

Якоб Шмутц*

БОЖЕСТВЕННАЯ НАУКА И МЕТАФИЗИКА
У ФРАНСИСКО СУАРЕСА**

Когда Франсиско Суарес покидал Саламанку, чтобы занять кафедру в университете Коимбры, последние его месяцы в Испании были посвящены пересмотру рукописи его знаменитых «Метафизических Диспутиаций». Более 20 лет прошло уже с тех пор, как Суарес в первый раз преподавал метафизику бакалаврам-иезуитам в коллегии Сеговии. Как отмечалось многочисленными комментаторами, начиная со статьи Мартина Грабманна, его «Диспутиации» были чем угодно, но не школьным курсом метафизики, оригинальность же этого труда выражается прежде всего в его структуре: после *Index locupletissimus* [«Полнейшего указателя»], назначение какового — сблизиться с читателем, Суарес

* Бывший сотрудник Французской Высшей школы испанистики Casa de Velázquez (Мадрид), Якоб Шмутц в 2004–2010 гг. был доцентом философии в Университете Париж-Сорбонна IV, а в настоящее время является главой отделения философии и социологии в Университете Париж-Сорбонна Абу Даби (ОАЭ). В декабре 2003 г. он защитил докторскую диссертацию по философии при совместном научном руководстве Практической Высшей школы (Париж) и Свободного университета Брюсселя под названием «Спор о возможном. Философские и текстологические исследования по метафизике испанских иезуитов (1540–1767)». Научными руководителями диссертации выступили Оливье Бульнуа (ПВШ) и Жан-Люк Солер (СУБ). Данный текст соответствует, с незначительными изменениями, второй части VI главы упомянутой работы.

** Настоящий перевод на русский язык сделан по изданию: Jacob Schmutz. Science divine et métaphysique chez Francisco Suárez // Francisco Suárez, éste es el hombre. Libro Homenaje al Profesor Salvador Castellote Cubells. Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer (Analecta Valentina, № 50), 2004. P. 347–379. Перевод с французского выполнен А. Ю. Семаш и В. Л. Ивановым. Перевод латинских сносок на русский принадлежит В. Л. Иванову. В квадратных скобках в основном тексте статьи переводчиками помещен перевод на русский латинских терминов и выражений, оставленных автором статьи без перевода, а также небольшие дополнения, поясняющие или распространяющие особенно трудные и эллиптически краткие места французского текста. Латинские термины в круглых скобках, так же, как и все выделения (курсивом, кавычками) в тексте, принадлежат автору статьи. Перевод латинских цитат на русский в сносках помещен нами в круглых скобках, и следует сразу же за оригинальным текстом на латыни.

порывает с традиционным порядком следования аристотелевских книг для того, чтобы установить концептуальный порядок и представить под названием метафизики почти что всю целостность предметов, традиционно трактуемых в трехгодичном курсе философии: после экспозиции сущего и его атрибутов он переходит к изучению предметов, традиционно дискутируемых в диалектике, как категории и сущее разума, и в физике, как теория причин, времени и места¹.

Метафизика у Суареса стала настоящей империей, потому что, как объяснит примерно двадцатью годами позже молодой Хуан де Луго, «почти все вещи, преподаваемые в философии, на самом деле могут возвыситься до метафизики»². Этот империализм узаконивается в первую очередь универсальностью ее объекта, которому Суарес посвящает первую из своих диспутиаций, и который он определяет как сущее, поскольку оно есть реальное сущее, включающее в себя одновременно Бога и тварей³. Подобное определение

¹ Известно, что Франсиско Суарес был не первым, кто порвал с традиционным порядком изложения, как о том свидетельствует, в частности, метафизика валенсийского доминиканца Диего Маса, опубликованная в 1587 г.; также мы можем привести примеры многочисленных метафизик, составленных испанскими иезуитами, начиная с 1570-х гг., но так и оставшихся манускриптами. Относительно развития этих метафизик с их новой аргументативной структурой, выделяемой в случае Суареса со времени работы М. GRABMANN, «Die *Disputationes metaphysicae* des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung» (1917), репринтное изд. в: Id., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, vol. I (München, 1926), SS. 525–560, см. многочисленные исследования J. GALLEGO SALVADORES: GALLEGO SALVADORES, «El maestro Diego Mas y su tratado de metafísica. La primera metafísica sistemática», in: *Analecta Sacra Tarraconensia* 43 (1970), p. 3–92; Id., «La aparición de las primeras metafísicas sistemáticas en la España del siglo XVI: Diego Mas (1587), Francisco Suárez y Diego de Zúñiga (1597)», in: *Escritos del Vedat* 3 (1973), p. 91–162; Id., «La enseñanza de la metafísica en la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI», in: *Cuadernos salmantinos de filosofía* 3 (1976), p. 211–236; а также: Ch. LOHR, «Metaphysics», in: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. Charles B. Schmitt / Quentin Skinner, Cambridge, 1982, p. 537–638 (общее структурное сравнение); J.-Fr. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, 1990, p. 406–409. Все эти работы, однако, касаются только напечатанных метафизик.

² Согласно суждению J. DE LUGO, *Metaphysica* (1615), Proem. (Madrid, Biblioteca Nacional, Ms. 6821, 189r): «Nam fere omnia, quae in philosophia dicta sunt ad metaphysicam possent spectare, prout in sua metaphysica tractat noster Suarez». («Ведь почти все, что сказано нами в философии, могло бы быть отнесено к метафизике, как это и трактуется в своей метафизике наш Суарес».)

³ F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae* (1597), disp. 1, s. 1, § 26, in: *Opera omnia*, Paris, 1866 (далее цитируется как издание Viv.), vol. XXV, 11a: «...ens in quantum ens reale esse obiectum adaequatum huius scientiae. (...) Ostensum est enim, obiectum adaequatum huius scientiae debere comprehendere Deum et alias substantias immateriales, non tamen solas illas».

укоренено в долгой традиции средневековой метафизики, как это показывает весьма причудливое собрание авторитетов, которых Суарес не преминул привести в этом месте, ссылаясь на отрывки из таких разнообразных авторов, как Александр Афродисийский, Аверроэс, Авиценна, Альберт Великий, Фома Аквинский, Эгидий Римский, Александр де Александрия, Иоанн Дунс Скот и, наконец, Сонцин. Такая последовательность имен — это не что иное, как дымовая завеса, которых достаточно в произведении Суареса, чье показное соглашательство часто маскирует очевидные философские решения. Ибо среди всех цитируемых авторитетов только Иоанн Дунс Скот столь же явным образом, как и саламанкский иезуит [т. е. Суарес], отстаивал включение Бога в объект метафизики. Первые читатели Франсиско Суареса из ордена доминиканцев не преминули это заметить: «эта доктрина весьма распространена в школе Дунса Скота, и под этим подписываются *неотерики*», отмечал Франсиско д'Араухо, молодой честолюбец из монастыря Св. Эстебана, который метил при этом в первую очередь в своего старшего коллегу из Саламанки, как и в его португальского предшественника Педро да Фонсека⁴, но в равной степени и в некоторых влиятельных толкователей из доминиканской традиции Возрождения, в особенности, в вездесущего метафизика феррарской школы, Паоло Барбо, известного как Сонцин⁵.

(«...сущее, поскольку оно реальное сущее, есть адекватный объект этой науки. (...) Ибо показано, что адекватный объект этой науки должен охватывать Бога и иные нематериальные субстанции, но не только их одних».)

⁴ F. DE ARAÚJO, *Metaphysica*, Proem., q. 1, a. 1, § 1 (Burgos, 1617, 4a): «Alii vero volunt obiectum hoc esse ens reale omnia creata et increatum ac supremum scilicet Deum, ut totius entitatis atque naturalis perfectionis fontem et originem comprehendens (...). Soncina<s> probat illam esse de mente Aristotelis atque Angelici Doctoris esseque receptam in schola Scoti (...) quibus neoterici metaphysici subscripsere nempe Magistri Petrus de Fonseca, Franciscus Suarez et Conimbricenses». («Другие же желают, чтобы этим объектом было реальное сущее, охватывающее все сотворенные сущие, а также несотворенное и высочайшее сущее, то есть Бога как источник и начало всей существенности и всякого природного совершенства (...). Сонцин доказывает, что это суждение согласно с мыслью Аристотеля и Ангелического Учителя и является общепринятым в школе Скота (...), которых поддерживают и новые метафизики, а именно магистры Петр де Фонсека, Франсиско Суарес и коимбрцы».)

⁵ Cp. SONCINAS, *Quaestiones in libros Metaphysicae Aristotelis*, lib. IV, q. 11 (Venetiis, 1498, b3ra): «Respondeo quod de mente S. Thomae ens in quantum ens sive ens commune Deo et creaturis est adaequatum subiectum metaphysicae». («Отвечаю, что согласно мысли Св. Фомы, сущее, поскольку оно сущее, или сущее как общее для Бога и тварей есть адекватный субъект метафизики».) Влияние доминиканской школы Феррары (т. е. Сонцина, Сильвестра де Феррара, — каковая школа была описана, в частности, в синтезе G. CENACCHI, *Tomismo e neotomismo a Ferrara*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1975) на испанскую

Ограничение понятия *реального сущего* занимает все три первых диспутации сочинения. Это ограничение носит двойной характер, и было очень хорошо изучено интерпретаторами книги Суареса: первое ограничение инклюзивно, а второе эксклюзивно. Во-первых, реальное сущее определяется как включающее в себя одновременно Бога и тварей, потому что прежде всего оно должно быть «способным к существованию», т. е. доказать некую *aptitudo ad existendum* [способность к существованию]. Итак, сущее определяется прежде всего через свою возможность: как Бог, так и твари, могут быть определены как «возможные сущие», и это определение имеет место даже прежде, чем первый был бы определен в качестве необходимого сущего, а вторые — как контингентные сущие. Второе ограничение суаресовского понятия реального сущего, в свою очередь, эксклюзивно [т. е. исключительно] в той мере, в какой метафизика должна, согласно Суаресу, исключать чистые сущие разума из своего объекта. Для Суареса такие «тени сущего» имеют с реальным сущим лишь общность «имени», и не могут с полным правом входить в объект метафизики. Поэтому он предпочитает сослать их анализ в последнюю и краткую 54-ю диспутацию, оставив его в неудобном положении на краю произведения⁶. Этим вторым ограничением Суарес отделяет себя от «супертрансцендентальной» интерпретации объекта метафизики, предложенной некоторыми представителями позднесредневековой скотистской школы (такими, как Никола Бонет), также, как и многими из его современников⁷. Делая это, он в равной степени тщательно отграничивает возможное как способное существовать от всех невозможных, неспособных существовать. Ограничив сперва таким образом ре-

иезуитскую метафизику заслуживало бы отдельного исследования, но очевидно, что именно оно, по большей части, объясняет тот факт, почему Суарес зачастую мог считать томистскими те положения, которые кажутся сегодня диаметрально противоположными духу Фомы Аквинского.

⁶ SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 54, § 1 (Viv. XXVI, 1014b–1015a): «...ens rationis non comprehendit sub proprio et directo objecto metaphysicae...». («...сущее разума не содержится в собственном и прямом объекте метафизики...»)

⁷ Ср., например: NICOLAUS BONETUS, *Metaphysica I*, с. 6 (Venetiis, 1505, 8vb). Об этом супертрансцендентальном определении см.: Th. KOBUSCH, «Das Seiende als transzendentaler oder supertranszendentaler Begriff. Deutungen der Univozität des Begriffs bei Scotus und den Scotisten», in: *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, ed. Ludger Honnefelder / Rega Wood / Mechthild Dreyer, Leiden, Brill, 1996. SS. 345–366. По поводу современных Суаресу защитников этого тезиса, см. нашу диссертацию: J. SCHMUTZ, *La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540–1767* (Thèse de Doctorat. Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris; Université Libre de Bruxelles, 2003), vol. I, p. 226–231.

альное сущее, Суарес может заняться далее анализом его различных свойств или *passiones* [терпений] с точки зрения как логических, так и физических принципов, а также его различных причин и разделений, — так он смог разработать весь план своих «Диспутиаций».

1. ОТНОШЕНИЕ МЕЖДУ МЕТАФИЗИКОЙ И БОЖЕСТВЕННОЙ НАУКОЙ

Но какова конечная цель этого титанического труда? Или, проще говоря, для чего именно может служить столь амбициозная метафизика? Редко кто среди критиков XX в. принимал всерьез скромность, демонстрируемую «посланием к читателю» этих двух тяжелых томов: Суарес предстает здесь как теолог, который для нужд своего преподавания должен был поставить себе задачу установить метафизические преамбулы своей теологии⁸. Историография, напротив, обычно стремилась подчеркнуть реализованную Суаресом автономизацию метафизики или первой философии по отношению к теологии, где Бог расположен как простой частичный, т. е. «специальный» объект более общей науки, посвященной сущему как таковому⁹, что проложило «королевский путь» к тому,

⁸ См. SUÁREZ, *Disp. met., Ad lectorem* («К читателю») (Viv. XXV, s.n.): «Quemadmodum fieri nequit ut quis theologus perfectus evadat, nisi firma prius metaphysicae iecerit fundamenta, ita intellexi semper, operae pretium fuisse ut, antequam theologica scriberem commentaria (...), opus hoc quod nunc, Christiane lector, tibi offero, diligenter elaboratum praemitterem». («Так как невозможно, чтобы кто-то стал совершенным теологом, если он прежде не заложил твердый фундамент метафизики, то я всегда думал, что прежде, чем писать теологические комментарии, стоит предпослать им тот тщательно разработанный труд, который ныне я и предлагаю тебе, читатель-христианин.»)

⁹ Ограничение предмета метафизики в 1 и 2 диспутиациях Суареса стало одним из наиболее изучаемых мест во всей истории схоластики. Начиная с работ М. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, Klostermann, 1975, и E. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, 1962, p. 144–158 (ср. критический разбор М. SCHNEIDER «Der angebliche philosophische Essentialismus des Suárez», *Wissenschaft und Weisheit* 24 (1961), SS. 40–68), это место стало предметом разнообразных монографий, намного более многочисленных, чем мы могли бы указать здесь, потому упомянем лишь самые последние, недавно вышедшие исследования: Н. SEIGFRIED, *Wahrheit und Metaphysik bei Suárez*, Bonn, Bouvier, 1967; E. M. ROMPE, *Die Trennung von Ontologie und Metaphysik. Der Ablösungsprozess und seine Motivierung bei Benedictus Pererius und anderen Denkern des 16. und 17. Jahrhunderts* (Phil. Diss., Universität Bonn, 1968), SS. 132–137; J.-Fr. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, op. cit., p. 195–245; L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmtheit der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce)*, Hamburg, Meiner, 1990, особенно: SS. 200–214; F. VOLPI, «Suárez et le problème de la métaphysique», *Revue*

что позже назовут «онтология», — термин, которому потребуется много времени, чтобы утвердиться в Испании. Заботы Суареса, однако, отличались от забот историков *Seinsgeschichte* [«истории бытия»]: для него речь здесь идет, напротив, о том, чтобы держаться как можно ближе к пересечению философии и теологии, т. е. оставаться между принципами, постижимыми нашим конечным разумом, и *articuli fidei* [догматами веры], или, как это выражает его проэпий: «поскольку эти истины или метафизические принципы так связаны с теологическими заключениями и размышлениями, что если исключить науку и совершенное познание первых [т. е. метафизических истин], нельзя будет избежать того, чтобы было глубоко поколеблено познание этих последних [т. е. теологических заключений]»¹⁰.

Метафизика наслаждается таким знаком первенства, но это первенство служанки, накрывающей на стол, за который воссядут свидетели Христа. Молодой

de métaphysique et de morale 98 (1993), p. 395–411; J. USCATESCU BARRÓN, «El concepto de metafísica en Suárez: su objeto y dominio», *Pensamiento* 51 (1995), p. 215–236; E. BAERT, *Aufstieg und Untergang der Ontologie. Descartes und die nachthomastische Philosophie*, Osnabrück, 1997, SS. 170–180; J. J. E. GRACIA, «Francisco Suárez», in: *Concepciones de la metafísica*, ed. J. J. E. Gracia, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p. 101–124; O. BOULNOIS, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe–XIVe siècles)*, Paris, PUF, 1999, p. 479–493; J.-P. COUJOU, *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie. Étude et traduction de l'Index détaillé de la Métaphysique d'Aristote de Fr. Suárez*, Louvain-la-Neuve, 1999; H. PÉREZ SAN MARTÍN, «Determinación del objeto y estudio de la metafísica, sus límites y su correlato con el nombre de esta ciencia según el pensamiento del P. Francisco Suárez», *Cuadernos salmantinos de filosofía* 26 (1999), p. 5–39; R. DARGE, «*Ens in quantum ens*. Die Erklärung des Subjekts der Metaphysik bei F. Suárez», *Recherches de théologie et de philosophie médiévales* 66/2 (1999), SS. 335–361, самое существенное из этой статьи воспроизведено в: R. DARGE, *Suárez' transzendente Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, Leiden, Brill, 2004, SS. 31–62.

¹⁰ SUÁREZ, *Disp. met.*, Proem. (Viv. XXV, 1a–b): «Ita enim haec principia et veritates metaphysicae cum theologice conclusionibus ac discursibus cohaerent, ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit. His igitur rationibus et multorum rogatu inductus, hoc opus praescribere decrevi, in quo metaphysicas omnes disputationes ea doctrinae methodo complecterer, quae ad rerum ipsarum comprehensionem et ad brevitatem aptior sit, revelataeque sapientiae inserviat magis». («Ибо эти принципы и метафизические истины настолько связаны с теологическими заключениями и рассуждениями, что если устранить науку и совершенное познание первых, то необходимым образом также была бы весьма поколеблена и наука о вторых. Итак, побуждаемый этими доводами и просьбами многих, я решил написать этот труд, в котором смог бы охватить все метафизические диспутации посредством того метода учения, который является наиболее пригодным для постижения самих вещей и для краткости, а также в большей мере служит для откровенной мудрости»), данный пассаж также анализируется в: COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 198–199.

собрат Суареса Хуан де Салас, который получил потом в качестве преемника его место в коллегии Сеговии, выразил это еще более откровенным образом: метафизика служит единственно для разрешения «трудных вопросов, с которыми вынужден иметь дело всякий схоласт, прежде чем войти в теологию»¹¹. Это первенство утверждалось Суаресом так же явно, как до него это делал Иоанн Дунс Скот¹². Для Тонкого Учителя метафизика действительно была той самой наукой, что устанавливает трансцендентальные свойства сущего (единое, истинное и т. д.), дизъюнкцию между первым и вторым в сущем и, наконец, существование первого внутри самого сущего, т. е. утверждает доказательство существования Бога. Известно, что Тонкий Учитель был настроен против всех первых латинских толкователей «Метафизики», которые отказывались включать в предмет этой науки Бога¹³. Конечная цель такого пересмотра эпистемологического ста-

¹¹ Ср., например, J. DE SALAS, *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis* (1581), Proem. (Salamanca, Biblioteca Universitaria de Salamanca, Ms. 1413, 373r): «...existimavimus congruo ordine in compendium redigere quaestiones omnes utiles et difficiles non hactenus discussas, quae ad ingressum theologiae cuiusvis quisque scholasticus desiderare possit». («...мы решили собрать в надлежащем порядке в краткий компендиум все полезные и трудные вопросы, которые не были до сих пор еще обсуждены, и которые могут понадобиться любому схоласту для вхождения во всякую теологию».)

¹² IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, lib. I, q. 1, § 155 (ed. ETZKORN *e.a.*, St. Bonaventure, N. Y., 1997, *Oph* III, 69): «Igitur demonstratio passionis transcendentis de ente prior est ista, sicut universalis particulari, sicut medium medio. (...) Igitur metaphysica transcendens erit tota prior scientia divina, et ita erunt quattuor scientiae speculativae, una transcendens, tres speciales». («Следовательно, демонстрация трансцендирующего терпения о сущем будет прежде этой [т. е. демонстрации о сущем такого терпения, как “первое”], как универсальная [демонстрация] — частной, так же, как среднее [в одной демонстрации прежде] среднего [в другой]. (...) Следовательно, трансцендирующая метафизика будет в целом более первой, чем божественная наука, и, таким образом, будут четыре умозрительных науки, одна — трансцендирующая, а три — специальные».) *Scientia divina* следует понимать здесь в смысле теологии, а не того божественного знания, о котором мы спрашиваем в настоящей статье. О значении данного места см. O. BOULNOIS, «Le besoin de métaphysique. Théologie et structure des métaphysiques médiévales», in: *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Age*, ed. Jean-Luc Solère / Zénon Kaluza, Paris, Vrin, 2002, p. 87–88; я следую тут анализу темы «нужды в метафизике», манифестированной скотистской теологией, который был осуществлен О. Бульнуа в этой статье.

¹³ Ср. в особенности: IOANNES DUNS SCOTUS, *In I Met.*, q. 1, § 138–142 (*Oph* III, 64–65). Разумеется, мы не собираемся реконструировать далее скотистское определение метафизики, ни исследовать все то, чем оно обязано другим авторам, в особенности Генриху Гентскому. Мы ограничимся описанием лишь тех черт этого определения, которые были определяющими для проекта Суареса. Различные цели скотистской концепции метафизики были изложены другими намного лучше, чем мы могли бы это сделать здесь, и мы огра-

туса и метода метафизики должна быть вполне понятна: согласно мысли Дунса Скота, речь идет о том, чтобы сделать возможным познание божественного *in via* [«в пути»], т. е. познание, которое осуществлялось бы при помощи только тех ноэтических инструментов, которыми располагает человеческий интеллект, неспособный достичь божественной сущности как таковой. Так, единственное познание Бога, которое является для нас возможным «в пути», в действительности абстрактивно, в противоположность интуитивному познанию, которого позволяет достичь одно только блаженное созерцание. Следуя знаменитому аргументу, извлеченному из метафизики Авиценны, Дунс Скот считал, что первая вещь, познанная человеческим интеллектом (*primum cognitum*), есть *ens* [сущее], и что поэтому это понятие может быть универсально или унивокально предикцировано о всякой сотворенной вещи, как и о Боге, даже если они не разделяют никакой общей реальности. Если Бог есть первое в порядке действительности и творения, то именно *понятие сущего* (*conceptus entis*) есть первое в порядке предикации, установленном правилами человеческого разума, таким образом обосновывая универсальность метафизики как науки. Поэтому объект теологии, т. е. Бог, может быть схвачен естественным понятием нашего рассудка, когда «рассматривая формальное объективное содержание какой-либо вещи», мы «устраняем в этом формальном содержании несовершенство, имеющееся в тварях, и сохраняем это формальное содержание само по себе, приписывая ему полностью независимое совершенство и приписывая это Богу»¹⁴. Включение Бога в понятие удается поэтому лишь ценой атрибуции всякого со-

ничимся отсылкой, в частности, к следующим работам: E. GILSON, «L'objet de la métaphysique selon Duns Scot», *Mediaeval Studies* 10 (1948), p. 21–92; J. OWENS, «Up to What Point is God Included in the Metaphysics of Duns Scotus?», *Mediaeval Studies* 10 (1948), p. 163–177; A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert* (1968), 2. Aufl., Louvain, Peeters, 1998, SS. 294–329; L. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, 2. Aufl., Münster, Aschendorff, 1989; Id., *Scientia transcendens, op. cit.*, SS. 3–199; J.-Fr. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique, op. cit.*, p. 137–154; O. BOULNOIS, *Être et représentation, op. cit.*, p. 457–479.

¹⁴ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord. I, dist. 3, q. 1, a. 2, § 39* (Vat. III, 26): «Omnis inquisitio metaphysica de Deo sic procedit, considerando formalem rationem alicuius et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo». («Всякое метафизическое разыскание о Боге происходит так, что мы рассматриваем формальное объективное содержание чего-либо и устраним в этом формальном объективном содержании несовершенство, которое оно имеет в тварях, сохраняя [далее] это формальное объективное содержание [как таковое] и атрибутируя ему всецело высшее совершенство, и так атрибутируем его Богу».)

вершенства, обозначенного этим понятием, Богу, а всякого несовершенства или ограниченности — твари: парадигматический пример скотистской метафизики состоит в том, что если все сущее (*ens*) представляется конечным, и если Бог должен, тем не менее, быть схватываем как *сущее* нашим интеллектом, то он будет сущим, но только как *ens infinitum* [бесконечное сущее], и лишь Он может называться этим именем¹⁵. Метафизика, с этой точки зрения, есть наука, которая одновременно автономна применительно к своему объекту, но является также подготовкой к теологии с точки зрения определенности своей цели: она очищает для теологии понятие *сущего*, которое не характеризует ни Бога, ни сотворенное как таковое, но их обоих общим и индифферентным способом, и которое должно позволить нам приобрести некоторое познание о Его существовании — как необходимого сущего, и о Его атрибутах — как бесконечного сущего.

Итак, то же самое значимо для метафизики и согласно Суаресу: будучи наиболее общей наукой, доступной человеческому рассудку, она пользуется чисто методической автономией, но не автономией по отношению к определенности своей цели: на самом деле, она имеет своей задачей определить понятие сущего, которое могло бы одновременно служить нам для познания Бога, а также — и это ключевой пункт — для понимания Его атрибутов, рассмотрению которых Суарес, по собственному признанию, посвятил, возможно, «чуть больше места, чем этого требовала основательность для подобного предприятия»¹⁶. Такое признание вовсе не невинно, поскольку Суарес как метафизик в определении адекватного объекта *метафизики*, на самом деле, поднимает точно *те же самые* проблемы, которые он поднимает как теолог в своем анализе атрибутов могущества (*potentia*) и прежде всего *божественной науки*, каковые [атрибуты] появляются в его трактате «De Deo uno», опубликованном в 1606 г. в Лиссабоне, спустя девять лет после «Диспутиаций». Нельзя на самом деле не поразиться почти тотальному совпадению, которое существует между отношением, с одной стороны, формального понятия метафизика к *essentia realis* [реальной сущности] какой-либо вещи, и, с другой сто-

¹⁵ По поводу изменений, которые эта доктрина унивокальности сущего привнесла в традиционную проблематику божественных имен, см.: L. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens, op. cit.*, SS. 35–39; O. BOULNOIS, «Noms divins et concepts univoques à propos de Dieu chez Duns Scot», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 6 (1995), p. 255–280.

¹⁶ SUÁREZ, *Disp. met.*, Ad lect. («К читателю») (Viv. XXV, s.n.): «Fateor me in divinis perfectionibus, quae attributa vocant, contemplandis, immoratum fuisse diutius quam alicui fortasse praesens institutum exigere videretur». («Я признаю, что на рассмотрении божественных совершенств, именуемых атрибутами, я остановился, пожалуй, более подробно, чем, как кому-то может показаться, этого требует настоящее начинание».)

роны, отношением формального понятия божественной науки, каковое есть *Verbum* [Слово], к чисто возможным тварям, которые являются его объектом¹⁷. Метафизика обнажает точку встречи, столь же неожиданную, сколь и точную, между божественной наукой и наукой человеческой, поскольку сущее, которое метафизика выбирает своим объектом, в действительности *то же самое*, что и сущее как объект божественной науки простого понимания: «точно так же, как сущее есть адекватный объект человеческого интеллекта, оно равным образом есть и адекватный объект интеллекта божественного, говоря здесь о его терминативном объекте, будь то первый, или второй», — объясняет Суарес в одном важном пассаже¹⁸. Из этого совпадения следует, что *проблемы*, порожденные двойным отграничением, — от сущего разума и от сущего в акте, — позволившим определить объект метафизики, обнаружатся и в анализе области самой божественной науки.

II. ИСКЛЮЧЕНИЕ СУЩЕГО РАЗУМА ИЗ БОЖЕСТВЕННОЙ НАУКИ

Именно это вполне отчетливо проявилось в свете дебатов, которые повлияли на определение проблематичных границ науки божественного интеллекта,

¹⁷ Относительно формального понятия метафизика, см. классические пассажи в: *Disp. met.*, disp. 2, s. 1, § 1 (Viv. XXV, 64b–65a); истолкование *verbum* или божественных идей как формального понятия также находится в центре его интерпретации образцовой причинности в: *Disp. met.*, disp. 25, s. 1, § 26 (Viv. XXV, 906b): «Dico (...) exemplar inest formaliter intellectui tanquam conceptus formalis eius». («Я утверждаю, что (...) образец формально присущ интеллекту как его формальное понятие»); *Tractatus de divina substantia*, in: Id., *Prima pars Summae Theologiae de Deo uno et trino, in tres praecipuos tractatus distributa cum variis indicibus* (Lisboa, 1606), III, с. 5, § 5 (Viv. I, 211a–b): «Idea nihil aliud est quam exemplar artificis, cui opus suum facit conforme (...). Rursus per ideam omnes intelligunt formam, quae repraesentet aliquomodo et fit per modum imaginis, hoc autem non convenit proprie essentiae divinae, nisi ratione formalis conceptus, quem habet de creaturis, ille ergo conceptus, ut repraesentat creaturas factibiles, est idea». («Идея — это не что иное, как образец для искусника, подобным с которым он делает свой труд (...) Опять же, под идеей все понимают форму, которая некоторым образом репрезентирует нечто, и возникает как образ, но это собственно присуще божественной сущности только на основании формального понятия, которое Бог имеет о тварях, следовательно, именно это понятие, поскольку оно репрезентирует создаваемые твари, и есть идея.»)

¹⁸ SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 54, s. 2, § 19 (Viv. XXVI, 1024a): «Nam sicut ens est obiectum adaequatum intellectus humani, est etiam suo modo adaequatum obiectum intellectus divini, loquendo de obiecto terminativo, sive primario, sive secundario». («Ибо так же, как сущее есть адекватный объект человеческого интеллекта, так же по своему оно является и адекватным объектом интеллекта божественного, говоря здесь об ограничительном объекте, будь то первичном, или вторичном.»)

а именно: в отношении знания не-сущего или, более общим образом, всего царства сущих разума. Вопрос о том, может ли Бог знать не-сущее, и какой именно тип не-сущего, глубоко разделил испанских теологов данной эпохи, главным образом по причине крайне двусмысленного характера утверждений по этому поводу в «Сумме Теологии» Фомы Аквинского, поскольку, если Фома и отвечал на этот вопрос непременно утвердительно, то совсем не ясно, о *каком* же не-сущем он говорит, утверждая, что Бог его [т. е. не-сущее] знает. На самом деле Ангелический Учитель доказывает свое утверждение, уточняя, что «даже те, которые не суть в акте», суть в могуществе или потенции (*potentia*) Бога, и что отсюда, познавая собственную мощь, Бог равным образом может знать и эти актуально не-сущие. Таким образом, Фома сводит здесь сущие, не находящиеся в акте, только к двум типам: те, что есть объект науки видения (*visio*) (и которые будут [в акте] когда-либо), и те, что есть объект науки простого понимания (и которые хотя и чисто возможны [т. е. никогда не будут актуально], но тем не менее заключаются в могуществе Бога и тварей), имплицитно исключая при этом из своего перечисления невозможные [сущие] и те, которые не могут быть никогда никоим образом¹⁹. Такое различие кажется, однако, недостаточным, поскольку на самом деле приходится различать между *тремя*, а не *двумя* типами не-сущего, как напоминает нам, например, андалузский кармелит Агостин Нуньес Дельгадийо, один из современных Суаресу больших специалистов по проблеме божественной науки о химерах: во-первых, имеется не-сущее, которое вполне возможно, хоть и не будет никогда; далее, не-сущее, которое не находится в акте, но будет когда-либо в будущем; и, наконец, в-третьих, не-сущее, называемое абсолютным, которое не есть, не будет и во все не может быть, т. е. так называемое не-сущее химер и невозможных объектов²⁰. Позитивный ответ, данный Фомой на вопрос о божественном познании

¹⁹ THOMAS DE AQUINO, *ST Ia*, q. 14, a. 9 (Leon. IV, 181b): «Ea vero quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturae; sive in potentia activa, sive in passiva, sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quaecumque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et etiam quaecumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint». («Те, что не существуют актуально, есть в потенции, — либо самого Бога, либо твари, и либо в активной потенции, либо в пассивной, будь то потенция мнения, или воображения, или обозначения чего-то каким бы то ни было образом. Следовательно, Бог познает все, что может быть сделано, помыслено или сказано тварью, а также все то, что Он сам может сделать, даже если эти вещи не существуют в акте».) Относительно средневековой археологии проблемы, касающейся «того, что не знает Бог», см.: O. BOULNOIS, «Ce dont Dieu n'a pas idée. Problèmes de l'idéalisme médiéval», in: *Le Contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme aux Temps modernes*, ed. Olivier Boulnois / Jacob Schmutz / Jean-Luc Solère, Paris, Vrin, 2002, p. 45–78.

²⁰ Cp. A. NÚÑEZ DELGADILLO, *Resoluta commentaria in primam partem Angelici Doctoris*

не-сущего, имеет, следовательно, силу лишь для первых двух классов актуально не-сущего, которые относятся к тому, что метафизика квалифицировала как *entia realia* [реальные сущие], но никак не для третьего, о котором разгорелась яростная полемика, поскольку мы увидим, что именно здесь происходит лобовое столкновение между приверженцами трансцендентальной концепции сущего и теми, кто, напротив, защищает его супертрансцендентальный характер.

Среди современников Суареса можно, например, найти, с одной стороны, Габриэля Васкеса, который категорически отрицает, что Бог знает нечто вымышленное, каково бы оно ни было²¹. С другой стороны, мы обнаружим Луиса де Молину, который не без основания отмечает, что этот фрагмент Фомы трактует

S. Thomae (около 1620–1630), q. 14, a. 7, § 3 (Madrid, Biblioteca Nacional, Ms. 20195, 151v): «Primum est negatio actualis existentiae, quae reperitur in futuris, v. g. in anima creanda crastina die datur negatio actualis existentiae, quia licet sit futura, non tamen est actu existens, et haec negatio cognoscitur a Deo (...). Secundum genus negationis est negatio futuritionis reperta in re possibili, quae neque est, neque erit, neque fuit, verbi gratia potest Deus creare plures angelos quam creavit, sed illos non est creatus, isti angeli numquam creati sunt solum possibles non futuri. Dicunt ergo negationem futuritionis, et hanc negationem cognoscit Deus (...). Tertium genus non entium est negatio possibilitatis qua aliquid non solum non est praesens, neque futurum, verum non est possibile, ut chimaera et alia entia rationis ficta, quae non possunt esse...» («Первый род — это отрицание актуального существования, которое бывает в будущих [вещах], например, в душе, которая должна быть сотворена завтра, имеется отрицание актуального существования, потому что хотя она есть то, что будет, но однако не является существующей актуально, и это отрицание познается Богом (...). Второй род отрицания — это отрицание будущности, находящееся в возможной вещи, которая не есть, не будет, и не была, например, Бог может сотворить больше ангелов, чем сотворил, но Он их не сотворил, и эти ангелы остаются несотворенными всегда, и только возможны, но не будут никогда. Следовательно, они [ангелы] означают отрицание будущности, и это отрицание Бог также познает. (...). Третий же род не-сущих — это отрицание возможности, из-за которого нечто не только не есть присутствующее теперь, либо не есть нечто будущее, но и не есть нечто возможное, как химера и иные выдуманные сущие разума, которые не могут быть...»)

²¹ G. VÁZQUEZ, *Commentaria et disputationes in primam partem S. Thomae*, disp. 61, c. 2, § 6 (Alcalá, 1598, vol. I, 492a): «Neque vero Deus non ens intelligit instar entis, hoc enim accidit nostro intellectu. (...) Quocirca neque non ens, ut chimera, concipitur a Deo ad modum entis (...) hoc enim est figmentum quoddam, quod Deo tribui non potest». («Но Бог не понимает не-сущее и наподобие сущего, ибо это сопутствует нашему интеллекту. (...) Поэтому и не-сущее, например, химера, не схватывается Богом тем способом, [как] сущее (...) ведь это является некой выдумкой, которая не может приписываться Богу».); A. NÚÑEZ DELGADILLO, *In Iam*, q. 28, a. 4, § 1 (BNE Ms. 20195, 266v): «Vazquez (...) absolute docet nullum ens rationis cognosci a Deo». («Васкес (...) учит абсолютным образом, что никакое сущее разума не познается Богом».)

лишь о не-сущем, противоположном сущему, существующему в акте²², относительно которого, конечно, не следует сомневаться, что Бог его знает. Таким образом, он [де Молина] противостоит здесь Ангелическому Учителю в том, что не-сущее также может быть понято намного шире, а именно, как все то, что может быть воображаемым или ложным, однако и относительно такого [не-сущего] мы не можем, согласно ему, сомневаться в том, что Бог его знает²³. К сожалению, комментарий к «Метафизике» иезуита из Куэнки [де Молины] не сохранился, но его замечания о божественной науке, как кажется, ясно свидетельствуют о нем как о приверженце супер-трансцендентальной концепции

²² L. DE MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 14, a. 9 (Cuenca, 1592, 462): «Non ens sumitur hoc loco prout opponitur enti existenti actu». («Не-сущее берется в этом месте в том [значении], в каком оно противопоставляется сущему, существующему в акте».)

²³ MOLINA, *In lam*, q. 14, a. 9, *ed. cit.*, 462: «Est etiam aperta in lumine naturali, quoniam Deus non solum cognoscit omnia quae quacunquē ratione esse possunt, nunquam tamen erunt, sed etiam ea quae fingi ac cogitari possunt, nullo tamen modo esse possunt. Quo loco duo animadvertenda sunt. Primum est, ea quae cogitantur nullaque ratione esse possunt, concipi per <463> vera entia realia, ex quibus confinguntur componi, ut chimaeram, hypocentaurum, vel quae cogitatione inter se mutuo complicantur, cum tamen nulla ratione cohaerere possint, ut hominem esse lapidem, et ita de caeteris complexionibus quae nulla ratione verae esse possunt. Cum autem Deus huiusmodi entia realia concipiat, concipiet quoque ea quae ex illis confinguntur, nullaque ratione esse possunt. Secundum est, Deum concipere etiam entia rationis, hoc est, relationes rationis, privationes et negationes, tam quae actu existunt (eo modo quo entibus rationis convenire potest existentia) quam quae actu non existunt: at vero per intuitum fundamentorum concipere relationes, negationes vero et privationes ex rebus ipsis, quarum una non convenit alteri, atque ex habitibus, qui non conveniunt subiectis iis, quibus apti sunt inesse». («[Это заключение] явно также и в природном свете [интеллекта], потому что Бог познает не только все те, что хотя каким-то образом могут быть, однако не будут никогда, но также и те, что могут быть выдуманы и помыслены, однако не могут быть никоим образом. При этом тут нужно обратить внимание на два [обстоятельства]. Во-первых, те [сущие], которые мыслятся, но не могут быть никоим образом, схватываются в понятии посредством истинных реальных сущих, из которых они сложены как выдуманные, как например, химера, гипокентавр или те, что взаимно складываются друг с другом некоторым размышлением, хотя они и никоим образом не могут быть связаны друг с другом, как например, то, что “человек есть камень”, и точно так же относительно других сложных, которые не могут быть истинными никаким образом. Но поскольку Бог схватывает такие реальные сущие, он также схватывает те, которые выдумываются из них, хотя и никоим образом не могут быть. Во-вторых, Бог схватывает также сущие разума, то есть отношения разума, лишенности и отрицания: как те, которые существуют актуально (тем способом, каким существование вообще может быть присуще сущим разума), так и те, которые не существуют актуально; и через созерцание фундаментов [таких отношений] он схватывает отношения, а отрицания и лишенности [он схватывает] из самих вещей, одна из которых не присуща другой, а также из имений, которые не присущи тем субъектам, которым они способны быть присущи».)

сущего. Эта последняя сама, согласно ему [т. е. Молине], есть крайнее метафизическое следствие дистинкции между первым и вторым объектом божественного интеллекта. Коль скоро божественная наука уже не зависит больше от пред-постижения его [т. е. Бога] собственной мощи, божественный интеллект может раскрыться как по отношению к сотворенному, так и к несотворенному, и, следовательно, находит свой объект в *ens communissime sumptum* [сущем, взятом наиболее общим способом], которое Молина определяет в явно супертрансцендентальной (и анти-суаресовской) манере как включающее в себя не только возможное и реальное, но также рациональное или просто «воображаемое»²⁴. Между этими двумя крайними точками большая часть теологов признает, что Бог обладает познанием сущих разума, но только тех сущих разума, которые имеют некий фундамент в реальности, — из-за классической дихотомии, установленной в сердцевине сущего разума²⁵: именно таким образом Бог может

²⁴ MOLINA, *In lam*, q. 14, a. 5–6, *ed. cit.*, 454: «Si sit sermo de obiecto, quod secundum se et suam rationem formalem mediate vel immediate terminat cognitionem divinam, ens communissime sumptum et non sola essentia divina est obiectum adaequatum. Haec etiam est manifesta, quoniam non sola essentia divina terminat ita cognitionem divinam, sed universim quicquid quoquo modo rationem habet entis communissime sumpti, ut commune est enti reali et rationis, quodque aliqua ratione fingi cogitarive potest». («Если же речь идет об объекте, который согласно самому себе и своему формальному объективному содержанию опосредованно, либо непосредственно ограничивает божественное познание, то адекватным объектом [божественного познания в этом значении] является сущее, взятое наиболее общим образом, а не одна только божественная сущность. Это заключение также является очевидным потому, что не одна только божественная сущность ограничивает таким образом божественное познание, но вообще все, что бы ни имело каким бы то ни было образом объективное содержание сущего, взятого наиболее общим образом, поскольку оно есть общее реальному сущему и сущему разума, и все, что некоторым способом может быть выдуманно или помыслено».)

²⁵ Ср., например, A. RUBIO, *Tractatus de ente rationis*, q. 3, in: Id., *Logica mexicana* (Paris, 1615 [первое издание под названием *Commentaria in universam Aristotelis dialecticam*, Alcalá, 1603], 74): «Prima divisione dividitur ens rationis in illud quod habet fundamentum in re et aliud quod non habet fundamentum, sed vere impossibile est. Ens rationis habens fundamentum est denominatio illa quae attribuitur ab intellectu rebus tali modo ab eo cognitum quam denominationem petit natura earum, ut tali modo cognita. Verbi gratia, dum cognoscit intellectus naturam humanam abstractam ab individuis et eam comparat cum eis, petit ut ita cognita, denominationem speciei. Et ideo talis denominatio est ens rationis habens fundamentum in re». («Сущее разума разделяется первым своим разделением на то, которое имеет фундамент в вещи, и на другое, которое не имеет такого фундамента, но есть истинно невозможное. Сущее разума, имеющее фундамент в вещи, есть деноминация, атрибутируемая интеллектом вещам, познанным им таким способом, что эту деноминацию требует их природа, поскольку она познана таким способом. Например, когда интеллект познает человеческую природу, абстрагированную от индивидуумов, и сравнивает ее с ними,

познавать реальные отрицания (Петр не есть Павел), а также производить дистинкции *rationis ratiocinatae* [разума с основанием], созерцая себя как всеведущего, всемогущего и пр.²⁶ В ответ же на затруднение, состоящее в том, что есть также чистые сущие разума, без какого-либо фундамента в реальности, теологи согласно утверждают, что Бог их знает, но только постольку, поскольку они производимы *нашим* тварным интеллектом и суть отметка его несовершенства, следуя здесь тому, что учит Псалом о том, что Бог знает все наши мысли, даже самые пустые²⁷. Сколь обольщающей ни могла бы показаться гипотеза о Боге-мечтателе, теологи обычно сухо заключали, что *Deus non potest fingere* [Бог не может выдумывать]. Итак, Бог знает химеры через их отношение к сотворенному интеллекту, таким же образом, как Он знает дистинкции разума через отношение к реальным дистинкциям²⁸, или же можно уточнить,

то она, поскольку познана таким образом, требует деноминацию вида. И потому такая деноминация есть сущее разума, имеющее фундамент в вещи».)

²⁶ Это объясняет критику, которую доминиканец Хуан Гонсалес де Альбельда адресовал Габриэлю Васкесу, отрицавшему законность дистинкций разума с основанием [в вещи]: J. GONZÁLEZ DE ALBELDA, *Commentariorum et disputationum in Primam partem Summae S. Thomae Aquinatis. Primus tomus usque ad q. 25, disp. 39, s. 1, § 2* (Alcalá, 1621, 399a); A. NÚÑEZ DELGADILLO, *In lam*, q. 28, a. 4, § 8 (BNE Ms. 20195, 263v): «Secunda conclusio: Deus cognoscit distinctionem rationis non solum per ordinem ad intellectum creatum, sed etiam per ordinem ad distinctionem realem». («Второе заключение: Бог познает рациональную дистинкцию не только сообразно порядку по [отношению] к сотворенному интеллекту, но и сообразно порядку по [отношению] к реальной дистинкции»). Именно в этом смысле Бог может «создавать» сущие разума, познавая их. *Ibid.*, § 13 (BNE Ms. 20195, 270r): «Sit tamen nostra conclusio: Deus cognoscendo ens rationis facit illud». («Однако наше заключение будет следующим: Бог, познавая сущее разума, создает его».)

²⁷ Ps. 93: «Dominus scit cogitationes hominum, quoniam vanae sunt». (Пс. 93: «Господь знает мысли человеческие, что они суетны».)

²⁸ Вкратце, это является заключением следующих теологов: D. BÁÑEZ, *Scholastica commentaria in primam partem Angelici doctoris*, q. 14, a. 9 (Salamanca, 1584, 639): «...Deus cognoscit res chimaericas et fictitias quoniam habent esse in potentia imaginativa nostra» («Бог познает химерические и выдуманные вещи, поскольку они имеют бытие в нашей потенции воображения»); A. RUBIO, *Tractatus de ente rationis*, q. 5, in: *Id., Logica mexicana, ed. cit.*, 81: «...divinum intellectum non efficere entia rationis, et haec est probabilior et tenenda. (...) Prima conclusio: intellectus divinus perfectissime cognoscit entia rationis quae fiunt ab intellectu nostro. (...) Secunda conclusio: divinus intellectus nullum ens rationis facit». («...божественный интеллект не создает сущих разума, и это [заключение] является более вероятным, а потому его и должно отстаивать. (...) Первое [заключение]: божественный интеллект совершеннейшим образом познает сущие разума, которые создает наш интеллект. (...) Второе заключение: божественный интеллект не создает никакого сущего разума».); J. GONZÁLEZ DE ALBELDA, *In lam*, disp. 39, s. 1, § 4, *ed. cit.*, 399b: «Sed inquires, utrum intellectus divinus de se solo possit fingere aut imaginari chimeram per modum entis, respondetur negative, quia hoc esset imperfectio

что Он познает сущие разума, зная лишь элементы, их составляющие: Он знает льва и козу и таким образом может познавать химеру, но не соединяет их сам, поскольку такое соединение есть плод нашего несовершенного воображения.

Также и когда Суарес подходит к этой проблеме в качестве теолога, мы уже не удивимся, увидев его жертвой тех же сомнений, что одолевали его и

in illo». («Но если ты спрашиваешь, может ли божественный интеллект только сам от себя выдумывать или воображать химеру по способу сущего, то ответ на это отрицательный, потому что это было бы в нем несовершенством».); V. DE HERICE, *Tractatus de scientia Dei*, disp. 8, c. 1, § 2–3, in: Id., *Quatuor tractatus in primam partem S. Thomae* (Pamp-lona, 1623, 175a–b): «...dico primo scientia Dei non effingit entia rationis. (...) Dico secundo, Deus cognoscit entia rationis, non vero cognitione fingente. (...) Probo ratione, quia ens rationis nihil aliud est, quam cognitio humana cum obiecto respondente repugnante existere, sed Deus cognoscit humanam cognitionem quamcumque, item obiectum eo modo, quo est obiectum eius, ergo cognoscit ens rationis». («...во-первых, я утверждаю, что наука Бога не измышляет сущие разума. (...) Во-вторых, я утверждаю, что Бог познает сущие разума, но не в измышляющем познании. (...) Доказываю это таким доводом: поскольку сущее разума есть не что иное, как человеческое познание, вместе с соответствующим ему объектом, которому противоборствует существование, но Бог знает какое угодно человеческое познание, а также и объект [этого познания], тем способом, которым он является его объектом, следовательно, Он познает и сущее разума»); полное изложение дискуссии присутствует также у V. AMICO, *In universam Aristotelis logicam explicatio et quaestiones*, tr. 3, q. 3, dub. 5 [«An intellectus divinus possit effingere ens rationis» — «Может ли божественный интеллект создавать сущее разума»], in: Id., *In universam Aristotelis philosophiam notae ac disputationes, quibus illustrium scholarum Averrois, D. Thomae, Scoti et nominalium sententiae expendantur earumque tuendarum probabiliores modi afferuntur* (Napoli, 1623, 131a–133b): «Prima conclusio: intellectus divinus cognoscit ens rationis factum ab alio. (...) Secunda conclusio: ex vi intellectus divini fieri potest ens seu relatio rationis, quae habet fundamentum in re. (...) Tertia conclusio: Ex vi intellectus divini non potest effici ens rationis fictum, potest tamen cognosci ab alio factum». («Первое заключение: божественный интеллект познает сущее разума, сделанное иным [интеллектом]. (...) Второе заключение: силой божественного интеллекта может быть создано сущее или отношение разума, которое имеет фундамент в вещи. (...) Третье заключение: силой божественного интеллекта не может быть создано вымышленное сущее разума, однако оно может быть познано как созданное иным [интеллектом]»); A. NÚÑEZ DELGADILLO, *In lam*, q. 28, a. 4, § 4 (BNE Ms. 20195, 261r): «Prima conclusio: Deus non potest cognoscere ens rationis nisi per ordinem ad intellectum creatum. (...) Probatur consequentia: Deus non potest fingere; hoc enim in illo esset imperfectio; nam esset cognoscere rem aliter ac est, ergo cognoscit Deus ens fictum, et non esse a se fictum, ergo cognoscit illud fictum ab intellectu creato, ergo cognoscit illud per ordinem ad intellectum creatum». («Первое заключение: Бог может познавать сущее разума только сообразно порядку по [отношению] к сотворенному интеллекту. (...) Это следование доказывается так: Бог не может измышлять, ибо это было бы в нем несовершенством, ведь это значило бы познавать вещь иначе, чем она есть, следовательно, Бог познает вымышленное сущее, но не вымышленное им, следовательно, он познает его как вымышленное сотворенным интеллектом, следовательно, он познает его сообразно порядку [по отношению] к сотворенному интеллекту».)

ранее, в то время, когда ему нужно было исключить сущее разума из метафизики, где в силу истины старой аксиомы, извлеченной из «Вторых аналитик»²⁹, он также утверждал, что *non entis nulla est scientia* [нет науки о не-сущем]: ведь хотя использование сущего разума в науке и является законным, оно [т. е. сущее разума] не познаваемо собственным образом, а потому не может быть объектом науки³⁰. Переходя в своей теологии к обсуждению божественного интеллекта, Суарес соглашается с общим мнением, утверждая, что Бог не познает чистые сущие разума в себе, поскольку Он сам их и не формирует³¹. Суарес признает, тем не менее, что Бог может знать их в качестве сотворенных объектов, т. е. сформированных и выдуманных нашим несовершенным тварным мышлением, из-за Его всеведения³². Согласно Васкесу, подобная теория, пытаясь соединить вместе два противоположных заключения, «хромает на обе ноги» (*claudicare in utramque partem*)³³.

²⁹ АРИСТОТЕЛЬ, *Anal. post.* I, с. 2, 71b25 и сл.

³⁰ SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 54, § 1 (Viv. XXVI, 1015a): «nec etiam sunt per se scibilia, nec datur scientia, quae per se primo propter illa solum cognoscenda sit instituta». («но они [т. е. сущие разума] также и не знаемы сами по себе, и о них не имеется науки, которая сама по себе была бы первично учреждена только из-за их познания».)

³¹ Ср. SUÁREZ, *De Deo uno* III, с. 3, § 7 (Viv. I, 203b–204a); *Disp. met.*, disp. 7, s. 1, § 8 (Viv. XXV, 252b): «...intellectus divinus per se non proprie facit distinctionem rationis, quamvis comprehendat illam, quae ab intellectu finito et imperfecte concipiente fieri potest». («...божественный интеллект собственно не создает через себя рациональную дистинкцию, хотя он и постигает ту, которая может быть создана конечным и несовершенным схватывающим интеллектом»); *Disp. met.*, disp. 54, s. 2, § 24 (Viv. XXVI, 1026a): «...non finguntur autem per intellectum divinum, sed cognoscuntur ut fingibilia per humanum intellectum». («...они не измышляются божественным интеллектом, но познаются им как измышляемые человеческим интеллектом».)

³² Ср. SUÁREZ, *De Deo uno* III, с. 3, § 7 (Viv. I, 203b–204a); *Disp. met.*, disp. 54, s. 2, § 23 (Viv. 1025b): «...quia Deus comprehendit omnes actiones humanae imaginationis vel rationis, ergo comprehendit omnes fictiones formales (ut ita dicam) quae in his potentiis esse possunt; ergo etiam cognoscit fictiones obiectivas quae illis actibus mentis correspondent seu obiiuntur, atque ita cognoscit omnia entia rationis quae per operationes harum potentialium quovis modo insurgere possunt». («...потому что Бог постигает все действия человеческого воображения или разума, следовательно, он постигает все, так сказать, формальные измышления, которые могут быть в этих потенциях; следовательно, он также познает объективные измышления, которые соответствуют или являются объектами этих актов мысли, и таким образом он познает все сущие разума, которые могут возникнуть каким угодно образом через операции этих потенций».)

³³ VÁZQUEZ, *In lam*, disp. 118, с. 4, § 14, *ed. cit.*, II 82b: «Ceterum recentiores aliqui claudicantes in utramque partem, nec plane unam aut aliam sententiam sectantes, docent, concipi quidem a Deo ens rationis et obiective Deo praesens esse, sed a Deo non fieri, ne concedant absurdum, nempe intellectum divinum fingere aliquid sibi. Ideo vero dicunt, non fieri ens rationis

III. ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДЕЛЫ АВТОНОМНОЙ МЕТАФИЗИКИ

Франсиско Суарес, однако же, не перестал «хромать» на обе ноги именно в той мере, в какой он обходил огромные владения своей метафизики, а замечание Васкеса, сколь бы едким оно ни было, превосходно обозначает пределы предприятия *Doctor Eximius* [Выдающегося учителя]. Ибо именно «хромая на обе ноги», Суарес также попытается соединить вместе трудно примиримые позиции в экспликации онтологического статуса этого «возможного реального сущего» или *essentia realis* [реальной сущности] как отграниченной от сущего в акте, несмотря на все проблемы, что возникли из-за исключения из сферы метафизики сущего разума. Действительно, когда спрашивается, каково бытие познанных Богом сущностей до их творения, Суарес-теолог, кажется, готов одним ударом похитить у Суареса-метафизика его объект, поскольку он начинает с собственно теологического исповедания веры, утверждая, что сущность твари до ее творения или актуализации есть «абсолютное ничто» (*omnino nihil*), более того, Суарес уточняет, что эти сущности не имеют «никакого истинного реального бытия» (*nullum verum esse reale*) помимо их актуального творения, тем самым твердо настаивая на августиновском принципе, согласно которому все сущности произведены Богом³⁴. Итак, Суарес утверждает здесь, что сущ-

ab intellectu, quia non primarie ab ipso, sed ab intellectu creato formatur: ex quo sequitur, ut a Deo intelligatur, sed non fiat, quia iam factum est. Verum hi philosophi ludunt vocabulis, ne videantur concedere aliquid absurdum de Deo: quomodocumque vero loquantur, negare non possunt, divinum intellectum aliquid fingere, et concipere aliter, quam est». («Кроме того, некоторые современные [ученые], хромяющие на обе стороны и не придерживающиеся открыто ни одного, ни другого суждения, учат, что хотя сущее разума и схватывается Богом, и является присутствующим для Бога объективно, но однако не создается Богом, чтобы не допускать абсурдного, а именно, что божественный интеллект выдумывает себе что-то. Поэтому они и говорят, что сущее разума не создается интеллектом [Бога], потому что первично оно создается не им самим, но формируется сотворенным интеллектом, из чего следует, что оно понимается Богом, но не создается им, потому что оно уже создано. Однако эти философы играют словами, для того чтобы не казалось, что они допускают нечто абсурдное относительно Бога; но каким бы образом они ни говорили, они не смогут отрицать, что божественный интеллект измышляет нечто и схватывает [вещь] иначе, чем она есть».)

³⁴ SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 31, s. 2, § 1 (Viv. XXVI, 229a): «Principio statuendum est, essentiam creaturae seu creaturam de se et priusquam a Deo fiat, nullum habere in se verum esse reale, et in hoc sensu, praeciso esse existentiae, essentiam non esse rem aliquam, sed omnino esse nihil». («В начале должно установить, что сущность твари или тварь от себя и прежде, чем производится Богом, не имеет в себе никакого истинного реального бытия, и в этом смысле, при прецизии бытия существования, сущность не есть некая вещь, но есть всецело ничто»); *Disp. met.*, disp. 20, s. 1, § 30 (Viv. XXV, 753b).

ности сами по себе не обладают никаким типом бытия до их перехода к бытию существования. В свете подобного утверждения, произносимого в виду угрозы тут же упоминаемого им виклифианства, все рассмотрение «реального существа» как объекта метафизики, которому сам Суарес посвятил первые диспутации своего произведения, как кажется, предстает как некое уклонение в ересь. В продолжении этого же пассажа Суарес с яростью отвергает (как это делали до него скотисты) доктрину Генриха Гентского, утверждавшего, что «сущности вещей имели в самих себе некое бытие сущности, которое он характеризовал как реальное бытие, вечное и произведенное, которое присуще тварям независимо от Бога, и что это бытие предположено в них [т. е. сущностях] не только действительности Бога по их творению, но даже науке Бога, потому что в силу этого бытия они могут быть объектами божественной науки, которую теологи называют наукой простого понимания»³⁵. Суарес нападает затем и на доктрину самих скотистов, т. е. на тезис, согласно которому возможные вещи имеют от вечности простое познаваемое бытие, интеллигибельное или объективное, которое атрибутируется им посредством божественного познания³⁶.

³⁵ SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 31, s. 2, § 2 (Viv. XXVI, 229b): «...variis locis asseruerit essentias rerum ex se habere quoddam esse essentiae, quod vocat esse reale, aeternum et improductum, conveniens creaturis independenter a Deo, quodque in eis supponitur, non solum ante efficientiam, sed etiam ante scientiam Dei, ut ratione illius possint esse obiecta illius scientiae divinae, quam Theologi vocant simplicem intelligentiam». («...он в разных местах утверждал, что сущности вещей имеют из себя некое бытие сущности, которое он называет реальным бытием, а также вечным и произведенным, подобающим тварям независимо от Бога, и которое предполагается в них не только до действительности, но даже и до науки Бога, так, чтобы на основании этого [бытия] они могли быть объектами той божественной науки, которую теологи именуют простым пониманием»). О возможной интерпретации данного пассажа и вообще о роли «контрастного фона», которую исполняла онтология Генриха Гентского, см. в нашей работе: J. SCHMUTZ, «Les paradoxes métaphysiques d'Henri de Gand durant la seconde scolastique», *Medioevo* 24 (1998), p. 89–149.

³⁶ Ср., например, IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportata parisiensa* I, dist. 36, q. 2, § 12 (ed. Wadding, XI/1, 201b): «...omnia alia a Deo sint in Deo obiective et secundum esse intelligibile». («...все иные [сущие], чем Бог, суть в Боге объективно и согласно интеллигибельному бытию»); *Ord.* I, dist. 3, p. 1, q. 4, § 266 (Vat. III, 162); *Ord.* I, dist. 35, q. un., § 32 (Vat. VI, 258); *Ord.* I, dist. 36, q. un., § 47 (Vat. VI, 289); *Ord.* II, dist. 1, q. 2, § 93 (Vat. VII, 49): «Omne creabile prius erat possibile ex parte sui, sed ista possibilitas vel potentialitas non fundatur in aliquo esse simpliciter sed in esse cognito...» («Все сотворимое прежде было возможным из себя самого, но эта возможность или потенциальность основывается не на некоем простом бытии, а на познанном бытии...»), и т. д. Это скотистское учение о «произведении тварей» в *esse obiectivum* или в *esse intelligibile* стало темой многочисленных исследований: см., в частности, прекрасный труд O. BOULNOIS, «Être, luire et concevoir. Note sur la genèse et la structure de la conception scotiste de l'esse obiective», *Collectanea Franciscana* 60 (1990),

В то же время Суарес защищает здесь Тонкого Учителя и скотистов против их критиков из доминиканской школы, точно так же, как это делал и Васкес³⁷, но ценой интерпретации, решительно вводящей в сердцевину скотистской доктрины «ничто»: это познаваемое бытие, интеллигибельное или уменьшенное, никоим образом не может рассматриваться как реальное бытие, но должно быть понято лишь как простое отношение разума (*relatio rationis*), взятое из божественного интеллекта. Речь, следовательно, идет о ничто (*nihil*), которое будет чем-либо лишь в силу действенности божественной воли³⁸.

р. 117–135; а также особенно Th. KOBUSCH, *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, Leiden — New York — Köln, Brill, 1987, *ad indicem*; A. de MURALT, *L'Enjeu de la philosophie médiévale. Etudes thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden — New York — Köln, Brill, 1991, p. 90–127; O. BOULNOIS, *Être et représentation, op. cit.*, p. 88–105, 405–432; T. HOFFMANN, *Creatura intellecta. Die Ideen und Possibilen bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*, Münster, Aschendorff, 2002, особенно: SS. 145–148; D. PERLER, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2002, SS. 217–230; G. SONDAG, «Duns Scot et le créable», *Revue thomiste* 103/3 (2003), p. 435–449.

³⁷ SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 31, s. 2, § 1 (Viv. XXVI, 229a): «...et Thomistae graviter reprehendunt Scotum, quod asseruerit creaturas habere quoddam esse aeternum, quod est esse diminutum earum, scilicet esse obiectivum seu essentiae in esse cognito, ut videre licet in Caietano et in aliis recentioribus (...) qui existimant illud esse cognitum ex sententia Scoti esse aliquod esse reale distinctum ab esse Dei (...) immerito tamen id Scoto attribuant». («...и томисты сильно порицают Скота за то, что он-де утверждал, что твари имеют некое вечное бытие, которое является их уменьшенным бытием, то есть объективным бытием или [бытием] сущности в 'познанном бытии', как можно увидеть у Каэтана и у иных более современных [томистов] (...), которые считают, что это 'бытие познанным', согласно суждению Скота, является неким реальным бытием, отличным от бытия Бога, (...) однако они незаслуженно приписывают это Скоту».)

³⁸ SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 31, s. 2, § 2 (Viv. XXVI, 229b). В диспутации, посвященной творению, он решается даже предположить, будто скотистская доктрина об *esse cognitum* подвергает опасности творение *ex nihilo*, в той же степени, что и доктрина Виллифа: *Disp. met.*, disp. 20, s. 1, § 30 (Viv. XXV, 753b): «Scotus item, *In II, dist. 1, q. 2*, ait creationem esse productionem ex nihilo, id est, non de aliquo secundum esse existentiae, nec secundum esse essentiae, non tamen ex nihilo, id est, de nullo modo ente, nec simpliciter, nec secundum quid. Supponit vero res habere esse cognitum prius quam fiant. Veritas autem est, esse essentiae creaturae aut esse cognitum seu intelligibile, antequam creaturae fiant, nihil reale esse extra Deum...» («И Скот, в [Комментарии] на II кн., дист. 1, вопр. 2, говорит, что творение — это произведение из 'ничто', то есть: не 'из чего-то согласно бытию существования', — ни 'согласно бытию сущности', — однако не из 'ничто', то есть: из 'не-сущего никоим способом', — ни просто, ни согласно чему-то. Он полагает, стало быть, что вещи имеют познанное бытие, прежде чем они созданы. Истина же состоит в том, что бытие сущности твари, либо 'познанное' или 'понимаемое бытие', прежде чем твари созданы, не является чем-то реальным вне Бога...»)

После стольких утверждений в пользу *nihil omnino* [абсолютного ничто], характеризующего возможное, Франсиско Суарес оказывается в неудобном и деликатном положении уже как метафизик. Ибо не получает ли метафизик свой объект именно постольку, поскольку он отличен от ничто?³⁹ По большому счету, эти предостережения Суареса должны были бы расцениваться как чисто риторические, поскольку едва закончив эту вступительную секцию к *31 диспутации*, Суарес снова ставит себе задачу онтологически определить то, о чем он, однако, только что говорил как об абсолютном ничто... Отсюда понятно, что в дальнейшем главной заботой *Doctor Eximius* станет нахождение адекватного словаря терминов для определения этого «бытия» сущностей, которые могут существовать, но которые ему придется, тем не менее, отличить и от чистой выдумки, и от существующего сущего. Это сущее, взятое в его номинальном смысле, должно быть «способно к существованию»⁴⁰, и это позволяет нам определить его теперь через *aptitudo quaedam* [некую способность]. Более того, из-под пера Суареса выходит тут классическая скотистская формула⁴¹, о которой можно было бы даже сказать, что ее «впервые» можно обнаружить у Дунса

³⁹ Ср. SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 4, s. 1, § 18 (Viv. XXV, 120a): «...<E>ns dividitur a non ente, non per negationem aliam, sed per se, sicut e contrario non ens dividitur ab ente, non per aliam negationem vel affirmationem, sed per se ipsum. Itaque formalissime dividi a non ente nihil aliud est quam esse ens». («...Сущее отделяется от не-сущего не через какое-то иное отрицание, но через себя, точно так же, как и, наоборот, не-сущее отделяется от сущего не через какое-то иное отрицание или утверждение, но само через себя. Таким образом, отделяться от не-сущего в наиболее формальном [значении] — это не что иное, как быть сущим».)

⁴⁰ SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 2, s. 4, § 5 (Viv. XXV, 89a): «Si ens sumatur prout est significatum huius vocis <ens> in vi nominis sumptae, eius ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam, nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum». («Если сущее берется как означаемое слова [“сущее”], взятого поскольку оно есть имя, то его объективное содержание состоит в том, что оно есть имеющее реальную сущность, то есть не вымышленную и не химерическую, но истинную и способную к существованию реально»); *Ibid.*, disp. 2, s. 4, § 14 (Viv. XXV, 92a): «...non enim aliter concipimus essentiam aliquam, quae actu non existit, esse realem, nisi quia talis, ut ei non repugnet esse entitatem actualem, quod habet per actualem existentiam; quamvis ergo actu esse non sit de essentia creaturae, tamen ordo ad esse vel aptitudo essendi est de intrinseco et essentiali conceptu eius». («...и мы понимаем, что некая сущность, не существующая актуально, является реальной, только потому, что она такова, что ей не противоборствует бытие актуальной сущности, которое она имеет через актуальное существование; следовательно, хотя бытие в акте не принадлежит к сущности твари, однако упорядоченность к бытию или способность быть принадлежит к ее внутреннему и сущностному понятию».)

⁴¹ Ср. IOANNES DUNS SCOTUS, *In Perihermeneias* I, q. 8, § 9 (Wad. I, 554): «...quod aptum natum est existere». («...то, что по природе способно [или — готово] существовать».)

Скота⁴². На самом деле, весьма показательно, что Суарес предпочитает здесь говорить об *aptitudo ad esse* [способности к бытию] скорее, чем о *potentia ad esse* [возможности к бытию], поскольку скотистская традиция тонко различала между *aptitudo* и *potentia* как раз на основании того, что *aptitudo* обозначает «склонность (*inclinatio*) вещи к чему-либо» или «не-противоборство вещи» чему-то, но *secundum se* [согласно себе], тогда как *potentia*, согласно аристотелевскому учению о необходимом переходе ее в акт, всегда остается гипотетической, т. е. склонностью некой вещи в зависимости от актуализирующей ее мощи⁴³. В противоположность актуальному и химерическому, реальное сущее характеризуется через *aptitudo ad existendum* [способность к существованию], и это значит, что оно рассматривается далее в форме (*ratio*) возможного, как это уже объяснил Педро да Фонсека⁴⁴. Эта *aptitudo* должна описывать, таким образом, нечто не-существующее, быть характеристикой сущности независимо от ее актуализации, но, тем не менее, сущности, способной к существованию в эффекте, при этом она никоим образом не должна полагать *a parte rei* [в самой вещи] какой либо реальности вне божественной науки и мощи⁴⁵.

⁴² Согласно L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens, op. cit.*, p. XIX.

⁴³ Ср. А. ТРОМБЕТТА, *Tractatus formalitatum*, in: *Opus doctrine Scotice* (Venetiis, 1493, 2vb): «Differt autem aptitudo a potentia. Nam aptitudo est inclinatio alicuius secundum se ad aliquid, vel magis non repugnantia ad illud. Potentia autem est ordo ad actum sic, quod illud quod est sic potens possit attingere actum. Potest enim potentia esse sine aptitudine: ut possibile est gravi esse sursum, non tamen aptum est ibi esse, quia repugnat ei secundum se; et aptitudo esse sine potentia, ut caecus est aptus natus ad videndum, nihil enim dicitur privatum nisi cum est aptum natum habere habitum secundum Aristotelem in *postpraedicamentis*, cap. *de oppositione*, et *V metaphysice capitulo de privatione*. Non est autem possibile caecum videre, quia a privatione ad habitum non est naturalis regressus». («Но способность отличается от потенции. Ибо способность есть склонность чего-либо к чему-то согласно самому себе или, скорее, его не-противоборство этому. Потенция же есть такой порядок [по отношению] к акту, что то, что является таким могущим, [вообще] может достичь акта. Ибо потенция/возможность может быть и без способности: как, например, тяжелое может быть вверху, однако оно не способно быть там, потому что это противоборствует ему согласно себе; но и способность [может] быть без потенции, как, например, слепой по природе способен к видению, ибо ничто не называется лишенным, если оно по природе не способно иметь некое имя, согласно Аристотелю в отделе «*после категорий*», гл. «*о противоположности*», и в V кн. «*Метафизики*», гл. «*о лишенности*». Однако невозможно, чтобы слепой видел, потому что нет природного возврата от лишенности к имени.»)

⁴⁴ P. DA FONSECA, *Commentariorum in libros metaphysicorum Aristotelis Stagiritae, tomus secundus, continet hic tomus quinti libri explicationem*, lib. V, c. 28, q. 4, s. 2 (Frankfurt, 1599 [первое издание: Roma, 1589], vol. II, 975): «...Nam aptitudo ad existendum idem est, quod possibilitas rerum». («...Ибо способность к существованию есть то же самое, что и возможность вещей.»)

⁴⁵ Этот регистр термина *aptitudo* отмечает J.-Fr. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique, op. cit.*, p. 379: «именно отношение к существованию, понятое как *aptitudo*, опреде-

Использование этого нагруженного историей термина поднимает те же онтологические проблемы, которые он [т. е. Суарес] стремится с его помощью решить. Свидетельством этого является и то, что данная терминология *aptitudo* [способности] была, как правило, задействована в обсуждении двух других онтологически весьма спорных вопросов, а именно: во-первых, в вопросе об универсалиях и, во-вторых, в вопросе о дистинкции между божественными атрибутами. Начиная с переводов Боэция, синтагма *aptitudo quaedam* [некая способность] (в противоположность к *completivum substantiae* [восполняющему субстанции]) использовалась в комментариях к Порфирию и в целом служила для описания формы специфического бытия универсалий, которые не даны в акте, но и не суть простые умственные выдумки⁴⁶. Авторы XVII в. вполне это сознавали и часто без долгих объяснений отсылали своих читателей к диспутациям об универсалиях, где также обсуждалась эта неуловимая онтология. Вводя терминологию *aptitudo* в определение «возможного», Суарес в действитель-

ляет существенность сущего вообще». Аналогичным образом, L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens*, op. cit., SS. 236–240, 263–266, посвящает множество параграфов этому понятию *aptitudo*, но он, как мы вскоре увидим, совершает насилие над буквой суаресианства, назвав посвященную данной проблеме главу «Die aptitudo intrinseca» («Внутренняя способность»).

⁴⁶ Ср. PORPHYRIUS, *Isagoge*, translatio Boethii, III, 13: «...sed aptum esse ad navigandum non erat completivum substantiae nec eius pars, sed aptitudo quaedam eius est...» («...но быть способным к плаванию не было ни чем-то восполняющим субстанцию, ни ее частью, но является некоторой ее способностью...») Это понятие *aptitudo* или использование термина *aptitudinaliter* станет классическим местом в определении универсалий, — для обозначения сущего «в потенции», а не в акте. Ср., например, ALBERTUS MAGNUS, *Liber de praedicabilibus* (ed. BORGNET, 148a): «Et cum intellectus componit cum ea aptitudinem existendi in pluribus, tunc accipit eam ut universale logicum». («И когда интеллект складывает с ней [т. е. с природой] способность существования во многих, то он принимает ее [т. е. природу] как логическое универсальное»); PS.-THOMAS DE AQUINO, *De universalibus 'Universale'*, § 12: «Aliquo enim modo <universale, J.S.> est a re, scilicet potentialiter et aptitudinaliter: actualiter ab anima. aptitudo enim et potentia est in hoc quod dico homo, secundum hoc quod ipsum abstractum et comparatum particularibus concipiatur vel consideretur unum in ratione secundum iudicium anime in pluribus particularibus repertum; sed actualitas illius unitatis est ab anima. aptitudo enim est in ipso per naturam sue forme». («Ибо некоторым способом [универсальное — *добавление автора статьи*] есть от вещи, то есть потенциально и как способность, актуально же — от души. Ибо способность и потенция есть в том, что я говорю «человек» согласно тому, что само это абстрактное и сравненное с частными [индивидуумами] схватывается или рассматривается как одно в своем объективном содержании, находимое, согласно суждению души, во многих частных [индивидуумах]; но актуальность этого единства проистекает от души. А способность есть в нем самом через природу его формы».)

ности обнаруживает ту же самую промежуточную область: речь идет об описании некоего онтологического пространства, которое не соответствует ни существующему в акте, ни чистому бытию в мышлении, ставшему синонимом произвольного.

Но на чем тогда основывается эта *aptitudo* [способность]? Обозначает ли эта *aptitudo*, если использовать новую [т. е. современную Суаресу] схоластическую терминологию, внутреннюю деноминацию возможного объекта, как, видимо, полагал его современник Васкес, или же только внешнюю деноминацию — через отношение к атрибутам могущества или божественной науки, как это, соответственно, утверждали доминиканские интерпретаторы Фомы Аквинского⁴⁷, а также францисканские интерпретаторы Дунса Скота? Так, в противоположность тому, что внушают его первоначальные замечания в пользу принципа творения *ex nihilo*, на первый взгляд тут кажется, что Суарес скорее стремится пойти тем же путем, что и Габриэль Васкес, т. е. обосновать эту способность возможных к существованию в некотором пространстве, *независимом* от деноминаций, полученных из божественных атрибутов. В этом смысле показательна разница в трактовке божественной науки, данной им в «Метафизических Диспутациях» и в «De Deo uno». В последнем трактате Суарес действительно опять начинает «хромать» на обе ноги, так как он представляет там сразу два противоположных тезиса относительно божественной науки: во-первых, тезис о пред-содержании сущностей в Боге как в причине [и о познании их Богом в себе как в их причине] и, во-вторых, тезис о прямом познании сущностей в них самих, — и заключает при этом, что эти две позиции различаются

⁴⁷ Ср., например, D. BÁÑEZ, *In lam*, q. 10, a. 3, *ed. cit.*, 455: «...Res, antequam sint, dicuntur producibiles, non per potentiam realem quae sit in ipsis, sed per potentiam extrinsecam agentis». («...вещи до того, как они есть сами, называются производимыми, но не через реальную потенцию, которая была бы в них самих, а через внешнюю потенцию действующего»); F. ZUMEL, *De Deo eiusque operibus. Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 13, a. 5, q. 1 (Salamanca, 1585, 295a): «Creaturae quatenus dicuntur entia per attributionem ad Deum appellantur entia denominatione extrinseca, ab entitate divina. At vero quatenus dicuntur entia secundum proportionem et habent esse sunt entia a propriis entitatibus». («Твари, поскольку они именуются сущими посредством атрибуции к Богу, называются сущими внешней деноминацией от божественной существенности. А поскольку они называются сущими согласно некой пропорции и имеют бытие, они — сущие от собственных существенностей»); позднее также V. CONTENSON, *Theologia mentis et cordis* II, diss. 2, sp. 1, Lyon, 1687, tomus I, 68b: «Adde quod possibilitas creaturarum non est aliqua entitas extra Deum, sed est tantum denominatio extrinseca petita a divina omnipotentia». («Добавь сюда то, что возможность тварей — это не некая существенность вне Бога, но только лишь внешняя деноминация, получаемая от божественного всемогущества.»)

«...только лишь словами»⁴⁸. Суарес по-прежнему старается не утверждать — так, как уже осмелился его современник Васкес, — тотальную независимость возможных по отношению к могуществу, а также их предшествование по отношению к науке Бога; об этом свидетельствует в данном месте его категорический и ясный отказ от знаменитой гипотезы, защищаемой его соперником из Алькалы [т. е. Васкесом], а именно от принципа *etiamsi Deus non esset omnipotens esset sciens omnia* [даже если бы Бог не был всемогущ, он был бы всеведущ], который стал в то время отправной точкой для многих дебатов⁴⁹. Но *Doctor Eximius* уже

⁴⁸ Ср. SUÁREZ, *De Deo uno* III, с. 2, § 14 (Viv. I, 200a): «...et controversia quoad hoc inter hos auctores et Thomistas est de nomine». («...и что касается этого пункта, спор между этими авторами и томистами идет лишь об именах»). Эта новая хромота Суареса между двумя противоположными теологическими позициями объясняет, почему современные комментаторы могут столь по-разному оценивать доктрину Суареса относительно возможных сущих и вечных истин, ибо одни воспринимают ее как эссенциализм, в силу которого сущности и истины являются независимыми от Бога (см., в особенности: J. P. DOYLE, «Suárez on the Reality of the Possibles», *The Modern Schoolman* 45 (1967), p. 29–48, чей взгляд в равной степени разделяют J.-L. MARION, *La théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981, p. 51–57; J.-Fr. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, op. cit., p. 293–324; L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens*, op. cit., passim), в то время как другие, напротив, подчеркивают его верность томистской и августианианской позиции (см., в особенности, аргументацию J. HELLÍN, «Las verdades esenciales se fundan en Dios según Suárez», *Revista de filosofía* 22 (1963), p. 19–42, одного из лучших испанских знатоков творчества Суареса и Васкеса), как я уже попытался продемонстрировать в моей статье: J. SCHMUTZ, «Un Dieu indifférent. La crise de la science divine durant la scolastique moderne», in: *Le Contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIIIe siècle*, ed. Olivier Boulnois / Jacob Schmutz / Jean-Luc Solère, Paris, Vrin, 2002, p. 193–195. Помимо указанных разнообразных работ, онтологический статус возможного у Суареса также стал предметом исследования M. RAST, «Die Possibilienlehre des Franz Suarez», *Scholastik* 10 (1935), SS. 340–368; V. SANZ, *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*, Pamplona, 1989; D. O. GAMARRA, *Esencia y objeto*, Bern — Frankfurt, 1990, p. 134–153.

⁴⁹ Ср. VÁZQUEZ, *In lam*, disp. 60, с. 2, § 7, ed. cit., vol. I, 484a: «Etiamsi non intelligatur Deus omnipotens (...) non sequitur non esse omnia intelligentem». («даже если бы Бог не мыслился как всемогущий (...), отсюда не следует, что он не будет понимающим все [сущие]»); SUÁREZ, *De Deo uno* III, с. 1, § 11 (Viv. I, 199a): «...Dicimus veram esse illam causalem, quia Deus est omnipotens, ideo scit omnia possible; falsam vero alteram, quia scit omnia, potest efficere omnia in sensu praedicto. (...) Quocirca illa propositio hypothetica: *Si Deus non esset omnipotens, omnia nihilominus sciret*, gratis et sine probatione sumitur, unde eadem facilitate negatur, quia tunc Deus non haberet medium cognoscendi quod non habet». («Поэтому мы утверждаем, что следующая причинная пропозиция будет истинной: “так как Бог всемогущ, поэтому он знает все возможные”, но другая пропозиция будет ложной, а именно: “так как он знает все [сущие], то он может и создать их все”, в описанном выше смысле. (...) Потому эта гипотетическая пропозиция: “если бы Бог не был всемогущ, он, тем не ме-

высказался более отважно в своих «Метафизических Диспутациях»: поскольку он писал как метафизик, божественная мощь и мысль были в некотором роде «заключены в скобки», а большинство его аргументов вело к утверждению реальности этих возможных не-существующих вещей *независимо* от их отношения к божественным атрибутам. Сначала на возражение, полагающее, что сущность твари сама по себе, и поскольку она есть объект [науки] простого понимания Бога, не есть ничто из реального и, следовательно, не может быть чем-либо иным, кроме простого сущего разума⁵⁰, Суарес возвращает довод, т. е. утверждает, что «на это следует ответить, что возможная сущность твари, поскольку она является объектом божественной науки, не есть только лишь сущее, сфабрикованное интеллектом, но есть сущее как реально возможное и способное к реальному существованию, а потому она не относится к сущему разума, но может быть схвачена некоторым способом как реальное сущее. В действительности, мы объяснили выше, что сущность твари, которая еще не произведена, некоторым образом является реальной сущностью»⁵¹. Таким утверждением Суарес уже отделяет себя от всех тенденций скотистской школы, пытавшейся свести возможное бытие тварей, познанных Богом, к простому отношению разума, что противоречит его же собственным первоначальным утверждениям, приведенным выше. Но Суарес заходит еще дальше, и мы видим, что он заметно приближается к линии аргументации Васкеса, утверждая, что божественная наука не является конститутивной для реальной сущности, но предполагает ее, — в силу аристотелевской аксиомы, согласно которой в качестве объекта любой науки⁵², в том числе и божественной, всегда необходимо

нее, знал бы все”, берется [ими] даром и без доказательства, а потому и отрицается с той же легкостью, потому что тогда Бог не имел бы то средство познания, которого он и так не имеет»..) Более полный анализ позиции Васкеса представлен в нашей статье: J. SCHMUTZ, «Un Dieu indifférent...», *art. cit.*, p. 192–200, а также в работе: *La querelle des possibles, op. cit.*, vol. I, p. 179–215.

⁵⁰ SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 31, s. 2, § 6 (Viv. XXVI, 231a).

⁵¹ SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 31, s. 2, § 10 (Viv. XXVI, 232a): «...essentiam possibilem creaturae obiectivam divinae scientiae, non esse ens confictum ab intellectu, sed esse ens revera possibile et capax realis existentiae, ideoque non esse ens rationis sed sub ente reali aliquo modo comprehendendi. Iam enim supra declaravi essentiam creaturae, etiam non productam, esse aliquo modo essentiam realem». («...возможная сущность твари как объект божественной науки не есть сущее, вымышленное интеллектом, но есть поистине возможное и годное к реальному существованию сущее, а потому оно не является сущим разума, но некоторым образом охватывается реальным сущим. Ведь я уже объяснил выше, что сущность твари, даже не произведенная, некоторым образом есть реальная сущность».)

⁵² Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *Cat.* 5, 4b 8–11; *Cat.* 12, 14b 18–23: «Но истинная речь никоим образом не есть причина бытия вещи, однако вещь, по-видимому, есть некоторым образом при-

«что-либо». Также и на вопрос о первенстве между сущностями и интеллектом Суарес отвечает, что божественный интеллект может знать только те сущности, которые по их собственной природе познаваемы и творимы: «более того, следует сказать, что сущности тварей таковы, каковыми они являются, или, что они располагают такой связью сущностных предикатов не потому, что они соотносены с такими божественными понятиями или образцами, но скорее, что Бог познает каждую возможную вещь в такой сущности и такой природе потому, что именно она познаваема и делается, а не наоборот»⁵³. Итак, в силу этого утверждения божественное всеведение не является фундирующим [возможные сущие], но методически «заключается в скобки», а Суарес присоединяется здесь к тезису Вакеса, который утверждает, что вещи познаваемы потому, что возможны, а не, [наоборот], возможны потому, что познаваемы, ибо как всякая активная потенция предполагает объект, на который она воздействует, так же и интеллект предполагает некую «способность» (*aptitudo*) со стороны познаваемого. Интеллигибельность, таким образом, *следует* за существенностью вещи, весьма классически заключает Суарес⁵⁴.

Это «заклучение в скобки» Бога в определении возможных было впоследствии повторено Франсиско Суаресом и на уровне его анализа так называемых вечных истин⁵⁵. Во-первых, он соглашается с классическим тезисом, что

чина бытия речи истинной; ведь в зависимости от того, есть ли вещь, или нет, речь о ней считается истинной или ложной».

⁵³ SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 31, s. 6, § 17 (Viv. XXVI, 247b): «Rursus essentiae creaturarum non ideo tales sunt, aut talem habent connexionem praedicatorum essentialium, quia respiciunt tales rationes vel exemplaria divina, sed potius ideo Deus cognoscit unamquamque rem possibilem in tali essentia et natura, quia talis est cognoscibilis et factibilis, et non alias». («Опять же, сущности тварей таковы, или имеют такую взаимосвязь сущностных предикатов не потому, что они соотносятся именно с такими объективными содержаниями или божественными образцами, но, скорее, [наоборот], Бог потому и познает каждую возможную вещь в такой сущности и природе, что такая [сущность] познаваема и делается, а не иначе».)

⁵⁴ SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 8, s. 7, § 34 (Viv. XXV, 307a): «...intelligibilitas sequitur entitatem rei: tum etiam quia obiectum est natura prius potentia, et ratio illius; ergo supponitur in obiecto aptitudo aliqua, ratione cuius aptum sit terminare actum potentiae». («...интеллигибельность следует за существенностью вещи; так и потому, что объект есть по природе прежде потенции, и есть ее основание, следовательно, в объекте предполагается некая способность, на основании которой он способен ограничивать акт потенции».)

⁵⁵ Вопрос, также послуживший темой очень многих исследований. См., в частности: С. ABRANCHES, «As verdades eternas e os possiveis na metafísica de Suárez», *Revista portuguesa de filosofia* 4 (1948), p. 364–380; J. HELLÍN, «Las verdades esenciales se fundan en Dios según Suárez», *art. cit.*; J.-L. MARION, *La théologie blanche de Descartes*, *op. cit.*, p. 45–50; A. KAROFISKY, «Suárez's Influence on Descartes's Theory of Eternal Truths», *Medieval*

собственные предикаты, определяющие сущность, фундируют истину вечно истинных пропозиций⁵⁶. Эта истина же определяется как согласие субъекта и предиката, которые взаимно непротиворечивы. Во-вторых, для защиты достоверности таких истин, как *homo est animal* [«человек есть животное»], Суарес не устанавливает никакой «вечной сущности» разумного человека, субсистирующей в акте от вечности, поскольку он принимает августиновский принцип, согласно которому все сущности сами по себе, как сущности человека или животного, произведены Богом. Зато он утверждает, что логические связи, объединяющие такие предикаты вещи, сами по себе *беспричинны*. Вплоть до этого момента Суарес не говорит, однако, абсолютно ничего нового, так как мы видели ранее, что вся традиционная томистская школа защищала в точности те же самые послышки. Что выделяет суаресовскую позицию, так же, как и позицию Габриэля Васкеса, так это именно признание ими принципа, согласно которому даже в случае отсутствия божественного понимания вечные истины продолжали бы иметь место. Суарес отнюдь не ограничивается исключением лишь божественной действительности, но устраняет также и интеллигибельность [т. е. понятость сущности в божественном интеллекте], утверждая, что человек есть разумное животное не потому, что Бог представляет его таковым в своем *образе*, но он таков сам по себе в силу своей сущности⁵⁷. Итак, для Суареса недо-

Philosophy and Theology 10 (2001), p. 241–262; и особенно многочисленные труды NORMAN J. WELLS, в которых представлены полезные сравнения между Суаресом и его предшественниками-томистами, в особенности: N. J. WELLS, «Suárez on the Eternal Truths», *The Modern Schoolman* 58 (1981), p. 73–104, 159–174; Id., «Javelli and Suárez on the Eternal Truths», *The Modern Schoolman* 72 (1994), p. 13–35; Id., «Suárez and a Salamancan Thomist: A Tale of a Text», in: *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, ed. K. White, Washington DC, 1997, p. 201–225.

⁵⁶ SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 2, s. 4, § 14 (Viv. XXV, 92a): «...esse ens hoc modo convenit creaturae, etiamsi non existat, quomodo haec propositio: *Homo est ens*, dicitur esse aeternae veritatis; sed non convenit illi per se secundo, ut proprietas aliqua, quia non supponit aliquid prius a quo dimanet tanquam passio; nam potius ille est primus conceptus cuiusvis entis realis; ergo convenit ut praedicatum essentiale et de quidditate rei». («...бытие сущим подходит твари тем способом, — даже если она не существует, — каковым способом пропозиция “Человек есть сущее” называется вечной истиной; но оно не подходит ей вторым способом через себя, как некое свойство, потому что [сущее] не предполагает что-то более первое, от чего оно проистекало бы как терпение; ведь скорее это [бытие сущим] и есть первое понятие какого угодно реального сущего, а следовательно, оно подходит [твари] как сущностный предикат и принадлежит к чтойности вещи».)

⁵⁷ SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 1, s. 4, § 21 (Viv. XXV, 32b): «...homo verbi gratia, non ideo est animal rationale, quia Deus talem illum cognoscit, seu quia in exemplari divino talis repraesentatur, sed potius ideo talis cognoscitur, quia ex se postulat talem essentiam». («...например, чело-

статочно «ответить вместе с Фомой, что без существования эти высказывания не являются истинными сами по себе, но лишь в божественном интеллекте»⁵⁸. Таким образом, Бог может познавать эти истины только постольку, поскольку они соотносятся с сущностями, могущими истинно существовать. Точно так же в другом месте он [Суарес] скажет, что должно любить благие сущности, так как они благи сами по себе, демонстрируя таким образом, насколько велик его собственный «реализм», как моральный, так и логический⁵⁹. Гипотеза мысленного исчезновения Бога означает, стало быть, исключение Бога не только как действующей причины, но также и как первой истины.

Но в силу чего могут тогда устанавливаться эти логические связи? Что остается в качестве критерия для определения некоей возможной сущности, которая не может просто быть ни объектом божественной мысли или какого-либо интеллекта, ни каким-то само-субсистирующим сущим? Франсиско Суарес, кажется, был нечувствителен к поэтичности решения Франциска де Майрониса, который ответил на этот вопрос о месте сущностей просто громким словом ... *nusquam* [нигде]⁶⁰. Такое решение не может удовлетворить ни Суареса-метафизика, ни Суареса-теолога, ведь в обоих этих качествах он действительно намерен определить то, что можно теперь назвать *онтологическим местом* этих реальных сущностей. Так, мы видели, что Суарес стремится дистанцироваться

век не потому есть разумное животное, что Бог познает его таким, или потому что он представляется таким в божественном образце, но скорее он познается таким потому, что из себя требует именно такой сущности».)

⁵⁸ SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 31, s. 12, § 40 (Viv. XXVI, 294a): «Nec satis est, si quis respondeat cum D. Thoma (...) destructa creaturarum existentia, has enuntiationes esse veras non in se, sed in intellectu divino». («И недостаточно будет ответить вместе со Св. Фомой (...), что при разрушении существования тварей эти высказывания будут истинными не в себе, но в божественном интеллекте»), — пассаж, справедливо подчеркнутый J.-L. MARION, *La théologie blanche de Descartes, op. cit.*, p. 44.

⁵⁹ SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 31, s. 12, § 40 (Viv. XXVI, 295a): «...neque illae enuntiationes sunt verae quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur quia verae sunt». («...но и эти высказывания истинны не потому, что они познаются Богом, но скорее потому они и познаются им, что они истинны».)

⁶⁰ FRANCISCUS MAYRONIS, *Quodl.*, q. 8, a. 14 (Venetiis, 1520, 243I): «...cum quaeritur, ubi sunt illae quidditates, cum ponuntur in esse essentiae, videtur quod nusquam...» («...когда спрашивается, где есть эти чтойности, то поскольку они полагаются в бытии сущности, то видится, что нигде...») Источник вдохновения Франциска здесь чисто платонический: сущности не суть «нигде» и «ни в каком месте», точно так же, как и идеи Платона. Ср. *In I Sent.*, dist. 47, q. 3, a. 2 (Venetiis, 1520, 134rbE): «...quia ponit ideam et universale idem, sed universale nusquam est, sed abstrahit ab omni loco». («...так как он полагает идею и универсальное одним и тем же, но универсальное не присутствует нигде, а абстрагируется от всякого места».)

от эссенциалистского тезиса, восходящего к Генриху Гентскому, к которому так близок остается и Франциск де Майронис, согласно которому «где-то» — или же скорее «нигде» — имелось бы что-то вроде царства возможных сущностей. Однако же, он пытается фундировать эти сущности *a parte rei* [в вещи], а не *a parte Dei* [в Боге]: переформулируя в собственной манере общее определение *essentia* [сущности], Суарес действительно утверждает, что сущность вещи есть «внутренний принцип всех действий и свойств, которые присущи вещи», что соотносится с ее «природой»⁶¹. Таким образом, следует рассматривать этот *ordo ad esse* [порядок к бытию] или эту *aptitudo essendi* [способность бытия] как что-то «интимное» и «внутреннее» в понятии сущности твари⁶². Так, для более точного определения этой *aptitudo* [способности], которую он отделяет от божественной науки, Суарес, как мы увидим, обращается к наиболее простому *логическому* аргументу, как до него уже сделали Иоанн Дунс Скот и Габриэль Васкес: если понимать определение реальной сущности как той, что *ex se* [из себя] способна реально существовать, то эта внутренняя способность — или объективная потенция (*potentia obiectiva*), если использовать скотистский терминологический словарь, употребляемый Суаресом в других местах, — не может быть *ex parte illarum nisi non repugnantia quaedam* [с их стороны ничем, кроме некоторого не-противоборства бытию], так как все остальное должно быть включено во внешнюю причинность⁶³. Некая сущность

⁶¹ SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 2, s. 4, § 6 (Viv. XXV, 89b): «...dicimus, essentiam rei esse id, quod est primum et radicale, ac intimum principium omnium actionum ac proprietatum, quae rei conveniunt, et sub hac ratione dicitur natura uniuscuiusque rei...» («...мы говорим, что сущность вещи есть то, что является первым и коренным, а также внутреннейшим принципом всех действий и свойств, подобающих вещи, и в этом объективном содержании она называется природой каждой вещи...»)

⁶² SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 2, s. 4, § 14 (Viv. XXV, 92a): «...quamvis ergo actu esse non sit de essentia creaturae, tamen ordo ad esse, vel aptitudo essendi est de intrinseco et essentiali conceptu eius; atque hoc modo ens praedicatum est essentiale». («...следовательно, хотя бытие в акте не принадлежит к сущности твари, однако упорядоченность к бытию или способность быть принадлежит к ее внутреннему и сущностному понятию, и этим способом сущее — это сущностный предикат».)

⁶³ Ср. SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 6, s. 4, § 9 (Viv. XXV, 220a): «...aptitudo obiectiva rerum possibilem ad existendum non est ex parte illarum, nisi non repugnantia quaedam, et ex parte causae denotat potentiam ad illas producendas». («...объективная способность возможных вещей к существованию с их собственной стороны есть лишь некоторое не-противоборство, а со стороны причины обозначает потенцию [причины] к их произведению»; см. также определение *aptitudo*, данное Фонсекой: FONSECA, *In V Met.*, c. 28, q. 4, s. 2, *ed. cit.*, vol. II, 975: «...quod aptitudo, quam res ex se ipsis habent, ut existant, nihil esset aliud, quam negatio repugnantiae ad existendum. Altero, quod illae etiam aptitudines, quae in rebus manerent ad

есть *realis* [реальная], возможная или способная к существованию, если она не является противоречивой: «мы называем реальной ту сущность, которая не включает в самой себе никакого противоборства и которая не просто сфабрикована интеллектом»⁶⁴. Эта логическая потенция (*potentia logica*) не позволяет фундировать в ней какое-либо «сущее», и Суарес, следовательно, имплицитно принимает здесь, что философский принцип логической возможности в общем является совместимым с теологическим принципом *creatio ex nihilo* [творения из ничего]. Этот логический критерий кажется минимальным, но он позволяет Суаресу различить возможное сущее сразу и от ничто — как *non nihil* [не-ничто], — и от химер, которые не обладают ничем, кроме ментального существования, однако не обладают никакой способностью к существованию вне собственных причин, — и, таким образом, «дать обоснование» (*reddere rationem*), почему одна вещь возможна, а другая невозможна⁶⁵. *Possibile logicum* [логическое возможное] — это только лишь первый логически необходимый фундамент физической способности к существованию, которая со своей стороны основывается *исключительно* на производящей мощи Бога. Итак, о «возможном бытии» (*esse possibile*) можно говорить только в случае его корреляции с внешней мощью, и здесь Суарес, как кажется, остается к тезису томизма гораздо ближе, чем он сам желал бы признать.

Именно в этом месте в полной мере чувствуется конфликт, противопоставляющий Суареса-теолога Суаресу-метафизику: даже в «Метафизических

proprias actiones, si ab eis divina virtute propriae qualitates activae auferrentur, nihil aliud sint, quam negationes repugnantiae ad eiusmodi actiones. Utrumque enim parum habet verisimilitudinis potiusque dicendum videtur, has omnes aptitudines esse modos essendi potentiales, priorem quidem ad existendum, posteriores vero ad agendum. («...что способность к существованию, которую вещи имеют сами из себя, будет не чем иным, как отрицанием противоборства к существованию. Во-вторых, что также и те способности, которые остались бы в вещах к их собственным действиям, если бы божественной силой у них были отняты их собственные активные качества, суть не что иное, как отрицания противоборства к таким действиям. Ведь и то, и другое является маловероятным, и скорее, как кажется, следует сказать, что все эти способности суть потенциальные способы бытия: первый — потенциальный к существованию, а остальные — к действию».)

⁶⁴ SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 2, s. 4, § 7 (Viv. XXV, 89b): «...dicimus essentiam realem esse, quae in sese nullam involvit repugnantiam, neque est mere conficta per intellectum». («...мы утверждаем, что реальной будет та сущность, которая не включает в себе никакого противоборства, а также не является полностью выдуманной интеллектом»); *De Deo uno* III, c. 9, § 14 (Viv. I, 227b): «Dicitur autem habere rationem entis, quidquid non implicat contradictionem». («Все то, что не включает противоречия, как мы утверждаем, имеет объективное содержание сущего».)

⁶⁵ Ср.: SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 31, s. 12, § 40 (Viv. XXVI, 295a).

Диспутациях» Суарес в конечном счете вновь приходит к аргументу о внешней причиненности, чтобы оградить себя от всякого риска фундировать возможные сущности в некой внутренней деноминации. Возможное не может *двигать* божественный интеллект, а следовательно, оно в равной мере не может образовывать некое само-субсистирующее «царство» как объект метафизики: в конечном итоге, возможное редуцируется к *творимому*, определяемому через внешнюю причину. *Aptitudo* [Способность] Суареса, требовавшая некой онтологической характеристики, в итоге не получает ничего иного, кроме внутреннего чисто логического фундамента и внешнего теологического фундамента, т. е. фундамента сотворимости Богом, *per potentiam extrinsecam creatoris*⁶⁶ [через внешнюю потенцию Творца].

IV. НЕГАТИВНАЯ ОНТОЛОГИЯ

Как объяснить подобную *claudicatio* [хромоту] между логикой и теологией здесь, где ожидается решение о судьбе автономной метафизики? Скорее всего, большим опасением Суареса увидеть превращение этой *aptitudo* [способности] во что-то *большее*, чем простое не-противоречие терминов. Разрушается ли, в конце концов, метафизика в этой несуществующей области между логикой и теологией? Некоторые критики Суареса не преминули утверждать это. Но иезуит [т. е. Суарес] сознает, что логические и теологические принципы, которые он таким образом пытается уважить, не позволяют еще сформулировать некую «теорию» в собственном смысле слова, т. е. так, как это сделали томисты и скотисты, перед лицом которых он сам пытается проложить свой собственный путь. Не состояла ли недостаточность позиции Габриэля Васкеса в точности в этой неспособности дать некую онтологическую характеристику возможного сущего, т. е. охарактеризовать его иначе, чем просто посредством ссылки на логический принцип *possibile logicum* [логического возможного]? Вот почему теперь нужно проанализировать некий последний аргументативный регистр, который является буквально доминирующим в суаресовой метафизике, и кото-

⁶⁶ SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 31, s. 2, § 2 (Viv. XXVI, 229b): «...dicuntur autem habere <scil. reales essentias, J.S.> non actu, sed potestate, non per potentiam intrinsecam, sed extrinsecam creatoris»; *Ibid.*: «Noc vero esse essentiae (...) ex parte creaturae dicit quamdam aptitudinem, seu potius non repugnantiam, ut in tali esse a Deo producatur». («...говорят, что [твари] имеют их [т. е. реальные сущности — *добавление автора статьи*] не актуально, но в возможности, и не через внутреннюю потенцию, а через внешнюю [потенцию] Творца»; *там же*: «Это же бытие сущности (...) со стороны самой твари обозначает некоторую способность, или скорее не-противоборство к тому, чтобы быть произведенной Богом в таком

рый в особенности позволяет ему из чисто логического определения возможного и из теологического принципа *creatio ex nihilo* [творения из ничего] извлечь настоящую онтологическую теорию возможных сущих: речь идет о регистре *негативности*⁶⁷. Общая черта этих двух принципов, характеризующих статус возможных перед их сотворением, на самом деле, состоит, согласно Суаресу, в их подчеркнутой негативности: с одной стороны, логическая возможность есть некая *non-repugnantia* [не-противоборство], с другой же стороны, возможные суть *nihil* [ничто] до их творения. Следовательно, Суарес будет утверждать, что эта *aptitudo* [способность], характеризующая возможные, негативна, и что их *potentia obiectiva* [объективная потенция] поэтому равным образом негативна: положенное перед интеллектом [как объект], возможное в его способности к бытию до его творения еще не есть актуально и не обладает никакой формой позитивного бытия (*nihil rei*)⁶⁸. Так, в пассаже, действительно центральном для

бытии»).) В данном вопросе он, как кажется, на самом деле не выходит за пределы позиции, которая уже имела у Сонцина, ср.: SONCINAS, *In IX Met.*, q. 3, *ed. cit.*, t2va: «...Cum dico rosam esse possibilem vel potentialem, sit denominatio rosae ab aliqua potentia. Et ideo potest accipi dupliciter hoc quod dicitur potentiale. Uno modo accipitur pro ipsa potentialitate a qua denominatur, alio modo accipitur pro re et natura quae denominatur potentialis. (...) Dico quod rosa potentialis vel id quod denominatur potentiale nihil habet in se reale a quo denominetur potentialis, sed ista denominatio est tantum ab extrinseco scilicet a potentia agentis». («...Когда я говорю, что роза возможна или потенциальна, это будет деноминацией розы от некоей потенции. И потому то, что называется потенциальным, может браться двояким способом. Одним способом потенциальное берется как сама та потенциальность, от которой оно и деноминируется, а другим способом — как та вещь и природа, которая деноминируется потенциальной. (...) И говорю, что потенциальная роза, либо то, что деноминируется потенциальным, не имеет в себе ничего реального, от чего она деноминировалась бы потенциальной, но эта деноминация есть только 'от внешнего', то есть от потенции действующего».)

⁶⁷ Пункт, подчеркиваемый также V. SANZ, *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez, op. cit.*, p. 417: «...предельная экспликация реальной сущности возможна только на пути отрицания».

⁶⁸ SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 31, s. 3, § 3 (Viv. XXVI, 233b): «...in essentia possibili priusquam fiat, nihil rei esse (proprie loquendo de re positiva et actuali); ergo non potest in ea esse potentia realis positiva». («...в возможной сущности, прежде чем она создана, нет ничего реального (говоря собственным образом о позитивной и актуальной вещи); следовательно, в ней не может быть реальной позитивной потенции»); или еще более очевидно в *Disp. met.*, disp. 32, s. 3, § 6 (Viv. XXVI, 234b): «...quia ens in potentia obiectiva (...) est simpliciter nihil, seu non ens actu». («...так как сущее в объективной потенции (...) — это просто ничто или актуально не-сущее».) Эта «негативная» позиция будет впоследствии поддержана многочисленными метафизиками-*suaristas* (суаресианцами). Так, например, в итальянском контексте см. весьма полное изложение регулярного клирика R. AVERSA, *Philosophia*

его метафизики, Суарес объясняет, что *essentia realis* [реальная сущность] вещи может быть разъяснена как через отрицание, так и через утверждение⁶⁹. Через

metaphysicam physicamque complectens, q. 8, s. 2, Roma, 1625, vol. I, 206a: «Si vero possibilitas sumatur pro non repugnantia, ut sic mirum non est, si non sit, nec dependet a Deo, cum non sit aliquid positivum». («Если же возможность берется как не-противоборство, то таким образом вовсе не удивительно, если она ни есть, ни зависит от Бога, так как она [вообще] не является чем-то позитивным».)

⁶⁹ SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 2, s. 4, § 7 (Viv. XXV, 89b): «Quid autem sit essentiam esse realem, possumus aut per negationem, aut per affirmationem exponere. Priori modo dicimus essentiam realem esse, quae in sese nullam involvit repugnantiam, neque est mere conficta per intellectum. Posteriori autem modo explicari potest, vel a posteriori, per hoc quod sit principium vel radix realium operationum, vel effectuum, sive sit in genere causae efficientis, sive formalis, sive materialis; sic enim nulla est essentia realis quae non possit habere aliquem effectum vel proprietatem realem. A priori vero potest explicari per causam extrinsecam (quamvis hoc non simpliciter de essentia, sed de essentia creata verum habeat), et sic dicimus essentiam esse realem, quae a Deo realiter produci potest, et constitui in esse entis actualis. Per intrinsecam autem causam non potest proprie haec ratio essentiae explicari, quia ipsa est prima causa vel ratio intrinseca entis, et simplicissima, ut hoc communissimo conceptu essentiae concipitur; unde solum dicere possumus, essentiam realem, eam esse quae ex se apta est esse, seu realiter existere. His ergo modis, potest a nobis communis ratio entis declarari». («А что означает для сущности быть реальной, мы можем изложить либо посредством отрицания, либо посредством утверждения. Первым способом мы говорим, что реальной будет та сущность, которая в самой себе не заключает никакого противоборства, а также не является полностью выдуманной интеллектом. Вторым способом это может быть разъяснено или апостериори, а именно посредством того, что она есть принцип или корень реальных операций или эффектов, будь то как действующая причина, или формальная, или материальная, — ибо таким образом не будет реальной ни одна сущность, которая не может иметь некий реальный эффект или свойство. Априори же это может быть разъяснено через внешнюю причину (хотя это и не будет истинным просто относительно сущности, но лишь о сотворенной сущности), и таким образом мы говорим, что та сущность будет реальной, которая может быть реально произведена Богом и может быть конституирована в бытии актуальным сущим. Через внутреннюю же причину это объективное содержание сущности собственно разъяснено быть не может, потому что сама [эта сущность] и есть первая причина или внутреннее объективное содержание сущего, и оно является наимпростейшим, поскольку схватывается именно в этом наиболее общем понятии сущности; поэтому мы можем только сказать, что реальная сущность — это та, которая из себя способна быть или реально существовать. Следовательно, такими вот способами и может быть объяснено нами общее объективное содержание сущего»; *Ibid.*, disp. 30, s. 17, § 10 (Viv. XXV, 209a), пункт, также описанный в: L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens*, op. cit., SS. 263–264; J.-L. MARION, *La théologie blanche de Descartes*, op. cit., p. 51, 55, заходит слишком далеко, подчеркивая сходство между Генрихом Гентским и Суаресом и приписывая последнему тезис, против которого тот всегда яростно протестовал, а именно защиту «позитивной логической возможности».

отрицание — реальная сущность есть то, что не содержит в себе противоречия. Сто пятьдесят лет спустя молодой немецкий студент [т. е. Кант] сделает в своем первом руководстве по метафизике примечание в тех же самых терминах: логическая возможность чисто негативна, она есть не что иное, как негативность отсутствия противоречия⁷⁰. Через утверждение, наоборот, можно анализировать ее [т. е. реальную сущность] как *a posteriori*, т. е. в качестве принципа операций или реальных эффектов вещи, как некий вид причины, какой именно, нас здесь не интересует, — так и *a priori*, поскольку она может быть определена через некую внешнюю причину, и в этом случае реальная сущность есть та, которую Бог может реально произвести и конституировать в актуальном бытии. Но невозможно эксплицировать эту сущность, назвав [ее] «внутреннюю причину», поясняет Суарес, так как она сама и есть первая причина или внутреннее объективное содержание (*ratio*) сущего.

Зачем таким образом настаивать на негативности? Ясно, что по теологическим мотивам, с целью избежать ситуации, в которой имелось бы нечто позитивное, предшествующее творящей божественной мощи. Именно это в течение длительного времени мотивировало категорический отказ некоторых ортодоксальных томистов выказать хоть какое-либо доверие скотистскому понятию «объективной потенции» (*potentia obiectiva*), так как это привело бы к предположению, что есть нечто большее, нежели простое не-противоречие терминов, что было бы противопоставлено божественному всемогуществу, а отсюда — к имплицитному предположению, что критерий возможности должен был бы состоять в некой «реальной потенции» со стороны вещи⁷¹.

⁷⁰ Ср.: KANT, *Reflexionen zur Metaphysik Baumgartens*, § 4570, in: *Reflexionen zur kritischen Philosophie, aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*, hrsg. v. Benno Erdmann, Leipzig, 1882–1884; neu herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Norbert Hinske, Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog, 1992.

⁷¹ Для Фомы Аквинского не могло существовать никакой формы «объективной возможности» со стороны твари до ее сотворения, помимо простого критерия простого логического не-противоречия, при этом *реальная* возможность мира заключалась только лишь в могуществе (потенции) творца (ср. THOMAS DE AQUINO, *ST* Ia, q. 9, a. 2, resp., Leon. IV, 91a–b: «Omnes enim creaturae, antequam essent, non erant possibles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit aeternum: sed per solam potentiam divinam, inquantum Deus poterat eas in esse producere (...). Sicut igitur in potentia Creatoris fuit ut res essent, antequam essent in seipsis, ita in potentia Creatoris est, postquam sunt in seipsis, ut non sint». («Ибо все твари, прежде чем они стали быть [актуально], уже были возможны, но не через некую сотворенную потенцию, так как ничто сотворенное не является вечным, а только через божественную потенцию: постольку, поскольку Бог мог произвести их в бытие (...) Следовательно, как в потенции Творца заключалось то, чтобы вещи

Хотя Суарес, как мы видели, и не колеблется использовать это понятие, но он пытается обезопасить себя против выведения из него позитивности, которую, как кажется, внушает сам термин, и он эксплицитно противостоит той идее, что понятие объективной потенции могло бы обозначать «нечто позитивное» в вещи⁷². Отрицание же, не полагающее ничего в сущем, позволяет метафизи-

были бы уже прежде, чем они были сами в себе, точно так же в потенции Творца заключается и то, чтобы их не было, после того как они суть сами в себе»)), и именно это стало причиной, по которой понятие *potentia obiectiva* систематически подвергалось нападкам со стороны томистов, например, в SONCINAS, *In IX Met.*, q. 2, ed. cit., t2ra: «Teneo quod non est danda potentia aliqua realis quae dicatur potentia obiectiva distincta contra activam et passivam. Et pro noticia huius conclusionis praemitto primo quod aliud est dictum *Hoc est possibile obiectivum* et *Hoc est in potentia obiectiva*, quia in primo sensu signatur quod hoc producibile est obiectum quod potest accipere esse per aliquam potentiam activam. In secundo autem signatur quod in eo est aliqua potentia realis a qua denominatur possibile, quod probatum est esse falsum». («...Я утверждаю, что не должно допускать некую реальную потенцию, называемую объективной потенцией, которая была бы дистинктной по отношению к активной и пассивной [потенции]. И для понимания этого заключения, во-первых, я предпосылаю, что когда говорится “*Это — объективно возможное*”, и когда говорится “*Это есть в объективной потенции*”, высказывается разное, потому что сказанное в первом смысле обозначает, что это производимое является объектом, который может получить бытие посредством некой активной потенции. Во втором же смысле сказанное означает, что в нем есть некая реальная потенция, от которой оно деноминируется возможным, что, как мы доказали, ложно.») Отрицание этого понятия томистами хорошо объяснено у R. AVERSA, *Philosophia metaphysicam physicamque complectens*, q. 8, s. 2, ed. cit., vol. I, 205a: «Controversiam esse inter Scotistas et Thomistas, num antequam res existat, detur potentia quae vocatur obiectiva, per quam res constituatur potens existere. Et ipsi quidem, Thomistae, qui existentiam ab essentia distinguunt et essentiae quatenus condistinctae ab existentia tribuunt propriam entitatem essentiae, omnino negant, et acriter oppugnant contra Scotistas huiusmodi potentiam obiectivam, eo praecipue fundamento, quia nolunt ante productionem rerum aliquam rationem positivam praecedere». («Между скотистами и томистами существует спор о том, имеется ли, — еще до того, как вещь существует, — потенция, называемая объективной, посредством которой вещь конституируется как могущая существовать. И сами они, то есть те томисты, которые отличают существование от сущности и атрибутируют сущности, поскольку она отлична от существования, некую собственную существенность сущности, полностью отрицают эту объективную потенцию и яростно нападают из-за нее на скотистов, преимущественно на том основании, что они не желают [допускать] до всякого произведения вещей некое предшествующее позитивное объективное содержание.»)

⁷² Ср. SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 31, s. 3, § 2 (Viv. XXVI, 233a): «...et secundum illum existimatur esse aliquid reale positivum ex parte entis quod in potentia esse dicitur. Sed neque Scotus dixit hoc ultimum, neque ullam in se verisimilitudinem habet. Scotus enim nunquam intellexit potentiam pure obiectivam esse aliquid reale positivum distinctum a causa producente et praesuppositum ad actionem eius ex parte rei possibilis». («...и полагают, что, согласно ему

ку, как и теологу, говорить о возможных до их сотворения. Относительно этого предмета существовал некоторый еще средневековый консенсус: никакое отрицание не есть по его собственной природе нечто позитивное, *formaliter positivum* [формально позитивное], что могло бы составлять часть чего-либо сотворенного. Отрицание всегда рассматривается как вторичное, оно приписывается какой-либо вещи только в силу некоей позитивности и не имеет собственной онтологической ценности⁷³, или, как уточняет Суарес, *non dicit aliquid rei*⁷⁴ [не означает ничего реального]. Тем самым, отрицание кажется онтологически «безобидным». Но его использование не обходится без двусмысленностей, так как отрицание классически включалось в класс сущих разума⁷⁵. Кроме того, не впадает ли Суарес в то, чего он так тщательно пытался избежать, а именно: в фундирование *essentia realis* в простом сущем разума, наделенном критериями чисто ментального существования?

Чтобы избежать подобного следствия, Суарес полагается на некое разделение, введенное его современниками в классическую томистскую концепцию сущего разума⁷⁶, и стремится продемонстрировать, что точно так же, как некое сущее разума или дистинкция разума могут иметь некое *fundamentum in re* [фундамент в вещи], так и само отрицание может рассматриваться как *реальное* без полагания чего бы то ни было, что было бы актуально субсистирующим в сущем. Все громадное здание суаресовой метафизики покоится на очень тонком понятии *negatio realis* [реального отрицания], а именно, на понятии отрицания, которое обладает двойной характеристикой: не полагать

[т. е. Скоту], она есть нечто реальное и позитивное со стороны самого сущего, о котором говорится, что оно есть в потенции. Но ни Скот не утверждал этого последнего, ни само это [мнение] не имеет в себе никакого правдоподобия. Ибо Скот никогда не понимал чисто объективную потенцию как нечто реальное и позитивное, дистинктное от производящей причины и предположенное ее действию со стороны возможной вещи».)

⁷³ THOMAS DE AQUINO, *ST Ia*, q. 17, a. 4 (Leon. IV, 223a): «...Sciendum est quod negatio neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquid subiectum». («...Должно знать, что отрицание ничто не полагает и не ограничивает для себя никакого субъекта».)

⁷⁴ SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 54, s. 3, § 3 (Viv. XXVI, 1026b): «...negatio ex se non dicit aliquid rei, cum illud simpliciter removeat». («...отрицание не означает из себя ничего в вещи, так как оно его [т. е. нечто реальное] просто устраняет».)

⁷⁵ Это как раз-таки и было причиной, по которой доминиканец Диего Мас настаивал на полномправном включении отрицаний и лишенностей в метафизику: MAS, *Metaphysica I*, с. 8, Valencia, 1587, 56: «Sed negationes et privationes, praesertim Thomistarum, sunt entia rationis. Ergo obiectum primae philosophiae continebit etiam entia rationis». («Но отрицания и лишенности, в особенности у томистов, суть сущие разума. Следовательно, объект первой философии будет содержать в себе также и сущие разума».)

⁷⁶ Ср., например, текст А. Рубио, процитированный в сноске 25 выше.

вообще ничего в сущем, не будучи при этом чем-то зависимым только от мысли. Происхождение такой реалистической интерпретации *negatio* [отрицания], как кажется, может быть прослежено в средневековом формализме в целом и, опять же, в скотистской традиции в особенности⁷⁷. Иоанн Дунс Скот использовал аргументацию, основанную на формальной не-идентичности, с тем чтобы определить дистинкцию между возможными сущностями, например, между сущностью человека и сущностью осла, — аргумент, который мы находим как у Фонсеки, так и у Суареса: человек есть человек, поскольку он есть не-осел, а камень есть камень, поскольку он есть не-дерево. Итак, такие отрицания обладают характеристикой именно *реальных* сущих, а не суть лишь «эффект занятия интеллекта»⁷⁸. Согласно Франсиско Суаресу, именно это делает их в высшей

⁷⁷ Этот способ аргументации был блестяще описан В. Хюбнером в работе: W. HÜBENER, «Die Logik der Negation als ontologisches Erkenntnismittel», in: *Positionen der Negativität*, hrsg. v. H. Weinrich, München, 1975, SS. 105–140; воспр. в: Id., *Zum Geist der Prämoderne*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1985, там, в особенности: SS. 68–69.

⁷⁸ IOANNES DUNS SCOTUS, *Rep.* I, dist. 23, q. un., § 7 (Wad. XI/1, 125a): «...negatio est negative ens ex natura rei. Sicut enim homo est homo ex natura rei, sic non est asinus; et sic sunt negationes entis ex natura rei et non per negotiationem intellectus». («...отрицание есть отрицательно сущее из природы вещи. Ибо так же, как человек есть человек из природы вещи, точно так же он не есть осел; и, таким образом, отрицания сущего суть из природы вещи, а не через деятельность интеллекта»); FONSECA, *In V Met.*, c. 5, q. 1, s. 4, Köln, 1615, vol. II, 323: «Haec enim pura negatio quod homo non sit lapis, ea sola ratione dicitur existere sine operatione intellectus, quia nullus existit homo qui sit lapis, et ita in coeteris». («Ведь говорят, что это чистое отрицание, то есть что человек не есть камень, только на том основании существует без операции интеллекта, что не существует ни одного человека, который был бы камнем, и так же и в остальных [вещах]»); или также у Суареса, в его анализе трансценденталии *aliquid*: SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 3, s. 1, § 13 (Viv. XXV, 110b): «...quia in negatione, quam dicit *aliquid*, includitur, ut sit divisum a quolibet alio». («...потому что в том отрицании, которое означает *нечто*, заключается, что оно отделено от чего угодно иного».) Также именно в этом смысле Бог может познавать такие реальные отрицания, поскольку они не влекут за собой никакого вымысла со стороны его интеллекта, как объясняет А. NÚÑEZ DELGADILLO, *In lam*, q. 14, a. 7, § 4 (BNE Ms. 20195, 151r): «...Negatio dupliciter cognoscitur. Primo ad modum entis, nam intelligitur quasi ens, et cognosci hoc modo negationem est cognosci ens rationis (...). Secundo modo cognoscitur negatio non ad modum entis, sed sicut ipsa est in se, scilicet tanquam non ens, et hoc modo cognoscit illam Deus sine ordine ad intellectum creatum, et sine aliqua fictione». («...Отрицание познается двояко. Во-первых, по способу сущего, ибо оно понимается так, как будто оно было бы сущим, и познавать отрицание таким способом означает познавать сущее разума (...) Во-вторых, отрицание познается не по способу сущего, но так, как оно есть само в себе, то есть как не-сущее, и этим способом Бог познает его без упорядоченности по отношению к сотворенному интеллекту, а также без какой-либо выдумки».)

степени интересными для метафизика: рассматриваемые как некие *non entia* [не-сущие], отрицания не суть ни реальные сущие, ни сущие разума, однако в равной степени они не суть и *aliquid fictum* [нечто выдуманное], но могут прямо приписываться вещам самим по себе, не полагая при этом ничего в сущем, но только устраняя в нем что-то⁷⁹. Поэтому *negationes reales* [реальные отрицания] для метафизика представляют собой истинный инструмент познания, поскольку посредством их интеллект может схватывать *quod in re est*⁸⁰ [то, что есть в вещи]. Именно этим способом *non-repugnantia* [не-противоборство] может быть атрибутирована возможным как некое *реальное* свойство: она не полагает ничего в сущем, но реально устраняет из вещи «противоборство» к бытию и, следовательно, позволяет определить ее как *реально* возможную допредикативным способом, точно так же, как статус сущности, понятый как *non-existentia* [не-существование], устраняет из вещи ее существование, но позволяет субсистимировать возможности, которая характеризует ее сущность⁸¹.

⁷⁹ SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 54, s. 3, § 3 (Viv. XXVI, 1027a): «Sic igitur tam negatio quam privatio, si considerentur praecise quatenus non entia sunt, ut sic, nec sunt entia realia, nec rationis, quia non sunt entia, nec considerantur ut entia, sed ut non entia, et hoc modo non sunt aliquid fictum, et dicuntur convenire rebus ipsis, non ponendo in eis aliquid sed tollendo». («Следовательно, таким образом, как отрицание, так и лишенность, если они рассматриваются прецизионно, поскольку они суть не-сущие, как таковые не суть ни реальные сущие, ни сущие разума, потому что они не суть сущие, но и не рассматриваются как сущие, а — как не-сущие, и таким образом не являются чем-то выдуманным, но о них говорится, что они подходят самим вещам, хотя и не полагая, но устраняя в них нечто».)

⁸⁰ SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 54, s. 5, § 2 (Viv. XXVI, 1031b): «...si vera sit negatio, nulla est fictio intellectus. Sed dum intellectus concipit praecise hominem non esse equum, illud vere concipit quod in re est, eo modo quo esse potest, scilicet, vel positive ac fundamentaliter in entitatibus extremorum, vel remotive tantum secundum propriam rationem negationis, quia vere et a parte rei unum non est aliud, etiamsi ab homine non consideretur, nec cognoscatur». («...если отрицание истинно, то оно вовсе не является какой-то выдумкой интеллекта. Но когда интеллект схватывает прецизионно, что человек не есть конь, он схватывает истинным образом то, что есть в вещи, и тем способом, каким это может быть, а именно: либо позитивно и фундаментально — в существенностях крайних [терминов пропозиции], либо только удаляюще — согласно собственному объективному содержанию отрицания, потому что истинным образом и в самой вещи одно не есть другое, даже если оно не рассматривается и не познается человеком».)

⁸¹ Подобное «равенство» или «негативное тождество» между возможными сущностями и существующими сущностями защищалось также томистской школой: BÁÑEZ, *In lam*, q. 10, a. 3, Salamanca, 1584, 455: «...essentia antequam existat et quando existit est eadem negative non positive. Nam ad hoc quod aliqua sint unum positive, oportet quod utrumque extremum existat, essentia vero quando non existit non habet esse et ita non sunt unum positive». («...сущность прежде, чем существует, и сущность, когда она существует, есть одна и та же нега-

Подобными аргументами от негативности насыщена вся метафизика Суареса, и они являются ключом к его собственному ответу на проблему нахождения «онтологического» фундамента высказываний о возможных вещах. Мы также находим похожую аргументацию в его теории универсалий, где, как известно, возникают онтологические проблемы того же порядка. Опираясь на формулу Фомы, Суарес атрибутирует универсалиям чисто негативную вечность, для того чтобы не поставить под сомнение единственность божественной вечности: они суть «везде и всегда, но не позитивно, а негативно»⁸². И Суарес вновь и вновь использует этот критерий негативности в самых сильных своих утверждениях, в которых его эссенциализм, кажется, достигает своей наивысшей точки, а именно, когда он утверждает, что необходимость вечной истины, например, такой как: *homo est animal* [«человек есть животное»], в действительности является необходимостью, равной необходимости утверждения: *Deus est Deus* [«Бог есть Бог»]. Суарес будет восприниматься в XVII столетии как один из первых защитников⁸³ принципа модального равенства [в необходимости] между Богом и возможными, на котором также настаивал уже Сонцин, чтобы доказать, что сущностные предикаты причинены действительной причиной не более, чем сам Бог⁸⁴. Однако, согласно самому Суаресу, этот принцип включает в себе

тивно, но не позитивно. Ибо для того чтобы некоторые [вещи] были чем-то одним позитивно, нужно, чтобы и тот, и другой крайний [термин отношения тождества] существовал, а сущность, когда она не существует, не имеет бытия, а потому они не будут чем-то одним позитивно.) Различие между позитивным и негативным равенством относится к общему инструментарию схоластики. Ср. также: SONCINAS, *In I Sent.*, dist. 8, q. 2, Lyon, 1580 [первое издание: Pavia, 1521–22], 94b.

⁸² Ср. SUÁREZ, *Disp. met.*, disp. 6, s. 7, § 7 (Viv. XXV, 231a): «ideo recte dixit D. Thomas, *la p.*, q. 16, a. 7, ad 2, universalia dicere solere esse ubique et semper, non positive, sed negative, id est, non quia in omni loco et tempore sint, sed quia ut sic non determinant sibi locum et tempus, in quantum abstrahuntur ab hic et nunc». («поэтому правильно сказал Св. Фома в I ч., вопр. 16, разд. 7, на второе, что универсальные, как обычно говорят, есть везде и всегда, но не позитивно, а негативно, то есть не потому, что они суть во всяком месте и во всякое время, а потому что как таковые они не ограничивают себе никакого места и времени, поскольку абстрагируются от “тут” и “ныне”».)

⁸³ Ср. HEMELMAN, *Disputata theologica in Iam partem S. Thomae*, tit. 10, disp. 2, c. 2, § 2, Granada, 1637, vol. II, 155b: «...Suarez (...) respondet necessitatis gradum in Deo et creaturarum possibilitatem esse aequalem». («...Суарес (...) отвечает, что степень необходимости в Боге и возможность тварей являются равными».) Подробнее эту проблему, родоначальником которой, в общем и целом, считается Суарес, мы обсуждаем в главе XII нашей работы: J. SCHMUTZ, *La querelle des possibles*, op. cit., vol. I, p. 507–547.

⁸⁴ SONCINAS, *In IV Met.*, q. 12, ed. cit., b5rb: «Ea quae sunt aequaliter necessaria aequaliter se habent ad habere et non habere causam efficientem. Sed *Hominem esse animal* et *Deum esse*

лишь некое чисто негативное равенство: рассматривается ли их [т. е. возможных] фундамент как внешний, или как внутренний, — разъясняет он, — сущности так же всецело необходимы, как и Бог. В первом случае они необходимы в силу их деноминации или необходимой конъюнкции с божественными идеями, которые необходимы сами по себе. Во втором случае, хоть они и были бы взяты *quasi ex se sine dependentia a Deo* [как бы из себя, без зависимости от Бога], они остаются равно необходимыми в силу их не-противоречивости. Речь идет здесь, следовательно, не о равенстве [в необходимости между Богом и возможными сущностями], основывающемся на неких позитивных чертах, — уточняет иезуит, — но только лишь о равенстве, основывающемся на негативных чертах, а именно, с одной стороны, имеется в виду не-зависимость по отношению к другой вещи — для Бога, а с другой стороны, не-противоречие — для сущностей, поскольку они взяты сами по себе⁸⁵.

unum sunt aequaliter necessaria. Ergo si unum non habet causam nec aliud. Sed nulla est causa efficiens quae faciat Deum esse unum, alioquin illa esset prior Deo. Ergo nulla est causa efficiens quae faciat hominem esse animal. («Те, которые являются равно необходимыми, равно же относятся к имени и к не-имени действующей причины. Но то, что “Человек — это животное”, и то, что “Бог — один”, является равно необходимым. Следовательно, если одно не имеет причины, то и другое тоже. Но нет никакой действующей причины, которая делала бы Бога одним, в противном случае, она была бы прежде Бога. Следовательно, нет и никакой действующей причины, которая делала бы человека животным»); Id., *In V Met.*, q. 10, ed. cit., f2va: «Deum esse Deum non habet causam agentem. Ergo hominem esse animal non habet causam agentem. Antecedens patet, consequentia probatur. Haec duo enuntiabilia sunt aequae necessaria. Ergo si unum non habet causam nec aliud». («То, что Бог есть Бог, не имеет действующей причины. Следовательно, то, что человек есть животное, тоже не имеет действующей причины. Антецедент ясен, следование доказывается. Эти два высказываемых суть равно необходимые. Следовательно, если одно не имеет причины, то и другое — тоже».)

⁸⁵ SUÁREZ, *De Trinitate* IX, c. 6, § 19 (Viv. I, 739b): «...quia vel creaturae habent hanc qualemcumque possibilitatem ex Deo, seu ex divinis ideis, vel habent quasi ex se sine dependentia a Deo. Priori modo necessariam habent illam possibilitatem quasi ex necessaria denominatione vel coniunctione cum ideis divinis (...). Si autem posteriori modo concipiatur illa non repugnantia ex parte creaturarum, plane est tam necessaria in sua negatione (...) quia est sine dependentia ab alio in illa non repugnantia. Tota autem necessitas Dei est necessitas independentiae, ergo in hoc est aequalitas. Neque hoc est inconueniens, quia non est aequalitas in re positiva, sed in negatione quaedam». («...потому что либо твари имеют эту возможность — какой бы она ни была — от Бога, то есть из божественных идей, либо они имеют ее как бы из себя, без зависимости от Бога. Первым способом они имеют эту возможность в качестве необходимой как бы из необходимой деноминации или связи с божественными идеями (...) Если же это не-противоборство схватывается вторым способом, то есть со стороны тварей, то явно, что оно является столь же необходимым в своем отрицании (...), пото-

Если у Суареса и есть некая метафизика возможного, то речь может идти здесь только лишь о негативной метафизике, т. е. о метафизике, которая старается объединить в одно целое различные философские и теологические принципы, исходя из «способности возможных», определенной чисто негативно как *non-repugnantia* [не-противоборство]. Именно в этой негативности воссоединяются Суарес-теолог и Суарес-метафизик: требование теолога удовлетворено в той мере, в какой ничто из реального или позитивного не полагается независимым от божественной науки, а требование метафизика удовлетворено в той мере, в какой отрицание, лежащее в основании всего *ens reale* [реального сущего], — это не простое сущее разума или отношение разума, но скорее *negatio realis* [реальное отрицание], позволяющая дедуцировать *ens reale* [реальное сущее].

Таким образом, суаресово решение вопроса об онтологическом фундаменте возможного одновременно несет в себе черты решений, взятых из двух его принципиальных источников вдохновения, т. е. традиций томизма и скотизма, каждая из которых в некотором роде призвана исправлять апории

му что в этом не-противоборстве она [тварь] есть без зависимости от иного. Ведь вся необходимость Бога — это необходимость независимости, следовательно, в этом есть равенство. И это вовсе не будет неверным, потому что это равенство — равенство не в позитивной вещи, но в некотором отрицании»). Утверждение чисто негативной вечности сущностей являлось также классическим аргументом скотистов, см., например, J. DE RADA, *Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum super quatuor libros Sententiarum*, lib. I, contr. 29, a. 3, Köln, 1620 [первое издание — Salamanca, 1586], vol. I, 468a: «...ens cognitum esse non ens et nihil, non minus quam chimeram: ita quod sicut chimera nullatenus rationem entis realis participat, sed totius entis negationem habet; ita illud esse cognitum nullo modo entitatem aliquam realem, sed totius entitatis negationem in se continet». («...познанное сущее есть не-сущее и ничто, — не в меньшей степени, чем химера: так что точно так же, как химера ни в коей мере не причастна к объективному содержанию реального сущего, но имеет в себе отрицание всего сущего, так же и это познанное бытие никоим образом не содержит в себе никакой реальной существенности, но лишь отрицание всей существенности в целом»); Th. SMISING, *Tomus primus disputationum theologiarum de Deo Uno*, tr. 2, disp. 4, q. 4, § 100, Antwerpen, 1624, vol. I, 131b: «...respondeo, concedendo, essentias rerum creaturarum esse suo modo aeternas et propositiones essentialia etiam objective spectatas esse aeternae veritatis; tamen non esse hanc aeternitatem alicuius veri et positivi entis extra Deum, sed esse aeternitatem cuiusdam negationis, id est, non repugnantiae ut tales essentiae sint vera entia...». («...отвечаю, соглашаясь с тем, что сущности сотворенных вещей некоторым образом являются вечными, а сущностные пропозиции, также рассмотренные объективно, являются пропозициями, обладающими вечной истиной; однако, эта вечность не является вечностью некоторого истинного и позитивного сущего вне Бога, но является вечностью некоего отрицания, то есть не-противоборства с тем, что такие сущности будут истинными сущими...».)

δρyгой. С одной стороны, *Doctor Eximius* остается верен томистскому аргументу о внешней творимости, стараясь при этом фундировать сущности независимо от любого *ordo* или *habitudo ad esse* [порядка или отношения к бытию] в особом онтологическом царстве, которое он характеризует через его негативность; с другой стороны, если он во многих отношениях и следует, как кажется, доктрине скотизма, основанной на отношении между божественным интеллектом и *possibile logicum* [логическим возможным], то Суарес все же старается избежать той дилеммы, что разделила скотистскую школу в определении *esse cognitum* [познанного бытия] как сущего разума, или же как реального сущего, голосуя в пользу *ens reale* [реального сущего], определенного чисто негативно. Будучи столь же привлекательной для ее почитателей, как и явно несостоятельной для ее противников, попытка Суареса найти равновесие между внутренним логическим фундаментом и внешним теологическим фундаментом в определении «метафизики» возможно совершенно заслуженно выделяется, по крайней мере, тем, что она впервые объединяет в единой системе две наиболее сильные традиции, которые проходят сквозь всю испанскую схоластику XVI века, т. е. томизм и скотизм. Именно эта систематическая *claudicatio* [хромота на обе ноги], если воспользоваться удачным выражением его соперника Васкеса, объясняет несравненный успех, пришедший к «Диспутациям» как руководству по метафизике на последующие десятилетия: выдвинув доктрину, фундаментально колеблющуюся между логикой и теологией, между томизмом и скотизмом, между внутренним и внешним фундаментом, Суарес смог сыграть роль *Doctor* [Учителя] не столько *Eximius* [Выдающегося], сколько фактически *Communis* [Общего] для всех новых умов Общества [Иисуса]. Поэтому в тех коллегиях и университетах, где намного позже были основаны настоящие «кафедры суаресианства»⁸⁶, передача и сохранение его наследия и его авторитета быстро стали делом настолько же политическим, насколько и философским, обретая такое же значение, какое авторитет Фомы Аквинского или Иоанна Дунса Скота имел в их собственных школах.

V. ЗАКЛЮЧЕНИЕ: БОЖЕСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ МЕТАФИЗИКИ

Суарес, кажется, никогда не отказался от внутренней уверенности, что сущее, проясняемое метафизиком, — это то же, что может знать Бог, т. е. сущее, которое существует или которое может существовать, но не то, которое невоз-

⁸⁶ По поводу данного процесса см. старую статью: А. PÉREZ GOYENA, «Cátedras de Suárez en las universidades españolas», *Razón y fe* 47 (1917), p. 11–25.

можно. Точно так же, как божественная наука мыслит сущности вещей, которые способны существовать в силу творения, так же и человек *in via* [«в пути»] именно с помощью метафизической науки может иметь доступ к тем возможным, которые включены в понятие реального сущего. Этот суаресовский идеал не нов, так как подобная понятийная взаимосвязанность уже объединяла дистинкции, посвященные божественной науке в комментарии Дунса Скота к «Сентенциям», с его же комментарием к «Метафизике», а возможность такого совпадения между объектом метафизики и объектом божественной науки часто отмечалась уже и другими средневековыми авторами. Петр Ауреоли, например, также приводил аргумент, согласно которому Бог есть «совершенный метафизик», а объект метафизики должен быть тем же самым, что и объект Его собственной науки⁸⁷. В испанской схоластике Нового времени это совпадение поистине стало неким общим местом: именно этого, например, эксплицитно требовал Педро да Фонсека, характеризовавший метафизика как того, кто обладает абсолютной наукой обо всех вещах *quoad fieri potest* [насколько это возможно], т. е. поскольку они суть сущие⁸⁸. Но этот принцип не является соб-

⁸⁷ Ср. PETRUS AUREOLUS, *Commentaria in primum librum Sententiarum*, dist. 35, p. 2, ed. C. Boccadifluoco da Sarnano, Roma, 1596, t. I, 769b: «...habitus metaphysicae est maxime proprius ipsi Deo, dicit enim Philosophus in 1° *Metaphysicae*, quod hanc maxime Deus habet, unde scientia scientiarum est; sed constat quod metaphysica habet totum ambitum entis pro objecto adaequato, ut patet ex 4° et 6° *Metaphysicae*; igitur et divina scientia habet illud pro objecto». («...имение метафизики является в наибольшей степени собственным самому Богу, ведь и Философ говорит в I кн. «Метафизики», что Бог обладает этой наукой более всего, потому она и есть наука [всех] наук; но твердо известно, что метафизика имеет своим адекватным объектом целокупный охват [или объем] сущего, как явствует из IV и VI кн. «Метафизики»; следовательно, и божественная наука имеет его своим объектом»). Уточним, что речь здесь идет об аргументе, который впоследствии опровергается самим Ауреоли, который, в свою очередь, считает, что объект божественной науки — это *не* сущее, рассматриваемое в его общности, но только лишь сам Бог, как он показывает: *Ibid.*, a. 4, Roma, 1596, t. I, 786a.

⁸⁸ FONSECA, *In IV Met.*, q. 1, s. 2, Köln, 1615 [первое издание — Roma, 1577], vol. I, 643: «Metaphysicus, cum <644> solus inter omnes artifices sit simpliciter et absolute sapiens, habet scientiam omnium rerum quoad fieri potest (...). Fieri autem potest, ut omnia ab eo sciuntur quatenus entia sunt. Igitur vel hac una ratione omnia sciuntur a Metaphysico atqui nulla est ratio superior, sub qua res a Metaphysico considerari possint. Igitur haec ipsa est ratio subiecti Metaphysicae, haec autem ratio non solum convenit creaturis sed etiam Deo atque adeo praecipue, non igitur solum ens finitum sed commune Deo et creaturis est subiectum metaphysicae». («Поскольку один только он среди всех искусников является просто и абсолютно мудрым, метафизик имеет науку обо всех вещах, насколько это вообще возможно (...) Возможным же является, что он знает все [сущие], поскольку они суть сущие. Следовательно, метафизик знает все именно в одном этом объективном со-

ственным только лишь для францисканской или иезуитской традиции, так как его в равной степени отстаивал, например, комплутенский доминиканец Хуан Мартинес де Прадо. Он сам причислял себя к направлению, вдохновленному Сонцином, и на этом основании отделял себя от «нео-томистов» Саламанки из-за своей защиты тезиса о включении Бога в объект метафизики⁸⁹, опираясь при этом на утверждение Фомы Аквинского о том, что *eadem est scientia primi entis et entis communis*⁹⁰ [наука о первом сущем и об общем сущем одна и та же]. Но этот доминиканец из Алькалы также видел в этом определении преимущественную точку пересечения между заботами метафизика и заботами теолога, который трактует о божественной науке: ибо от разрешения вопроса о том, в каком смысле сущее есть «реальное», зависит на самом деле «вопрос о божественном познании тварей, об объекте науки простого понимания возможных в Боге и еще шесть сотен других вопросов»!⁹¹

держании, а тогда нет никакого более высокого объективного содержания, в котором вещи могли бы рассматриваться метафизиком. Следовательно, само это [объективное содержание сущего, поскольку оно сущее] и будет объективным содержанием субъекта / подлежащего метафизики, но это объективное содержание принадлежит не только тварям, но и Богу, и даже ему преимущественно, следовательно, не одно только конечное сущее, но сущее как общее Богу и тварям есть субъект/подлежащее метафизики».)

⁸⁹ J. MARTÍNEZ DE PRADO, *Controversiae metaphysicales sacrae theologiae ministratae*, t. I, contr. 5, a. 4, § 30, Alcalá, 1649, 83a: «...non solum ens, quod dividitur in decem genera, sed ens commune Deo et creaturis est subiectum metaphysicae. (...) quia ens, in quantum ens, nulla apposita limitatione, vere est quid commune non solum decem generibus, sed etiam Deo, qui est supra genera, nam vere est ens, immo fons essendi». («...не только сущее, которое разделяется на десять родов, но и общее Богу и тварям сущее есть субъект метафизики. (...) потому что сущее, поскольку оно сущее, без приложения какого либо ограничения, истинным образом есть нечто общее не только десяти родам, но также и Богу, который есть сверх всех родов, ибо Он есть истинным образом сущее, и даже более того — исток бытия».)

⁹⁰ Ср. THOMAS DE AQUINO, *In VI Met.*, lect. 1, § 1170, ed. R. M. CATHALA / R. SPIAZZI, Turin, 1950, 298b: «...quia est prima, ideo erit universalis, et erit eius speculari de ente in quantum est ens, et de eo quod quid est, et de his quae sunt entis in quantum est ens: eadem enim est scientia primi entis et entis communis, ut in principio quarti habitum est». («...так как она является первой, поэтому будет и универсальной, и именно ее делом будет созерцать сущее, поскольку оно сущее, и то, что есть, и те [атрибуты], которые суть сущего, поскольку оно есть сущее; ибо тождественна наука о первом сущем и об общем сущем, как было установлено в начале четвертой [книги «Метафизики»].)»

⁹¹ J. MARTÍNEZ DE PRADO, *Metaphysica I*, contr. 7 [«De essentia et existentia» («О сущности и существовании»)], a. 1, § 1, Alcalá, 1649, 110a: «Plura, quae theologi disputant de cognitione creaturarum possibilium in essentia divina, de obiecto scientiae simplicis intelligentiae, de modo quo possibilium sunt in Deo, et sexcenta alia, pendent ex exacta notitia et resolutione

Одинокий памятник, которым кажутся *Disputationes metaphysicae* [«Метафизические диспутации»] Франсиско Суареса в схоластике его времени, может затеряться поэтому на горизонте, заполненном бесчисленными *Disputationes de scientia Dei* [«Диспутациями о науке Бога»], из которых к тому же можно было бы извлечь метафизику и ценой меньших затрат, как докажет предприимчивый Франсиско Мурсиа де ла Яна двадцатью годами позже, когда будет изготавливать на основе отрывков, извлеченных из теологических комментариев главного соперника Суареса [т. е. Васкеса], маленький том, посвященный королю Испании и представленный на рынке под заголовком ... *Disputationes metaphysicae*⁹² [«Метафизические диспутации»]. Утверждение подобной идентичности между объектом одной человеческой науки — метафизики — и объектом науки божественной предоставляет метафизику в порядке наук особое место, так как своим *habitus* [имением науки] он на самом деле больше всего приближается к тому, что может знать сам Бог. Этот идеал *общей* для Бога и для человека рациональности воодушевляет большую часть великих метафизических произведений, созданных иезуитами, которые больше, чем кто-либо [из школьных ученых], являлись людьми модерна: внутреннее убеждение метафизика состоит в том, что структуры реального на деле суть те же самые для Бога и для человека, единственная же разница заключается только в некоторой «точке зрения», ибо первая [т. е. точка зрения Бога] охватывает тотальность сущего, а вторая [т. е. точка зрения человека] — только лишь некую его часть. В этом также состоит одна из причин значимости и экстраординарной изобретательности, которая продолжит характеризовать метафизику в испанской схоластике на протяжении всего XVII века. Преимущественное место философского творчества — это отныне уже не логика, как это было в случае первых поколений схоластов XVI века, но и не физика, которая остается скованной запретами и цензурой, а именно ставшая тотально империалистической метафизика, которая не только заключает внутри себя вопросы, традиционно относящиеся к логике и к физике, но и, прежде всего, позволяет схватить сущее таким, каким его мыслил сам Бог.

huius difficultatis». («Многое, что теологи диспутуют относительно познания возможных тварей в божественной сущности, об объекте науки простого понимания, о том способе, каким возможные суть в Боге, и шесть сотен иных вопросов зависят от точного знания и разрешения этой трудности».)

⁹² Ср.: F. MURCIA DE LA LLANA (ed.), *Disputationes metaphysicae Gabrielis Vazquezii, desumptae ex variis locis suorum operum*, Madrid, 1617; 2 ed. Antwerpen, 1618.