Schmid, Stephan. «Finality without Final Causes? – Suárez's Account of Natural Teleology». *Ergo: an Open Access Journal of Philosophy* 2 (2015): 393–425.
- Schmutz, Jacob. «La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure (13–17 siècles)». *Revue Thomiste* 101 (2001): 217–264.
- Suárez, Francisco. *Disputationes Metaphysicae*. <https://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/>
- Thomas Aquinas. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus IV. *Summa Theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1888.