

ВІБЛІОТНЕСА ІГНАТІАНА
Богословие, Духовность, Наука

ФРАНСИСКО СУАРЕС (SJ)

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ
РАССУЖДЕНИЯ



Bibliotheca Ignatiana. Богословие, Духовность, Наука

Франсиско Суарес

Метафизические рассуждения

«ИНСТИТУТ СВЯТОГО ФОМЫ»

1597

Суарес Ф.

Метафизические рассуждения / Ф. Суарес — «ИНСТИТУТ СВЯТОГО ФОМЫ», 1597 — (Bibliotheca Ignatiana. Богословие, Духовность, Наука)

Франсиско Суарес, SJ (1548–1617) – выдающийся философ-метафизик начала Нового времени; оказал глубокое влияние на становление новоевропейской философии, в том числе на Декарта и Лейбница. Впервые в истории западной мысли выстроив метафизику как строго автономную, рациональную и внутренне последовательную систему философского вопрошания, Суарес фактически стал вторым, после Аристотеля, основателем европейской метафизики. «Метафизические рассуждения» (1597), главный философский труд Суареса, не только сыграли роль основного связующего звена между двумя эпохами в истории философии – Средневековьем и Новым временем, но и на два столетия вперед определили пути развития новоевропейского рационализма. В течение полутора веков трактат Суареса служил базовым учебным текстом в большинстве университетов Западной и Центральной Европы. Настоящим томом издательство Института св. Фомы начинает публикацию избранных «Метафизических рассуждений» Франсиско Суареса в 4-х томах, которые впервые выходят в свет в переводе на русский язык. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

© Суарес Ф., 1597
© «ИНСТИТУТ СВЯТОГО
ФОМЫ», 1597

Содержание

Предисловие к изданию	7
Д. В. Шмонин	9
Г. В. Вдовина	39
Г. В. Вдовина	48
I. Метафизика в системе наук	49
Конец ознакомительного фрагмента.	58

Франсиско Суарес

Метафизические рассуждения

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007

© Д.В. Шмонин, статья, 2007

© Г.В. Вдовина, статьи, 2007

© Г.В. Вдовина, перевод, 2007

© В.Л. Иванов, перевод в Приложении, 2007

* * *

проф. Джону П. Дойлу с благодарностью



Предисловие к изданию

Испанский иезуит Франсиско Суарес (1548–1617), «Превосходный Доктор» (*Doctor Eximius*) второй схоластики, занимает ключевое положение в истории западноевропейской философии. Ученик великих богословов и философов Средневековья, систематизатор и преобразователь мощной и бесконечно богатой схоластической традиции, он сам стал учителем для философов Нового времени, в том числе для Декарта, Лейбница, Вольфа. «Метафизические рассуждения» Суареса, впервые опубликованные в Саламанке в 1597 г., в течение полутора столетий служили базовым учебником метафизики в большинстве европейских университетов – не только католических, но и протестантских. Трактат Суареса стал связующим звеном между двумя эпохами; следы его влияния – в терминологии, определении понятий, формулировке проблем – прослеживаются вплоть до XIX–XX вв.: у Brentano, Мейнонга, Твардовского. В последние десятилетия метафизика Суареса интенсивно исследуется историками философии в Европе и Америке.

И все же до сих пор фигура Суареса остается во многом загадочной, а ее конкретное историческое влияние – вероятно, именно в силу «межэпохального» характера мышления испанского философа – пока не удастся представить с полной отчетливостью и определенностью. Особенно плачевно состояние суаресианских исследований в России: до самого последнего времени метафизика Суареса оставалась неизвестной величиной даже для многих профессиональных философов. Отсутствие соответствующих разделов в университетских лекционных курсах означало воспроизведение этого неведения, а вместе с ним и искаженного взгляда на период становления новоевропейской философии в целом. Чтобы исправить положение, необходимо прежде всего сделать доступным для историков философии, преподавателей и студентов сам текст трактата «Метафизические рассуждения». Этой цели и служит настоящее издание.

Благодаря усилиям нескольких энтузиастов из разных стран полный латинский текст сочинения Суареса теперь доступен в Интернете¹ и может свободно использоваться специалистами, владеющими языком оригинала. Это соображение, а также громадный объем труда Суареса (более двух тысяч страниц большого формата) удержали нас от заманчивого, но практически трудноосуществимого замысла – перевести трактат целиком. Было решено выполнить перевод наиболее важных разделов «Метафизических рассуждений»: важных как с точки зрения внутренней структуры самого сочинения, так и с точки зрения их исторической значимости. Ожидается, что законченное издание будет состоять из четырех томов; в него войдут те главы трактата Суареса, в которых представлено его учение о сущем как таковом и его основных модусах, естественная теология, учение о субстанции и о ментальных сущих.

Читать сегодня тексты схоластической философии – нелегкое дело. Но, в конце концов, это не труднее, чем читать современных – в широком смысле – авторов, от Гуссерля или Гартмана до множества ныне здравствующих философов, работающих в области формальной онтологии. Зато у Суареса, как и у других схоластов, есть то, что, может быть, не вовсе отсутствует, но изрядно затемнено и замутнено в современных онтологических исследованиях: живое сознание нравственного и духовного смысла метафизики, ее значения как одной из составляющих духовного роста человека. Метафизика входит здесь в то поле непрерывного усилия, в котором каждое умственное достижение, каждый шаг к постижению первоначал и основных структур бытия оборачивается неким приращением духовного качества в самом

¹ <http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/index.html> Электронная версия воспроизводит текст испанского издания «Метафизических рассуждений» (F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, tt. I–VI, Madrid 1960–1964) – последнего по времени издания полного текста трактата Суареса.

постигающем и приносит ему не только интеллектуальную радость, но и душевную крепость, и мудрость, и силу двигаться дальше – вперед и ввысь. Чистое умозрение способно напитать не один только разум. То, что может сделать для нас метафизику Суареса не просто практически и теоретически полезной (*utile*), но и «душеполезной» (*fruibile*), то есть нужной в самом прямом и жизненном смысле, – это не только ее понятийная отточенность и философская глубина, но и то «*magis*», «большее», которое непременно присутствует здесь в любых, самых частных и технических вопросах, высвечивая изнутри их последний смысл.

* * *

Перевод на русский язык выполнен по следующим изданиям:

«Рассуждения» I–III: Suárez, F., *Disputazioni Metafisiche* I–III, testo latino a fronte, Rusconi, Milano 1996.

«Рассуждения» IV–V: Suárez F. *Disputaciones metafisicas*. Edicion y traduccion de Segio Rabade Romeo, Salvador Caballero Sanchez y Antonio Puigcerver Zanon. V. 1–7. Madrid, Editorial Gredos, 1960–1966.

При составлении примечаний использовались комментарии К. Эспозито к указанному итальянскому изданию первых трех *Рассуждений* Суареса.

Д. В. Шмонин «Украшение Испании»²

Франсиско Суарес родился 5 января 1548 г. в Гранаде, в Андалусии – южной провинции Испанского королевства. В то время Испания была одной из сильнейших держав Западной Европы. Биограф Суареса, Бернардо Сартоло, весьма торжественно описывает в 1693 г. историческую обстановку, в которой будущему философу было суждено появиться на свет:

«Год 1548-й начал отсчет. Церковь находилась под властью папы Юлия III, Общество Иисуса – под управлением его основателя, святого Игнатия, испанская монархия – под скипетром Карла V, объединившего в одной упряжке львов и орлов. Именно в тот момент Господу было угодно даровать новое солнце этому миру, прославив его рождением Франсиско»³.

Благодаря сложным генеалогическим переплетениям, активной внешней, в т. ч. династической, политике католических государей под скипетром внука Фердинанда Арагонского и Изабеллы Кастильской, Карла V (Пятым он стал, приняв в 1519 г. титул императора Священной Римской империи, но на испанский престол тремя годами ранее взошел под именем Карлоса I), оказались объединенными огромные территории. Среди них были Арагон и Кастилия с их заморскими владениями (арагонской короне принадлежали: Неаполь, Сицилия, Сардиния, Руссильон), Фландрия, Артуа, Люксембург, Франш-Конте и другие земли. В Новом свете под властью Испании, помимо Кубы и Гаити, оказались Антильские острова и острова Мексиканского залива, части территории Флориды, Чьяны (Мексики), нынешних Панамы, Никарагуа, Гондураса. Эрнан Кортес в ходе нескольких экспедиций, покоряя государства и союзы индейских племен, завоевывает для Карла, говоря словами исторического анекдота, «больше областей, чем предки оставили его величеству городов». В Северной Америке границы конквисты доходят до Большого Каньона, рек Колорадо и Миссури. К тому времени, когда в Гранаде на свет появляется Франсиско Суарес, испанское королевство в лице Гонсало Писарро ведет завоевательную войну на южноамериканском континенте.

Крупнейшая христианская империя складывалась в ходе многочисленных войн в Америке, Европе и на Средиземноморье, а также в столкновениях с внутренней оппозицией. К последним следует отнести начавшиеся в 1520 г. восстания комунерос – свидетельство борьбы испанских городов против наступлений на их вольности. Подавить восстание королю удалось лишь в ходе длительных боевых действий, с привлечением немецких солдат, и жестоких репрессий в 1522–1524 гг. Помимо городов, от короля и императора серьезно пострадали обложенные налогами сословия, прежде не платившие податей: дворянство (в первую очередь идальго) и духовенство, что также не способствовало стабильности в развитии испанского государства.

В Европе у Испании было много сильных недругов. В 1521 г. нападение французского короля Франциска I на Наварру ознаменовало начало Итальянских войн, в ходе которых против Испании сформировалась «Священная лига» в составе Франции, Венеции, Флоренции, Милана. Лига пользовалась поддержкой английского двора. Англия пошла на разрыв дружеских отношений с Испанией и сближение с Францией после того, как Генрих VIII развелся со своей супругой, Екатериной Арагонской, дочерью Фердинанда и Изабеллы. В результате нескольких военных компаний, перемежавшихся перемириями, между Карлом и Франциском

² Работа выполнена при поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда (проект № 06-03-004 86 а).

³ Vide: De Scorraille R. *François Suárez, de la Compagnie de Jésus*, en 2 vols, Paris, 1911, pp. 13–14. (в испанском переводе: De Scorraille R. *Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús*, en 2 vols, Barcelona, 1917).

в сентябре 1544 г. был заключен мирный договор, закрепивший за Испанией все ее европейские владения.

Испании приходилось бороться и с другими врагами. В 1530–1540-е гг. максимальной напряженности достигли военные действия против алжирских пиратов, которые не только наводили страх на мореплавателей Средиземноморья, но и позволяли себе грабить прибрежные испанские города и даже достаточно глубоко вторгаться в глубь Пиренейского полуострова. Кроме того, сознавая свою ответственность за оборону границ западнохристианского мира, в 1540-е гг. Карл даже направлял войска на Дунай, оказывая поддержку венгерскому королю в его противостоянии турецкой экспансии.

Одной из главных забот императора было объединение под своим скипетром христианских земель и сохранение религиозного единства, разрушению которого положили начало лютеровская Реформация и политика германских князей. Среди внешнеполитических шагов Карла, представляющих для нас интерес, можно назвать устройство брачного союза между его сыном, будущим испанским королем Филиппом II, и правившей в Англии Марией Тюдор – дочерью Генриха VIII и Екатерины Арагонской. Мыслью Карла было не только возвращение Британии в лоно строгого католицизма, но и ее последующее объединение с Нидерландами под властью наследника, который должен был появиться от этого царственного брака. (Между тем Испанию император, минуя Филиппа, собирался передать Карлосу – сыну Филиппа от первого брака.) Этим далеко идущим планам, однако, не суждено было сбыться. Брак Филиппа и Марии Тюдор оказался бездетным и несчастливым, тем более что в 1555 г. Филипп по вызову отца уехал из Англии. Напряженная борьба вне и внутри страны истощила силы императора. В январе 1556 г. Карл отказался от испанской короны в пользу Филиппа, а после смерти Марии Тюдор осенью 1558 г. на английский престол вступила дочь Генриха и Анны Болейн Елизавета, рожденная от брака, признанного Римской церковью незаконным, а потому не испытывавшая никаких симпатий к католицизму и прокатолической политике своей покойной сестры. В феврале того же 1558 г. Карл оставил императорский престол, который принял его брат Фердинанд. Эти события означали также и разрыв личной унии между испанским королевством и владениями немецких Габсбургов, что серьезно повлияло на положение в делах веры.

Вследствие Реформации религиозно-политическая карта Западной Европы к середине XVI в. – концу царствования Карла V и началу почти полувекового правления Филиппа II – обретает новые очертания. Карл начал попытки религиозного объединения германских князей вскоре после официальной коронации императором в 1529 г. Как водится, вопросы организации церковной жизни оказались тесно сплетенными со спорами о земельных владениях. К 1525 г. сложились противоборствующие стороны – партии католических и протестанских князей. Последние отличались резкой позицией по отношению к католическому духовенству, стремясь, помимо либерализации религии, к секуляризации церковных земель. Вместе с тем и католики, и протестанты готовы были объединиться против усиления императорской власти и стремления Габсбургов сделать священный римский престол наследственным. Уже Шпейерский сейм 1526 г. (решения которого, впрочем, были отменены по настоянию Карла там же, в Шпейере, 3 года спустя) принял документ, согласно которому каждый курфюрст волен был поступать в делах религии так, чтобы «самому отвечать перед Богом и императором», т. е. независимо от папы и церковной иерархии. В 1530 г. на сейме в Аугсбурге протестанты торжественно провозглашают свой символ веры – «Аугсбургское исповедание». Вскоре, отказавшись подчиниться воле императора, потребовавшего от князей вернуться в лоно католицизма, протестанты образуют «Шмалькальденскую лигу». Противостояние – ссоры и примирения, разрывы и сближения, сеймы, указы, артикулы и рефутации – иногда переходит в прямые военные столкновения, решаться на которые императору не всегда просто из-за турецкой угрозы или опасений по поводу реформационных настроений в Нидерландах. Тем не менее, в 1545 г. Карл начинает открытые военные действия. На первых порах ситуация складывается удачно

для испано-итальянских войск, но затем события развиваются катастрофически (император едва не попал в плен под Инсбруком). Война завершилась заключением мира в Пассау. Мирный договор был ратифицирован 25 сентября 1555 г. на Аугсбургском сейме, известная формула которого: «*Cuius regio, eiusdem religio*» («Чья страна, того и вера») переводила борьбу в плоскость не только военно-политического, но также интеллектуально-нравственного соперничества. В этих новых условиях равенства Католической церкви предстояло реализовать программу Контрреформации и внутрицерковной реформы.

Значительную роль в определении контуров реформирования церкви и взаимоотношений с протестантскими общинами сыграл Тридентский собор, решение о созыве которого было записано в секретном протоколе к мирному договору 1544 г. между Карлом и Франциском. В протоколе говорилось, что собор должен открыться независимо от согласия папы – настолько назрела к тому времени необходимость обсуждения религиозной ситуации. История подготовки к собору была долгой и непростой. Еще в 1530 г., после неоднократных требований немецких курфюрстов и епископов, грозивших собрать немецкий поместный собор, Карл V и папа Климент VII договорились о том, что собор должен быть вселенским. В 1532 г. протестанты, уже провозгласившие свой символ веры, потребовали, чтобы в обсуждении догматов принимали участие не только иерархи церкви, но и миряне. Папа Павел III предпринял попытку созвать собор в 1534 г., затем издал буллу о созыве собора в 1537 г., но место созыва – итальянские города – не устраивало «ультрамонтан» («заальпийских» епископов). Собор открылся лишь в декабре 1545 г. в Тренто – городе в Северной Италии, находившемся, однако, в принадлежавшей императору области, что устроило представителей всех сторон⁴.

Собор, на котором предполагалось обсудить основные противоречия Католической церкви, казалось, был обречен на неудачу. Слишком разными были установки и цели участвовавших в нем сторон. Представители протестантских общин требовали свободы для обсуждения проблем церковной политики и догматики. Они надеялись быть услышанными, тем более что речь шла не о разрыве с католицизмом, а лишь о реформах внутри вселенской церкви. Карл V также надеялся на мир с протестантскими странами и частями империи. К требованиям реформ присоединилась значительная часть неитальянского епископата, недовольного неограниченной властью святого престола, неспособностью папы и курии, которая по преимуществу состояла из итальянцев, противостоять «порче церкви» и протестантскому движению. Задачи Павла III были не менее сложными. Нужно было сохранить папскую власть, восстановить ее авторитет, найти точку равновесия между идейным единством церкви и сохранением религиозного мира. Поэтому собор готовился долго и открылся лишь в 1545 году.

Собор параллельно обсуждал и возможные реформы, и догматику. Работа велась тщательно. Комиссии, куда входили доктора теологии, обсуждали каждый вопрос неторопливо и обстоятельно. (Общие заседания предполагались только для оглашения и утверждения решений.) К этой работе, однако, были привлечены в основном итальянские прелаты и доктора, преимущественно доминиканцы. Поэтому богословской и методологической основой выработки решений стали «Сумма теологии» и «Сумма против язычников» св. Фомы Аквинского. Теологические споры велись вокруг вопроса о статусе апостольского предания: после трудных споров победило мнение об утверждении всего предания наравне с Библией. Можно сказать, что все последующие постановления вытекали из этого. В качестве единого латинского перевода Писания была принята Вульгата. Принципиальным моментом стало утверждение канонов и капитулов об оправдании, резко отличных по смыслу от соответствующих протестантских теорий⁵.

⁴ О значении Тридентского собора, помимо книги O'Malley J.W. *Trent and all that: renaming Catholicism in the early modern era*, см.: *A Manual of Councils of the Holy Catholic Church* / ed. by E.H. Landon, Edinburgh, 1909, en 2 vols, vol. 2, p. 180–241.

⁵ Человеку дается путь к спасению, но от него зависит, идти по нему или нет. Изначальное милосердие Христа относится к каждому без разбора. Право христианина – решать, принимает ли он это милосердие (гл. 6). Вера, раскаяние, умерщвление

Разногласия и политические проблемы, обострившиеся за время работы собора в Тренто, привели к перерыву в его заседаниях и к переезду в Болонью. Павел III, вынужденный бороться не только с протестантами внутри церкви, но и со своим светским другом-соперником императором Карлом V (который в тот момент вел успешные военные действия против протестантских князей), решил вообще закрыть собор. Лишь после его смерти новый папа Юлий III по настоянию Карла возобновил работу собора. Требования ультра-монтан (особенно выделялись своей последовательной борьбой за чистоту церкви иберийские епископы⁶) начать реформу церкви *in capite et membris* («во главе и членах») сыграли свою роль.

При всех противоречиях, которые давали о себе знать в ходе собора, его общие итоги впечатляли. Первая и вторая сессии освободили ли церковь от влияния протестантизма. Папы, кардиналы, епископы, теологи, миряне, католики, протестанты, колеблющиеся получили «подробное объяснение христианской веры»⁷. На третьей сессии произошла собственно «перестройка крепкого здания». Власть папы была не только сохранена, но и усилилась. Принимались строгие меры против нравственного упадка в среде служителей церкви. Епископам предписывалось жить в своих епархиях; строго наказывались корыстолюбие, мздоимство, запрещалась раздача и продажа церковных должностей и т. д. Повышались требования к образованности святых отцов: до посвящения в сан или при занятии кафедры священнику требовалось сдать экзамен. Возросла роль католического образования мирян; учреждались епархиальные семинарии, где бедные могли бы учиться бесплатно (но богатые обязаны были платить); при городских соборах в тех местах, где не было университетов и коллегий, открывались кафедры свободных искусств и богословия. Можно сказать, что главным итогом Тридентского собора стало возрождение давно утраченного духа строгости, убежденности, твердости в среде духовенства, что в значительной мере влияло на устроение паствы.

Таким образом, Тридентский собор выполнил главные задачи: произвел (в ходе второй сессии) размежевание с протестантами, поскольку объединение на условиях противника не устраивало ни одну из сторон, и принял целый ряд постановлений, в которых не только подчеркивалась незыблемость основ католического вероучения, власти папы, священного предания, иерархического устройства Римской церкви, но и содержались конкретные меры, призванные повысить престиж католицизма. Идея реформы предусматривала, помимо прочего, борьбу – звучит очень современно! – с коррупцией (разумеется, в среде духовенства), улучшение управления епархиями, большее внимание к уровню морали и образованности духовенства, что, в свою очередь, дало импульс развитию католического богословия и философии, а также способствовало реформированию системы университетского образования.

Реализация контрреформационной программы происходила при покровительстве и прямой поддержке нового короля Испании Филиппа II, вступившего на престол 29-летним и правившего страной до своей смерти в 1598 г., т. е. без малого пять десятилетий. Идея сохранения единства Католической церкви была созвучна идее сохранения христианской империи под скипетром испанских королей. При этом Филипп ни в коей мере не собирался поступаться своей суверенной властью в пользу папы – ни в светском, ни в духовном плане. Поэтому отношения со святым престолом наладились лишь после смерти Павла IV (кардинала Каррафы, разногласия с которым стоили Филиппу даже временного отлучения от церкви) и избрания в 1559 г. Пия IV, благосклонного к Испании и к испанской политике.

плоти, благие дела, повинование церкви (гл. 10, 16) дают человеку надежду на спасение, но без уверенности (гл. 9). Смертный грех – и в этом пункте наблюдается особенно явное расхождение с протестантами – влечет утрату помилования даже при самой искренней вере (гл. 15).

⁶ «Нужно стараться одновременно поразить и еретические догматы наших противников, и испорченные нравы наших собратьев». Эти слова принадлежат иезуиту Педро да Фонсеке.

⁷ Об этом говорилось в постановлениях Тридентского собора «О канонических книгах», «О таинствах» «О папском авторитете» и др.

Политика Филиппа была выражением все той же имперской идеи – «страсти к величию», которую отметил Х. Ортега-и-Гассет применительно к находившейся в зените своего могущества Испании середины XVI в. То было «время, когда возводили Эскориал»⁸ – величественный архитектурный образ этой идеи. Всю вторую половину столетия Испания продолжала воевать повсюду: с Францией, Англией, Турцией, африканскими племенами. В 1580 г. Филиппу удалось присоединить к своим владениям Португалию. В борьбе с турецкой угрозой Филипп оказывал помощь мальтийским рыцарям и Кипру; наиболее славным моментом этой борьбы стала битва при Лепанто 7 октября 1571 г. (сражение, в котором Мигель Сервантес потерял руку). «Чересполосные» владения, часто весьма отдаленные друг от друга географически, а также этнически, культурно, религиозно, требовали постоянного внимания испанской короны. Кроме Италии, Фландрии, Голландии, земель в Новом свете, внутреннее напряжение создавали Наварра, Арагон, Каталония, Валенсия, Майорка, в которых периодически пробуждался дух средневекового сепаратизма. Внутренняя политика Филиппа также была жесткой по отношению ко всем слоям общества и представительским учреждениям. Церковь в Испании находилась в серьезной зависимости от королевской власти. К принятому еще при Карле закону «о поступлениях от вспомоществований», согласно которому государству поступала четверть собранной церковью десятины, в том же 1571 г. добавился закон об изъятии в пользу короны десятины самого бога того дома каждого прихода. Разумеется, эти «налоги на избыточные доходы», несмотря на их утверждение папой, не вызывали восторга у испанского духовенства.

Во всех делах Филипп вел себя как абсолютный монарх, воплощающий в себе имперскую идею. От отца, императора Карла, ему досталось напутствие не выделять фаворитов, быть осторожным и со знатью, и с кардиналами, и с духовниками, и с женщинами, слушать советы, но поступать по-своему. Впрочем, если в первые годы правления король и имел близких советников, то позднее их заменили секретари, лишь представлявшие доклады королю, но не имевшие права давать ему советы. Самостоятельное изучение дел и личное решение, принимаемое Филиппом по каждому текущему вопросу, порождало особый бюрократический стиль управления, при котором все ожидали высочайше утвержденных регламентов, указов, инструкций и резолюций.

Пик наивысшего государственного могущества и международного влияния Испании в начале царствования Филиппа II, равно как и причины того, что уже к концу XVI в. страна окажется в состоянии стагнации, за которым последует затяжной экономический и политический кризис, подробно описаны и проанализированы в историко-культурологических исследованиях. Оправиться от последствий этого кризиса королевство так и не сможет, перейдя в разряд второстепенных, периферийных стран. Для нас важно то, что, вопреки нарастанию кризисных явлений в хозяйственной, политической, социальной областях, эти десятилетия ознаменовались развитием католической мысли, прежде всего в жанре университетской философии. Следует подчеркнуть, что Филипп II постоянно держал в поле своего внимания развитие образования. Он открывал коллегии и университеты в Испании, выделял значительные суммы на обучение студентов-католиков в различных странах Европы. При этом особое внимание король обращал на иезуитские школы и университеты, поскольку видел в членах Общества Иисуса своих единомышленников, стремившихся к возрождению католической учености, а значит, интеллектуальной мощи Римской церкви.

По окончании Тридентского собора именно Орден иезуитов стал быстро укреплять свои позиции и вскоре превратился в самую значительную в интеллектуальном отношении и организованную силу католицизма, которая наилучшим образом выражала интересы церкви и – если говорить об Испании – соответствовала устремлениям короля.

⁸ См.: Ортега-и-Гассет Х. *Размышления о Дон Кихоте* / Пер. с исп. СПб., 1997, с. 177.

Общество Иисуса, основанное доном Игнасио Лойолой в августе 1534 г., получило каноническое утверждение в сентябре 1540 г., когда папа Павел III подписал первую «Институцию» – краткий устав ордена⁹. Первым генералом иезуитов стал Лойола. Его знаменитые «Духовные упражнения» легли в основу деятельности быстро растущего ордена. Уже к 1556 г. (год смерти Лойолы) Общество насчитывало более 900 членов, а спустя еще десять лет – около трех с половиной тысяч братьев¹⁰.

В первые годы становления ордена проступают контуры могучей организации с разносторонними интересами и задачами, подчиненными, однако, единой цели – укреплению власти папы в церкви и власти церкви в мире «к вящей славе Божьей». Литература, посвященная иезуитам, обширна¹¹. Иезуитам принадлежит решающая роль в философском обосновании идей Контрреформации, в создании последней крупной формы схоластической философии, оказавшей сильное влияние на мыслителей Нового времени. Эта философия XVI столетия и составила ядро второй схоластики на высшем этапе ее развития.

Недооценка роли иезуитов в модернизации католицизма влечет за собой непонимание некоторых важных моментов в становлении мира культуры. Именно Общество Иисуса, его особенно крупные мыслители – теологи, философы, теоретики права, яркие полемисты и проповедники – своей работой положили начало новому католицизму, стали основной силой, развившей доктрину внутренней реформы Римской церкви и ее контрреформационной борьбы, что во многом определило лицо современного Западного мира. По нашему мнению, столь значительный прогресс был достигнут Обществом Иисуса потому, что иезуиты наилучшим образом понимали свою основную цель и четко определяли задачи. Деятельный характер ордена, стремление Лойолы воспитать иезуитов настоящими воинами Христа, душой и телом преданными Спасителю, сделали их наиболее пригодными для выполнения сложной работы, так что интеллектуальные, духовные результаты их служения оказались во многом более высокими, чем у реформаторов и собратьев из других католических орденов. Основная идея ордена – возвращение к истокам христианства, очищение церкви от порчи, но с сохранением традиций (то есть без непреклонной разрушительности протестантской идеологии) – как нельзя лучше соответствовала времени.

На фоне приведенных примеров и сказанного выше постараемся обозначить несколько более подробно особенности организации и основные направления деятельности иезуитов. В этой связи интересно замечание П. М. Бицилли о том, что «*Societas Jesu* есть единственное в своем роде общество, приближающееся по типу не к организму, как – более или менее – все известные нам общества, а к механизму. С механизмом роднит его законченность с самого начала и во всех деталях... Всякое общество – организм, поскольку оно живет, то есть растет и обновляется и испытывает внутри себя постоянные конфликты, вытекающие из вечного несовпадения общих и личных целей. Иезуитский орден не знает ничего подобного, ибо в нем нет того, из чего складывается жизнь всякого общества: сотрудничества и соревнования личностей. Нет – потому, что личное умерщвлено без остатка»¹². «Орден иезуитов, – продолжает далее П. М. Бицилли, – есть прежде всего рабочая организация. Строго говоря, это – не монашеский орден («*religio*»); цель ордена – не спасение душ его членов, не «созерцание»,

⁹ Точнее было бы назвать этот документ специфическим дополнением к уставу, поскольку иезуиты приняли устав св. Бенедикта. Дело в том, что последним уставом, утвержденным св. престолом, был устав св. Франциска; после этого на утверждение новых уставов был наложен запрет.

¹⁰ Bangert W.V. *A History of the Society of Jesus*, 2nd edition, St. Louis, 1986, p. 25.

¹¹ Помимо цитированных работ см.: Brodrick J. *The origin of the Jesuits*, Chicago, 1986; Brodrick J. *The progress of the Jesuits (1556–1579)*, London, 1946 (2nd edition: Chicago, 1986); Fülöp-Miller R. *The Jesuits: A History of the Society of Jesus*, New York, 1956; Hollis Ch. *The Jesuits*, New York, 1968; Bernoville G. *Los jesuitas*, Madrid, 1935; Giesinger Th. *The Jesuits*, 3d edition, London, 1903; Nicolini G.B. *History of the Jesuits: their origin, progress, doctrines, and designs*, London, New York, 1893.

¹² Бицилли П. М. Игнатий Лойола и Дон Кихот // Место Ренессанса в истории культуры. СПб., 1996, с. 204–205.

но служба Церкви»¹³. С приведенными суждениями трудно не согласиться. Общество действительно задумывалось как деятельная организация. И все же осмысление деятельности иезуитов наводит на мысль о парадоксе: это «полное растворение личного в общем» дает сильнейший всплеск самостоятельной активности членов ордена. Забегая вперед, заметим, что ее результатами становятся: метафизика, где – наряду с подчеркнутым вниманием к традиционным проблемам «сущего как такового» – велик интерес к индивидуальному бытию сотворенных вещей; практическая этика пробабиллизма, где каждый индивид должен сам выбирать линию, определять нюансы своего поведения и нести ответственность за себя перед Богом; социально-правовые доктрины, где вопросы происхождения государства, общественного договора, суверенитета и ответственности власти перед народом выходят на первый план¹⁴.

Среди характерных черт иезуита исследователи отмечают абсолютную преданность Богу, о чем свидетельствуют простые обеты и обет безусловного повиновения папе (и, добавим, всем супериорам)¹⁵. Кроме того, Лойола произвел настоящую революцию в организации жизни религиозного объединения. Средневековая иерархическая пирамида («иерархия сущих»), символизирующая гармонию вселенной и положенная в основу организации церкви, стала моделью для создания структуры Общества. Без объединения и подчинения младших старшим, а старших – высшим, невозможно было бы рассчитывать на эффективную деятельность¹⁶.

Жизнь Общества была жестко регламентирована. Даже иезуитский мистицизм¹⁷ обладал существенным отличием от мистики Бернара Клервоского или Майстера Экхарта, в которой «видение Бога» – «*Visio Dei*» – осуществлялось в пассивном ожидании и всецело благодаря благодати Божьей. Достаточно обратиться к «Духовным упражнениям» Лойолы, чтобы понять, что «превосходная степень познания Бога» приобретает благодаря систематическим занятиям, как прогнозируемый результат напряжения духовных и интеллектуальных сил¹⁸.

Но дело не только в этом. Очевидно, что Лойола сумел увязать порядок и послушание с максимальной свободой индивида, входящего в единую структуру Общества. Здесь коренится уникальность и современность (современность XVI века, которая, в общем, остается значимой и в последующие эпохи, вплоть до наших дней) иезуитского ордена: личная свобода и готовность объединиться; отсутствие регламентации там, где она не нужна, и строгие предписания там и тогда, где и когда они покажутся необходимыми руководителям ордена или церкви. Особенно поощрялось интеллектуальное развитие братьев и всяческий учет супериорами индивидуальных особенностей и возможностей каждого члена Общества.

Лойола выразил таким образом настоятельное требование эпохи: внимание к индивидуальному, к личности, к «вот этому» человеку. То, что индивидуальность приобрела особую ценность, нашло свое выражение не только в теологических курсах, как это было у испанских мыслителей первой половины XVI в. – например, у Франсиско Витория, – но и в практической жизни религиозного объединения – Общества Иисуса. Каждый иезуит ощущал себя социальным атомом, но при этом понимал, что Общество организует всю его жизнь. И при необходимости отдельные индивиды вдруг оказывались узлами организационной сети, становившейся видимой и прочной.

¹³ Там же, с. 206.

¹⁴ В этой связи не должно показаться странным, что теологи-иезуиты последовательно отстаивали права коренных народов Америки, тем самым наживая себе врагов в кругах, близких к королям. См.: Журавлев О. В. Правовая мысль и этика в эпоху конкисты // *Iberica Americans. Культуры Нового и Старого Света XVI–XVIII вв. в их взаимодействии*, СПб., 1991; Hanke L. *The Spanish struggle for justice in the Conquest of America*, Boston, 1965.

¹⁵ Fülöp-Miller R. *The Jesuits: A History of the Society of Jesus*, p. 22.

¹⁶ Даже ангелы на небе находятся в системе подчиненности и соблюдают субординацию. (Fülöp-Miller R. *The Jesuits: A History of the Society of Jesus*, p. 25–26.)

¹⁷ См. об этом в монографии: Letson D.R., Higgins M. *The Jesuit mystique*, Chicago, 1995.

¹⁸ Fülöp-Miller R. *The Jesuits: A History of the Society of Jesus*, p. 4.

Структура ордена, как мы уже сказали, как бы повторяла структуру церкви. Во главе стоял генерал (первым генералом, напомним, был сам Лойола). Его власть была чрезвычайно сильной, а полномочия предельно широкими. В отношении членов ордена, независимо от их положения, генерал утверждал принятие в Общество, исключение из него, любые географические и должностные перемещения, наказания и т. п. Генеральная конгрегация, совет из высших иерархов ордена, собиралась лишь в самых крайних случаях. Орден делился на провинции, которые возглавлялись провинциалами. На территории своих провинций местные руководители имели огромную административную и духовную власть над членами Общества.

Путь вступления в орден был трудным, многоступенчатым и занимал около 10 лет¹⁹. Послушничество (новициат) с принятием «простых обетов» – бедности, целомудрия, послушания – сменялось изучением гуманитарных дисциплин (юниорат) и философских курсов, затем следовали несколько лет проповедничества или преподавательской деятельности, рукоположение, изучение богословия и, часто, различных наук, по которым братья нередко получали ученые степени; год высшей подготовки (терциарство) и, наконец, торжественные обеты и обет послушания папе, после которого иезуит терял возможность отказа от любого предписания генерала ордена и уподоблялся, говоря словами Лойолы, «трупцу» или «посоху в руках старца».

Первые десятилетия служения иезуитов были прежде всего связаны с обоснованием и практическим воплощением контрреформационной программы Рима. Эта работа совпала по времени с быстрым усилением мощи ордена в Испании и Португалии, а также – в меньшей степени – в Италии. После отречения в 1555 г. Карла V королем Испании стал Филипп II (1556–98). В отличие от своего отца, Филипп покровительствовал иезуитам. С достаточной степенью уверенности можно предположить, что любовь к Обществу Иисуса объяснялась близостью устремлений молодого монарха и молодого церковного объединения. Филиппу, получившему вслед за испанской короной в свое владение Неаполь, Милан, Сардинию, Нидерланды и (не будем забывать!) испанские земли в Америке, была близка идея вселенской монархии – христианской империи, «в которой никогда не заходит солнце». Подобная цель отвечала интересам иезуитов как нельзя лучше, тем более что главенствующую духовную роль в такой монархии они предполагали оставить за собой. Достаточно сказать, что именно благодаря иезуитам Филиппу удалось практически безболезненно присоединить к Испании Португальское королевство²⁰.

При Филиппе II открываются иезуитские коллегии в Толедо, Мадриде, Севилье, Гранаде, Саламанке, Медине дель Кампо, Кордове и других городах, а вскоре многим коллегиям жалуются права университетов²¹. В Португалии еще в 60-е годы XVI в. по эдикту короля Себастиана для воспитанников иезуитов процедура получения степени становилась бесплатной во всех университетах, университет Алкала-де-Энарес стал «вспомогательным заведением» Общества Иисуса, а в Коимбрский университет не принимали без аттестата иезуитской коллегии²². Уже к концу столетия в Испании орден имел четыре провинции (Толедскую, Арагонскую, Кастильскую и Севильскую)²³.

¹⁹ Jesuita // Enciclopedia universal ilustrada hispano-americana, Barcelona, 1926, t. 28, segunda parte, p. 2719–2750.

²⁰ Иезуиты фактически находились у власти при португальском короле Себастьяне, после смерти которого его наследник кардинал-инфант дон Энрике подписал отречение в пользу Филиппа, в результате чего Португалия на несколько десятилетий перестала существовать как самостоятельное государство, а португальские университеты, особенно в Коимбре, укрепили свое положение ведущих учебных и научных центров иезуитской теологии и философии. См.: Гегте, аббат. *История иезуитского ордена, составленная по подлинным, отчасти неизданным документам*, М., 1912, т. 1, с. 113–114.

²¹ См.: Грингер Т. *Иезуиты*, в 2 т. СПб., 1868–69, т. 1, с. 157–158; Гегте, аббат. *Указ. соч.*, с. 113.

²² См.: Гегте, аббат. *Указ. соч.*, с. 114.

²³ Толедская провинция, например, насчитывала около 700 братьев, 4 обители, // 22 коллегии и семинарии.

Общество Иисуса действительно соответствовало времени и выражало идею возрождения католической мысли. Поэтому то, что Франсиско Суарес, выходец из известной и знатной семьи, имея благородные помыслы служить Богу, остановил свой выбор на ордене иезуитов, не должно показаться странным²⁴.

Суарес рос в одной из самых знатных и уважаемых семей Гранады, известной своей службой королям с XI в. Отец будущего философа, дон Гаспар Суарес де Толедо, не будучи теологом (имея, однако, за плечами университетские курсы философии, богословия и права), передал своим детям скромность, почтение к религии и уважение к наукам.

Франсиско был вторым ребенком в семье. Образование, которое получил Франсиско в детские годы, можно считать основательным. Вместе с братьями он посещал начальные классы в Гранадском университете и к тринадцати годам в совершенстве овладел латинским языком, сформировав собственный стиль письма, сохранившийся на всю жизнь. Помимо латинской грамматики, Франсиско изучал риторику, входившую в программу «тривиума»²⁵.

Нужно заметить, что учеба давалась мальчику с трудом. Он вынужден был тратить часы, чтобы выучить то, что его брат Хуан, считавшийся самым одаренным в классе, схватывал на лету. Родители, дон Гаспар и донья Антония, наблюдавшие за развитием своих детей, склонялись к мысли, что Франсиско вряд ли достигнет больших высот в карьере. Они готовили его к религиозной жизни, полагая, что из него, тем не менее, может получиться неплохой священник. К такому же мнению склонялись их родственники (как по линии матери, так и по линии отца).

Важно, что мысли родителей относительно будущего их сына были созвучны настроению самого Франсиско. Он не просто склонялся к духовной жизни, он жаждал ее. Более того, мальчик внимательно прислушивался к разговорам об иезуитах, деятельность которых неоднозначно оценивалась в Гранаде. Сильное впечатление произвел на Франсиско бывавший в доме андалусийский суперитор иезуитов Педро Наварро. Однако настоящий переворот в мировоззрении Франсиско произошел после того, как он услышал блестящие проповеди иезуита Хуана Рамиреса, приехавшего в Гранаду для объяснения доктрины Игнасио Лойолы. Проповедник очень живо, образно и логично описывал цели Общества Иисуса, которые все сводились к одной, главной, цели: возрождению интеллектуальной и духовной силы католицизма. Рамирес рассказывал об устройстве ордена и о жизни братьев, о миссиях и коллегиях ордена. Суарес был очарован его проповедями. Более того, он всерьез увлекся идеями иезуитов, полагавших, что только святость и интеллект, созерцание и действие, образованность каждого иезуита и могучая воля общества как единого организма могут обеспечить католической вере процветание.

Вскоре, осенью 1561 г., судьба Франсиско и его брата Хуана определилась. Родные сочли, что они готовы к тому, чтобы вступить на самостоятельный путь. Отец принял решение отправить сыновей для продолжения образования в Саламанку. И это не был случайный выбор.

В начале 60-х гг. университетское образование в Испании (и в Португалии) переживало подъем, который был особенно заметным в университетах Алкала-де-Энарес, Коимбры и Саламанки.

²⁴ В описании биографии Суареса мы опираемся на следующие работы: Fich ter J. *Man of Spain: Francis Suárez*, New York, 1940; Xavier A. *Francisco Suárez en la España de su época*, Barcelona, 1993; Duenas J. de. Los Suárez de Toledo // *Razon y Fe*, 1948, Número extraordinario, p. 91–110; Gracia J.J.E. Francisco Suárez: The Man in History // *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1991, vol. 55, p. 259–266; Doyle J.P. Suárez – The Man, His Work and His Influence // *Suárez F. Disputation LIV / trans. J.P. Doyle*, Milwaukee, 1995, p. 1–15.

²⁵ Напомним, что в тривиум, т. е. в программу первого уровня обучения, согласно средневековой традиции, входили грамматика, риторика и диалектика (логика). В составе квадриума были арифметика, геометрия, музыка и астрономия.

Саламанкский университет, основанный в начале XIII в., был наиболее древним и именитым и входил в десятку ведущих университетов Европы. Достаточно сказать, что в его аудиториях учились Лопе де Вега, Тирсо де Молина, Кальдерон, Кеведо, из его стен вышли такие религиозные деятели, богословы и философы, как Игнасио Лойола, Мельчор Кано, Хуан Мариана. Основанный в 1212 г. королем Леона Альфонсо IX, университет неизменно пользовался поддержкой монархов. В XV в. новый импульс его развитию придали папа Бенедикт XIII²⁶, а также Фердинанд и Изабелла, существенно помогавшие университету деньгами и обеспечивавшие ему необходимые привилегии. Тем самым они продолжали традицию, согласно которой испанские монархи даже в худшие для страны годы стремились поддерживать университеты, видя в них будущее страны и отстаивая национальный и королевский престиж²⁷.

В тот год, когда двое братьев Суаресов отправились в Саламанку, старинный университет находился в расцвете, оправдывая свой девиз: «Первая во всех науках, Саламанка учит»²⁸. В стенах его сорока трех коллегий учились около 6800 студентов; при университете находились тридцать восемь монастырей и монастырских домов различных орденов и конгрегаций²⁹.

Два брата, старшему из которых, Хуану, было около пятнадцати лет, а младшему, Франсиско, тринадцать с половиной, выехали из дома на одном муле серой масти. Тот же мул и привез их в Саламанку. Дон Гаспар отправил Хуана и Франсиско в Саламанкский университет для изучения юриспруденции, рассудив, что право должно быть основой деятельности в любой области. Тем самым он давал им возможность оглядеться, оставляя за ними определенную свободу в выборе жизненного пути. Итак, в ноябре 1561 г. Хуан записался на курс гражданского, а Франсиско – на курс канонического, т. е. церковного, права. Известно, что спустя год или полтора старший брат покинул Саламанку и вернулся домой, чтобы продолжить образование в Гранадском университете. Что же касается Суареса, то, с трудом выдержав вступительные экзамены, он в течение трех лет упорно «учил каноны», прежде чем решился предпринять попытку вступить в орден иезуитов. Этому серьезному решению способствовали не только убеждения, сформированные Суаресом в детстве, но и атмосфера духовного подъема, царившая в те годы в университете. Дело в том, что, хотя Общество Иисуса не имело в Саламанке собственной коллегии³⁰, блестящие проповеди иезуитов, богословские дискуссии, в которых иезуиты часто оказывались победителями, активное участие в университетской жизни заметно влияли на студентов. Суарес вновь встретился в Саламанке с отцом Хуаном Рамиресом и вновь был увлечен его идеями³¹.

Решив посвятить себя служению Богу, Суарес избирает лучший, по его мнению, путь для этого, а именно, вступление в орден, прямо провозгласивший весьма амбициозную цель – восстановление некогда утраченного интеллектуального уровня Католической церкви «к вьщей славе Божьей». Этот путь был заведомо самым трудным. Только очень серьезно настроенные люди, стремившиеся не просто служить церкви, но реформировать ее изнутри, не только учиться и учить, но менять сами принципы образования, задумывались о вступлении в Общество. Строгость жизни иезуитов, абсолютное повиновение старшим, готовность

²⁶ «Схизматический папа» Бенедикт XIII (1394–1417), кардинал Педро де Луна, избранный в Авиньоне, не признаваемый Францией, низложенный двумя соборами, вынужден был оставить папский престол и поселиться на родине, в Испании. Тем не менее, его вклад в развитие университета в Саламанке оказался весьма весомым.

²⁷ Gomez Robledo I. *El origen del poder político según Francisco Suárez*, México, 1948, p. 40–41.

²⁸ «Princeps omnium scientiarum Salamanca docet».

²⁹ Для сравнения заметим, что в лучшие годы университет в Алкале не имел и трети от числа саламанкских студентов (Gomez Robledo I. *Op. cit.*, p. 40; Fichter J H. *Op. cit.*, p. 37–41).

³⁰ Иезуитская коллегия в Саламанке появилась лишь в 1595 г.

³¹ В частности, речь шла о том, что в наши дни называется «гуманизацией и гуманитаризацией образования». Иезуиты, и Рамирес в частности, предлагали большее внимание уделять гуманитарным дисциплинам, изучению античной классики, по возможности индивидуально подходить к учащимся.

служить всюду, где только это может понадобиться ордену, и в том качестве, в котором это будет необходимо, соблюдение множества других правил требовали, с одной стороны, полного самоотречения, а с другой, заставляли иерархов ордена подвергать желающих самому строгому отбору.

Итак, Суарес, который (особенно, если учесть его происхождение и обеспеченность) мог поступить в любой другой орден или монастырь, решил добиваться чести быть членом братства Иисуса.

Ректор иезуитского дома в Саламанке отец Бартоломе Фернандес допустил к испытаниям пятьдесят молодых людей. Отказать в приеме пришлось лишь одному – Суаресу. Из трех основных критериев, которыми руководствовались экзаменаторы, Суарес удовлетворял только первому – моральной чистоте. Он не имел порочных привычек и иных препятствий такого рода. Что же касалось остальных критериев: интеллектуального и физического развития (ведь иезуит должен быть крепок духом, т. е. умом и волей, а также телом), – то уравновешенный и скромный юноша поразил отцов-иезуитов своей крайней неразвитостью. Отец Фернандес с сожалением сообщил Суаресу, что тот совершенно не обладает качествами, нужными будущему novice или семинаристу.

Как выяснилось вскоре, отец ректор ошибался, полагая, что кандидат слаб духом и телом. Поскольку после такого решения оставаться в Саламанке было для Суареса невозможно, он отправился в Вальядолид, где находилась резиденция отца Хуана Суареса, только что назначенного руководить вновь созданной иезуитской провинцией. Провинциал, к которому направился Суарес, не являлся его родственником. Это было простое совпадение фамилий. Тем не менее, он выслушал просьбу молодого человека и попросил экзаменаторов в Вальядолиде провести испытание еще раз. Выводы беседовавших с кандидатом полностью совпали с заключением саламанкских иезуитов: неразвитый ум и слабое здоровье делают юношу негодным к вступлению в орден.

Однако Франсиско проявляет поразительное упорство. Он остается в Вальядолиде и в течение нескольких дней стоит у входа в резиденцию провинциала, не давая забыть о своем деле. И Хуан Суарес принимает решение, которое определит судьбу молодого человека. Понимая, что для потомка одного из лучших родов Испании невозможно вернуться в Саламанку без положительного решения, а отправиться домой – значит навлечь на себя позор, он решает, что столь упрямое желание должно быть вознаграждено: отец Суарес пишет письмо в Саламанку, в котором настоятельно просит отца Фернандеса дать молодому человеку шанс.

И вновь юноша на муле въезжает в Саламанку. Он так спешит, что даже не заезжает домой в Гранаду, хотя знает, что, став novice, он должен быть готов к любому повороту в своей жизни. Он смиренно надеется выдержать любые трудности, ожидающие его впереди. И хотя отец Фернандес сильно сомневается в том, что юноша принесет ордену большую пользу, решение провинциала, хотя бы и изложенное в форме просьбы, подлежит безусловному исполнению.

Настойчивость Суареса приносит свои плоды: 16 июня 1564 г. его принимают в иезуитской резиденции, а в специальной грамоте, датированной 28 июня 1564 г. и подписанной ректором Фернандесом, говорится, что Суарес вступает в орден в качестве novice с отказом от собственного имущества и дохода. Под этой припиской Франсиско Суарес ставит свою аккуратную подпись.

Вступление в орден знаменовало лишь первый шаг на пути духовного и интеллектуального восхождения Суареса. Более того, направление этого пути не было очевидным. Дело в том, что при принятии в орден иерархи оценивали нравственные, интеллектуальные и физические качества кандидатов для того, чтобы сразу наметить перспективы будущих иезуитов. Как правило, вновь принятых делили на две группы: в первую включали более склонных и подготовленных к священнической и преподавательской деятельности, во вторую же определяли

тех, которые, получив статус «братьев», займут хозяйственные должности, станут выполнять административные поручения, помогать в священнослужении и вести тому подобную работу. Для последних, после шестимесячного предварительного послушания, был обязателен новициат (послушничество), в ходе которого братья предавались духовным упражнениям и изучению гуманитарных наук («свободных искусств»). Послушничество завершалось принятием так называемых «простых обетов»: бедности, целомудрия, послушания.

Для тех, кто готовил себя к священству или преподаванию, путь был более трудным, многоступенчатым и, как правило, занимал не менее десяти лет. После предварительного послушничества, в ходе которого вновь принятый в Общество иезуит изучал «Конституции» ордена³², следовал новициат с теми же духовными упражнениями, изучением «свободных искусств» и «простыми обетами» по завершении курса. Но на этом обучение не заканчивалось. Следующим этапом был юниорат, включавший изучение философии в университетских, не обязательно иезуитских, коллегиях. Затем следовали несколько лет проповедничества или преподавательской работы; рукоположение в священнический сан; изучение богословия, к чему нередко добавлялись право, языки, математика (причем как по теологии, так и по философии братья нередко получали магистерские и докторские степени). После этого обычно шел год высшей подготовки, «третий» уровень («*tertius*», поэтому иезуитов, находящихся на этой стадии, называли терциариями) и, наконец, торжественные обеты и обет послушания папе, после которого иезуит становился полноправным членом Общества, абсолютно послушным любому предписанию не только понтифика, но и иерархов ордена во главе с его генералом³³.

Следует заметить, однако, что разработанная иезуитами «программа подготовки кадров»³⁴, при кажущейся громоздкости, была весьма гибкой. Она учитывала и уровень образования, и социальный статус, и способности поступающих в орден братьев. Это было большим преимуществом иезуитского образования; одним из примеров успешности такой системы стал Суарес.

Как это и было положено, Суарес начал с низшей ступени в иерархии ордена, получив статус новиция, не имеющего отличий («*indifferens*»). Ему ничего не обещали, за исключением кельи и права «жить для Господа вместе с другими братьями». Иными словами, было неясно, к какой из двух групп послушников Суарес будет причислен. Для прохождения предварительного послушничества юношу отправили в город Медина дель Кампо неподалеку от Саламанки, где в резиденции Общества он провел около четырех месяцев, знакомясь с порядком жизни ордена.

Удачей для него было то, что посетившему резиденцию провинциалу Хуану Суаресу (который сыграл столь важную роль в жизни молодого человека) Франсиско был представлен в числе «среднеуспевающих» послушников. Последнее, а также просьбы самого Суареса, мечтавшего стать священником, сыграли свою роль. В октябре 1564 г. Суарес вновь возвращается в Саламанку, и, поскольку до этого он в течение трех лет изучал право и гуманитарные науки, его определяют на философский факультет.

³² Loyola I. *The Constitutions of the Society of Jesus / Translated, with introduction and commentary*, by G.E. Ganss. St. Louis, 1970.

³³ Четвертый обет символизировал особенное («великое») смирение ордена вообще и полное самоотречение каждого иезуита в отдельности. Это было торжественное, публичное обещание немедленно и беззаветно повиноваться всему, что прикажет папа. С момента принесения обета иезуит провозглашал себя христовым воином, «никогда не оставляющим своего меча» и готовым к любым миссиям и заданиям во славу церкви и для распространения религии.

³⁴ В программе 60-х гг. XVI в. уже угадывались контуры внушительного памятника педагогической мысли иезуитов – «*Ratio Studiorum*», представлявшего собой свод учебных планов и подробных инструкций для преподавателей и учащихся иезуитских школ и университетов. Эта работа иезуитов привела к созданию весьма успешной системы образования, акцент в которой делался на формирование интеллектуальной и духовной элиты во всех слоях общества. (*Ratio Studiorum et institutiones scholasticae Societatis Jesu*, т. 1–4 // *Monumenta Germaniae Pae dagogica*, b. 2, 5, 9, 16, Berlin, 1887–1894.

Разумеется, учеба в университете составляет лишь часть его занятий; основной задачей становится духовное самосовершенствование, предписанное иезуитам Лойолой. Религиозная жизнь Суареса находится на попечении его духовных наставников: Альфонсо Родригеса, Бартоломе Фернандеса, Мартина Гутьерреса и старого друга Суареса, знакомого ему еще по жизни в Гранаде, Хуана Рамиреса. Заметим, что о лучших духовных наставниках молодому иезуиту трудно было мечтать. Они помогли (каждый по-своему и в разное время, поскольку их служба не ограничивалась Саламанкой) Суаресу сохранить уверенность в правильности избранного пути, особенно в минуты, когда он наиболее остро чувствовал свою неспособность к занятиям.

В самом деле, учеба в университете приводила Суареса в отчаяние. Курс философии Аристотеля был слишком сложен для него. Он не справлялся с заданиями, не успевал охватить материал, читавшийся лектором, не мог участвовать в студенческих диспутах, в общем, был самым слабым учащимся в классе³⁵. Нужно сказать, что его профессор, отец Андрес Мартинес, был исключением среди университетских преподавателей, которые любят обычно только сильных студентов. Нередко он сам объяснял Суаресу наиболее трудные места в текстах Аристотеля и Фомы, а также назначил ему в репетиторы прекрасно успевающего студента, попросив того в вечернее время повторять с Суаресом весь материал, пройденный за день. Известно, что однажды Суарес обратился к отцу Гутьерресу за советом. Он всерьез раздумывал над собственным будущим. С одной стороны, он хотел быть священником, причем не мыслил себе жизни вне Общества Иисуса. С другой стороны, крайне низкая академическая успеваемость не давала ему возможности даже думать об успешной карьере в ордене, где основой для продвижения были активность и интеллект. Совет мудрого иезуита был внешне прост: вернуться к книгам и при этом молиться не только Богу, но и пресвятой деве Марии. Гутьеррес напомнил Суаресу старый принцип: «Ora et labora»³⁶. Труд и молитва – вот что должно было прояснить его будущее.

Исследователи по-разному объясняют произошедшую с Суаресом метаморфозу, напоминающую сказочный сюжет о превращении гадкого утенка в прекрасного лебедя. В трудах агиографического толка рассказывается о внезапной перемене, случившейся в один день. Как обычно, после занятий Суарес пошел в комнату к своему репетитору. Тот после объяснения трудных мест попросил повторить материал; и студент, который всегда путался и сбивался в пересказе самых простых вещей, вдруг изложил всю тему с такой ясностью и точностью, что поверг своего учителя в изумление. Более того, за этим последовал рассказ о том, что профессор опустил на лекции, и анализ трудностей, о которых в курсе даже не упоминалось. В общем, это была речь не слабого студента, а преподавателя, читавшего лекцию.

Трудно судить, насколько большую роль в этом превращении сыграли молитвы, которые ежедневно возносил Богородице Суарес, и столь ли одномоментным был описанный переход. Суарес страстно желал достичь в изучении философии уровня своих товарищей и постепенно выработал собственную методику подготовки к занятиям. Он старался прочитывать материал лекции еще до того, как слышал ее от профессора. Более того, он заставлял себя знакомиться с источниками, на которые ссылался лектор, самостоятельно сопоставляя мнения философов и анализируя выводы, следовавшие из дискуссии. Другими словами, в неспособном студенте, который продолжал казаться несообразительным в классе и не готовым к быстрой реакции на встречный вопрос во время диспута, обнаружились качества основательного и глубокого исследователя, умеющего работать с текстом.

³⁵ Нередко исследователи даже проводят параллель с успеваемостью Фомы Аквинского, как известно, получившего позорную кличку «тупоголовый бык».

³⁶ Молись и трудись! (лат.)

Эта перемена произошла в 1565 г. В семнадцать лет Суарес был последним учеником в классе, а год спустя, в августе 1566 г., принимая три «простых обета», он точно знал, что не станет обузой для Общества.

В последующие четыре года, с 1566 по 1570, когда Суарес изучал курс теологии, демонстрируя заметные успехи, в жизни Испании назревали существенные изменения. Нарастало напряжение внутри огромной империи и вокруг нее: монархия Филиппа II вступила в борьбу со склонными к мятежу нидерландскими провинциями³⁷, продолжала экспансию в Италии, вмешательство во внутривнутриполитическую и религиозную ситуацию во Франции, фактически завершила конкисту Центральной, большей части Южной и части Северной Америки³⁸. По сути дела, эти годы, как и одно-два последующих десятилетия, стали пиком активности, точкой наивысшего роста испанского государства, после которого вместе с консервацией проблем и противоречий в экономической и социальной жизни медленно начался необратимый процесс упадка.

В те же годы Католическая церковь, которую возглавил папа Пий V, усиливала «перестройку крепкого здания», т. е. внутреннюю реформу церкви, что требовало развития католической доктрины. Эту работу, как мы уже говорили выше, возглавили доминиканские доктора, с которых началась вторая схоластика, вершиной которой суждено было спустя два десятилетия стать Суаресу.

Тем временем в семье Суаресов произошли печальные события. В 1567 г. умерла донья Антония, а спустя три года скончался и дон Гаспар. Суарес с разрешения ректора прервал занятия и осенью 1570 г. приехал в Гранаду, чтобы уладить имущественные дела. При этом он проявил себя как скромный и разумный человек. Основная часть наследства по взаимному согласию перешла старшему брату Хуану, который становился главным в роду Суаресов; при помощи Франсиско сестры были устроены в монастырь св. Павла, а младшего брата, Гаспара, которому было около двенадцати, он взял с собой в Саламанку и определил в одну из коллегий. Все это было важными и непростыми делами, потому что в последние годы жизни отца материальное положение семьи заметно ухудшилось. Взвешенные решения Франсиско оказались оптимальными для сохранения достоинства благородного рода. Ректор иезуитов в Гранаде, наблюдавший за тем, как ведет себя Суарес, отметил безупречную скромность и благоумие, с которыми Суарес действовал при разрешении домашних проблем³⁹.

Блестящие академические успехи и духовный прогресс Суареса не раз становились предметом обсуждения между иерархами ордена. Не более года после завершения своих печальных дел дома провел он в Саламанке, продолжая изучать богословие, когда ему последовало указание отправиться в Сеговию для преподавания философии в недавно открывшейся иезуитской коллегии. Нужно заметить, что это решение, согласованное с генералом ордена Франческо Борджиа, стало не только экстраординарным событием в жизни самого Суареса, но и ярким исключением в масштабах ордена, поскольку нарушало порядок, установленный Лойолой⁴⁰. В аттестации (данной тем же ректором Гутьерресом, который несколькими годами ранее посоветовал Суаресу быть благочестивым, трудолюбивым и не терять надежду) говорилось, что Суарес – хороший кандидат, имеющий талант, среднее здоровье и способности к преподаванию.

³⁷ См.: *История Европы*, в 8 т., т. 3, *От Средневековья к Новому времени (конец XV – первая половина XVII в.)*. М., 1993, с. 187–196.

³⁸ Указ. соч., с. 228–235; См. также: Альтамира-и-Кревеа Р. *История Испании*, в 2 т., М., 1951, т. 2; Прескотт В. *История царствования Филиппа II, короля испанского*, в 2 т., СПб., 1858, т. 2.

³⁹ Заметим, что для Общества Суарес взял лишь 400 дукатов из причитавшейся ему части наследства, передав остальное Хуану, который был семейным человеком и становился хранителем родительского дома.

⁴⁰ Напомним, что согласно «Конституциям» Общества иезуит мог претендовать на преподавательскую деятельность лишь после завершения полного (шестилетнего) курса теологии.

Обратим внимание на еще один момент. Обычно молодым преподавателям-иезуитам поручались младшие курсы, где нужно было вести занятия по риторике и грамматике. Суаресу же сразу поручили читать философию. В декабре того же 1571 г. он дал торжественные обеты, включая обет повиновения папе, и стал полноправным членом Общества Иисуса. Вскоре сбылась и другая мечта Суареса: он был рукоположен в сан священника. Свою первую мессу он отслужил в Сеговии 25 марта 1572 г.

В этом городе, где с сентября того же года стал работать Суарес, открылся его педагогический талант. Суарес оказался прекрасным преподавателем; его лекции отличались четкостью, вдумчивостью, неторопливостью и основательностью в толковании предмета⁴¹. Он не был «звездой» массовых проповедей и публичных диспутов. Но в студенческой аудитории (в том числе по мнению самих учащихся)⁴² ему не было равных. Он следовал лучшему, что мог дать схоластический метод обучения, но в то же время демонстрировал самостоятельность, причем не только в порядке изложения материала, но и в его интерпретациях. Это было чрезвычайно редким в университетской жизни того времени, когда обычной считалась практика в буквальном смысле чтения лекций профессором, причем отклонение от текста не предполагалось (даже возражения, опровержения и выводы воспроизводились по конспекту).

Суарес был убежден, что подобный стиль преподавания не соответствует главной задаче образования – формированию самостоятельно мыслящих людей. Эта мысль, которая два десятилетия спустя нашла воплощение в иезуитском «Ratio Studiorum» и получила повсеместное распространение, в начале 70-х гг. встретила серьезное сопротивление среди коллег Суареса в Сеговии. Преподаватели, творчество которых не выходило за рамки составления «глоссариев», «компендиумов» и переписывания в текст собственных лекций «комментариев на сентенции», были обеспокоены педагогическими новациями молодого профессора-иезуита. На фоне интереса студентов к лекциям Суареса и его весьма открытых высказываний о содержании философских и богословских курсов, а также о методике их преподавания последовали требования назначить разбирательство и отстранить Суареса от чтения лекций⁴³. К счастью, дело было поручено все тому же отцу Хуану Суаресу, который незадолго до этого вновь был назначен провинциалом иезуитов в Вальядолиде. Разобравшись в сути дела и выслушав как выводы назначенной для расследования комиссии, так и самого Франсиско Суареса, провинциал поддержал последнего и дал разрешение на продолжение лекций.

И все же последовала вторая волна доносов, после которой Суарес решил сам обратиться в резиденцию генерала ордена. В конце 1573 г. он попросил разрешения на приезд в Рим для продолжения занятий по теологии. Вместо этого, однако, пришло указание о переводе Суареса в Вальядолид, где незадолго до этого орден основал коллегию св. Амбросия при местном университете. В коллегии имелось вакантное место профессора теологии, на которое и был назначен Суарес, прибывший в Вальядолид к сентябрю 1574 г.

Заметим, что годы работы Суареса в Сеговии были наполнены не только спорами о методике преподавания и ответами на запросы проверяющих инстанций, но и интенсивными исследованиями. Читая курс философии, он готовил тексты лекций, основанные на собственных комментариях практически ко всем основным сочинениям Аристотеля⁴⁴. Наиболее важным произведением, написанным в период 1571–1574 гг., стали «Комментарии на книги Аристотеля *О душе*»⁴⁵. Базовые принципы философии Суареса, включая тесно связанные между

⁴¹ De Scorraile R. *Op. cit.*, p. 138.

⁴² Fichter J.H. *Op. cit.*, p. 103–104.

⁴³ *Ibid.*, p. 105–106.

⁴⁴ Castellote S. *Introduccion // Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima: En 3 vols. Madrid, 1979–1991, t. 1., p. XXXVIII.*

⁴⁵ Эти труды, за исключением трактата «О душе» (который был опубликован в 1622 г., уже после смерти Суареса), остались неизданными.

собой онтологию, теорию познания, психологию, антропологию, физику (философию природы), в основном сложились именно в это время. И если метафизика Суареса в систематическом изложении увидела свет лишь через два с лишним десятилетия, в 1597 г., то о его теории познания мы судим по произведению, написанному в Сеговии.

Пребывание в Вальядолиде стало следующим – также весьма насыщенным и успешным – этапом в жизни Суареса. Ему поручают не только чтение теологии: в течение года он занимает должность префекта наук (аналогичную обязанностям заведующего учебной частью или проректора), который следил за процессом обучения, успеваемостью, председательствовал на студенческих диспутах и т. п. Кроме того, в 1575–1576 гг. он читает лекции по теологии в Сеговии (на этот раз в течение всего нескольких месяцев) и в Авиле, откуда осенью 1576 г. возвращается в Вальядолид⁴⁶.

Следующие четыре года Суарес безвыездно провел в Вальядолиде, где продолжал преподавать теологию. Как и в Сеговии, эта работа сопровождалась глубоким исследованием предмета. Поэтому, помимо чтения лекций, Суарес пишет комментарии к I части «Суммы теологии» Аквината: свое первое крупное богословское произведение, в котором апробируется новый метод комментирования текстов – «know how» второй схоластики. Мы говорим о таком методе критического истолкования текста, при котором текст становится скорее поводом, нежели причиной обращения автора к некоей проблеме. «Сумма» Фомы Аквинского в комментариях Суареса предстает в качестве обширного материала, дающего пищу для самостоятельной работы ума, а не как источник раз и навсегда изреченной истины, к которому приникает комментатор, стремящийся пояснить суть, не замутнив этой истины. Подобная роль не устраивала Суареса.

Итак, Суарес вальядолидского периода (1576–1580) преподает богословие, усиленно работает над «Суммой» Аквината, оттачивая стиль и формируя метод изложения собственных концепций. Нужно сказать, что стремление дать новое прочтение томистской теологии, хотя и не встречало поддержки в среде «ординарных профессоров» в университетах, оказывалось близким по духу решениям Тридентского собора и настроению, царившему вокруг папского престола. Богословский фундамент, выстроенный в XIII столетии святым Фомой, нуждался в ремонте. Без замазывания трещин, замены пришедших в негодность фрагментов и удаления многовековых наслоений невозможно было думать о реконструкции всего «крепкого здания» церковного учения, включавшего, помимо богословия, философию, этику и право.

Работа, которую делал в те годы Суарес, была необходима и в педагогических целях. В те годы студенты университетов стояли, с одной стороны, перед необходимостью изучения «Суммы», которую Тридентский собор рекомендовал как наиболее полный компендиум христианской теологии, с другой стороны, – сталкивались с банальной нехваткой книг, которые к тому же изобиловали типографскими ошибками и приходили в негодность за годы использования сменяющимися друг друга поколениями студентов. В этих условиях лектор часто оказывался посредником между мыслью Аквината и восприятием студента, и от качества работы профессора зависело многое.

Суарес, читавший, говоря современным языком, авторский курс теологии, старался не просто комментировать слова, но и развивать мысли Фомы, приспособляя их к решению современных ему задач и подкрепляя ими собственные суждения. «Труд Фомы можно было бы назвать основанием, от которого отталкивался Суарес, и в то же время надежной и твердой опорой, на которую он всегда мог встать для доказательства или проверки своих собственных тезисов»⁴⁷. Суарес стал предшественником нового типа профессоров теологии и философии. Он не стремился поразить студентов своей эрудицией, театрально произносимыми фразами,

⁴⁶ Cronologia de la vida de Suárez // Razon y Fe, 1948, Número extraordinario, p. 13.

⁴⁷ Fichter J.H. *Op. cit.*, p. 78–79.

запутанными логическими построениями. В то же время он не стремился к искусственному возрождению сократической беседы и других подобных приемов. Он просто реализовывал цель, которая должна быть у каждого успешного учителя: вложить знания в умы студентов, почувствовать «обратную связь», убедиться в том, что учение понято, продумано, усвоено.

Отвечая на замечания, предъявленные ему при очередной проверке, Суарес направил генералу ордена письмо, в котором попросил об экспертизе его лекций и вновь выразил желание приехать в Рим, чтобы совершенствоваться в теологии там, где, по его мнению, были сосредоточены лучшие умы Общества Иисуса.

Ответ генерала Суаресу неизвестен, но, так или иначе, его лекции и методы их преподавания получили полную поддержку. Руководителям ордена в Вальядолиде было приказано оставить Суареса в покое, а сам он вскоре был вызван в Рим, чтобы продемонстрировать свое педагогическое мастерство в главной иезуитской школе – Римской коллегии, впоследствии названной Григорианским университетом. Последующие пять лет Суарес провел в «вечном городе» – центре католического мира.

В Риме Суарес был принят как талантливый преподаватель и многообещающий теолог. На его лекции в иезуитской коллегии приходил (отнюдь не в порядке надзора) сам понтифик. Полагают даже, что папа Григорий, основатель этого учебного заведения, которое и получило в его честь название Григорианского университета, доверил Суаресу чтение первой лекции по теологии при открытии коллегии⁴⁸. Здесь же Суарес получил поддержку нового генерала Общества Клаудио Аквавивы, стремившегося к расширению влияния ордена и видевшего залог успеха его деятельности в развитии образования.

Римская коллегия на глазах превращалась в ведущий методический центр иезуитской педагогики. Здесь обучались немногим более сотни студентов, отобранных из разных провинций ордена. Вместе с целым рядом молодых, но уже известных профессоров, лекции им – и весьма успешно – читал и Суарес⁴⁹. При этом он основывался не только на текстах Фомы, но и анализировал многие другие источники, в том числе более поздние, а также современных ему авторов.

Невозможно обойти вопрос об участии Суареса в работе над «*Ratio Studiorum*». Суарес был одним из тех, кто создавал педагогическую систему иезуитов, отстаивая на практике новые методы преподавания. В Риме он участвовал в дискуссиях по поводу содержания пробного, предварительного варианта «*Ratio*», который должен был состоять из двух частей. Первая была призвана определить общие принципы преподавания теологии, с рассмотрением всех трудных и спорных моментов, во второй должны были содержаться подробные правила и инструкции по организации занятий гуманитарными науками, философией и теологией. Этот вариант вышел в свет в 1586 г. ограниченным тиражом и был разослан в некоторые (далеко не во все) учебные заведения ордена. В сопроводительном письме ректорам и профессорам предлагалось не просто перестроить учебный процесс по новым правилам, но и прислать в течение пяти-шести месяцев свои отзывы. Возвратившись в 1585 г. в Испанию, Суарес принял участие в апробации нового свода педагогических правил уже как профессор иезуитской коллегии в Алкале, где он получил должность лектора теологии. Вместе с коллегами он подготовил и отправил в Рим свои замечания и рекомендации. Одна из рекомендаций вновь обращала внимание на методику преподавания теологии. Суарес (как и его единомышленник, отец Флоренсия, также подписавший это письмо) полагал, что главным критерием успешности обучения служит ясность изложения материала лектором и понимание его студентами, а не рабское

⁴⁸ De Scorraile R. *Op. cit.*, p. 171–172.

⁴⁹ «Хронология жизни Суареса» свидетельствует, в частности, что в 1582–1583 гг. он читал курс «О благодати», что сделало его одним из участников полемики между иезуитами и доминиканцами о свободе воли и божественном предопределении.

следование текста студенческого конспекта словам профессора. Во многом именно благодаря молодым профессорам, таким, как Суарес, в полном и официальном варианте «Ratio», утвержденном в 1599 г.⁵⁰, смогли соединиться две, казалось бы, взаимоисключающие тенденции. С одной стороны, вся система образования (и вся школьно-университетская жизнь) была унифицирована и кодифицирована⁵¹; с другой стороны, преподавателю предоставлялась предельная свобода в педагогической работе.

В 1585 г. Суарес оставляет Рим и возвращается в Испанию, получив назначение в университет города Алькала-де-Энарес. Переезд из Рима в Алкалу имел вынужденный характер. В Риме у Суареса (ко торый с детства обладал слабым здоровьем) обнаружилась болезнь легких. В архивах ордена сохранился медицинский документ, датированный 1584 г., где о Суаресе говорится как о болезненном человеке, испытывающем мучительные боли в груди («*laborat dolore pectoris*»)⁵². Судя по всему, болезнь впервые дала о себе знать еще во время напряженной работы в Сеговии. В Риме усилению болезни немало способствовал влажный климат (город, как известно, расположен на берегах Тибра, в трех десятках километров от морского побережья). Суаресу, во-первых, было предписано уменьшение нагрузки: ему посоветовали сосредоточиться на чем-нибудь одном, а не взваливать на себя непосильную ношу и преподавателя, и писателя одновременно. Во-вторых, стало ясно, что для выздоровления ему необходим сухой воздух испанского плоскогорья.

Для замещения должности профессора теологии был вызван соотечественник Суареса Габриэль Васкес – талантливый проповедник и преподаватель, читавший теологию в иезуитской коллегии Алкалы. Суаресу же было предложено отправиться в Алкалу и занять там место Васкеса.

В Алкале Суарес вел интенсивную педагогическую и методическую работу. Его активность не нравилась многим, но серьезные неприятности начались, когда в 1591 г. из Италии возвратился Васкес. Несмотря на то, что генерал Аквавива распорядился подготовкой богословских трудов заняться Васкесу, а за Суаресом оставить преподавание теологии, большинство профессоров и студентов желали видеть за кафедрой именно Васкеса – блестящего лектора и к тому же «своего». Атмосфера нападок и интриг совершенно не привлекала и не устраивала Суареса. Это была борьба за место, а не за идею, поэтому Суарес сам написал письмо генералу с просьбой подобрать ему другое место, дав тем самым «удовлетворение местным патриархам». «Если Ваше высокопреподобие наградит их тем, кого они так желают, – говорилось в письме Аквавиве, – их счастье будет огромным»⁵³. Однако еще до того, как генерал принял свое решение, вопрос о замещении кафедры теологии приобрел иной характер: у Суареса резко обострилась болезнь легких, и он вынужден был оставить преподавание. Последовавшее вскоре разрешение отправиться в Саламанку, чтобы не преподавать, но «лишь» писать труды по теологии, стало для Суареса настоящим подарком. Он устал и от напряженной аудиторной работы, и от «подковерной» академической борьбы, и от споров на методические темы, и (об этом мы еще не упоминали) от трудностей, связанных с публикацией собственных богословских сочинений.

Еще в период своей жизни в Алкале Суарес впервые публикует свои произведения – теологические трактаты «О воплощении» («*De incarnatione*», 1590) и «О чудесах жизни Хри-

⁵⁰ Это была третья редакция, которой предшествовал вариант 1591 г., также разосланный Аквавивой по коллегиям и обсужденный профессорами.

⁵¹ Специальными инструкциями регламентировалось все, от поведения на занятиях и на отдыхе до тонкости приготовления различных блюд.

⁵² Fichter J.H. *Op. cit.*, p. 128.

⁵³ Отрывок из письма Суареса, как и некоторые моменты «внутренней борьбы» в коллегии, приводит Джозеф Фичтер: Fichter J.H. *Op. cit.*, p. 168–169.

ста» («*De misteriis vitae Christi*», 1592). Этому предшествовала непростая подготовительная работа.

Во-первых, дело было в самом авторе, точнее, в его невероятной требовательности к собственному тексту. Заметим, что в 1590 г. Суаресу исполнилось 42 года: возраст не столь уж молодой для первой публикации. Он, по его собственным словам, долгое время серьезно сомневался, следует ли печатать текст лекций, которые предназначались для устного чтения студентам. Более того, он опасался, что на фоне «ученых людей, которые говорили или писали» на эту богословскую тему, его работа может показаться слабой и недостаточной, а недруги, не желающие простить даже крохотной ошибки или недочета, набросятся на нее с яростной критикой⁵⁴. Поддерживаемый друзьями, уверявшими его в несомненной пользе издания, особенно для студентов-богословов, Суарес наконец принял положительное решение.

Во-вторых, решившись на публикацию, Суарес столкнулся с техническими проблемами. Крайне трудно было найти необходимые для набора и печатания книги типографские материалы. Еще более сложным оказался поиск издателей, готовых и способных к весьма сложной, кропотливой работе⁵⁵. Страна находилась в глубокой депрессии после гибели «непобедимой армады» (1588 г.). Дело заключалось не только в катастрофическом состоянии финансов, но и в тяжелейшем моральном унижении, которое испытывали подданные Филиппа II. Над Испанией, казалось, опустились сумерки, первый предвестник грядущего заката могущественной империи.

В-третьих, в соответствии с порядком, заведенным еще при Лойо ле, труды иезуитов, предназначенные к опубликованию, должны были пройти не только королевскую, но и внутреннюю цензуру. Более точно указание на прямой запрет издавать что-либо без одобрения генерала ордена содержалось в «Конституциях» Общества. На практике цензура осуществлялась провинциалами, точнее, специальными комиссиями, состоявшими из нескольких прелатов, имевших докторские степени. Первый трактат Суареса (с учетом значительного числа профессоров, которые не скрывали своего недоброжелательного отношения к самостоятельным и глубоким лекциям их коллеги) было решено подвергнуть цензуре непосредственно в Риме. Генерал Аквавива, прочитав рукопись, высоко оценил ее, заметив, что трактат ни в коей мере не уронит репутацию Суареса как блестящего лектора⁵⁶. Решение было принято в декабре 1588 г., но книга увидела свет лишь полтора года спустя.

Трактат о воплощении Христа вызвал, как и предполагал Суарес, множество критических откликов. Не меньшим, однако, оказалось и число сторонников, ожидавших продолжения (трактат «О чудесах жизни Христа», вышедший двумя годами позднее, по существу и являлся дополнением к трактату «О воплощении»), а также требовавших переиздания, которое последовало в 1595 г.

Для нас важно, что Суарес в своих первых теологических произведениях успешно применяет схоластические приемы аргументации, апеллирующие к разуму и рациональным объяснениям даже там, где прежде обходились без них. Благодаря этому трактаты оказались полезными не только студентам, но и проповедникам, более уверенно и доказательно объяснявшим прихожанам суть таинств и библейских сюжетов. Даже Васкес, который весьма критически воспринимал Суареса, отдавал ему должное, заявив, что тот «сслужил выдающуюся службу

⁵⁴ Fichter J.H. *Op. cit.*, p. 150.

⁵⁵ Fichter J.H. *Ibid.*, p. 149.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 150. В дальнейшем Аквавива внимательно следил за литературными трудами Суареса и неоднократно справлялся у кастильского провинциала об ожидаемых «новинках». Это было особенно важным, поскольку число пишущих среди иезуитов чрезмерно возросло, и в Риме были склонны скорее ограничивать, чем поощрять появление новых имен и трактатов. Исключение делалось для Суареса и Васкеса; от этой «политики сдерживания» пострадал даже такой выдающийся иезуит, как Луис де Молина, с невероятным трудом пробивавшийся сквозь цензурные комиссии.

священной науке, когда использовал схоластический метод и подчинил строгой теологической критике все вопросы, относящиеся к жизни и славе пресвятой деви Марии...»⁵⁷.

Что же касается Саламанки, то *alma mater* встретила Суареса почти королевскими почестями. Профессора и студенты ожидали его у городских ворот и составили торжественную процессию; ему предоставили все необходимое для работы; но главное, его теперь окружали друзья, а не оппоненты, готовые наброситься на каждое слово, сказанное или написанное им. Это была его мечта: уйти от излишней публичности, получить собственный кабинет, где хватило бы места для рукописей и книг. Горячий прием и восторженные ожидания произвели сильное впечатление на Суареса; он, вопреки нездоровью и собственным планам, не мог отказать аудитории и решил на чтение лекций в 1593/94 учебном году. Но, начиная со следующего года, он полностью отдается литературному труду, и результаты следуют незамедлительно. Уже в 1595 г. в свет выходит второе, исправленное и дополненное (и, добавим, ожидаемое читателями) издание трактата «О воплощении». Почти в то же время Суарес публикует в одной книге «*De sacramentis*» (1595) три новых трактата, посвященные таинствам крещения, конфирмации и причащения⁵⁸. Эти труды последовательно продолжают два прежних комментария к третьей части «Суммы теологии» Аквината, работу над которыми Суарес будет продолжать долгие годы, а издание этих богословских сочинений затянется до 50-х гг. XVII в., когда самого автора уже не будет в живых.

Именно в эти годы у Суареса появляется настойчивый интерес к метафизике. О том, почему на первый план выходит написание большого труда, в котором давался бы очерк всей философии, лучше всего говорит сам автор: «Поскольку невозможно стать хорошим теологом, не овладев сначала твердыми основаниями метафизики, я всегда полагал важным, прежде чем писать богословские комментарии (часть из которых увидела свет, другую же часть я стараюсь как можно скорее, с Божьей помощью, завершить), выполнить труд, который теперь, христианский читатель, передаю тебе в руки...»⁵⁹.

Суарес прямо говорит о том, что в его голове уже давно созрело убеждение в необходимости знания метафизики всякому, кто задумается об изучении теологии. Поэтому сразу, как только он отправил в типографию комментарии к «Сумме», о которых мы упоминали, его взгляд обратился к аристотелевской «Метафизике» – неисчерпаемому для схоластики философскому источнику. Суарес видит перед собой важную задачу: предоставить или, точнее, вернуть (это его собственное выражение) метафизической науке ее почетное место в человеческом познании. Разумеется, речь идет о христианской философии; в связи с этим остается неизблемой ее цель – интеллектуальная поддержка теологии откровения.

Другими словами, теология как знание или слово о Боге должна опираться на истины человеческого разума, познанные в естественном свете, т. е. постигнутые рациональным, логическим путем. Бог есть бытие в его наивысшем смысле, поэтому мы не можем и не должны отказываться от максимально полного Его познания, ограничивая себя лишь истинами откровения, тем более что за границами такого познания остается созданный Богом мир. Из всех наук о Боге и мире наиболее значимой оказывается метафизика, которую также называют первой философией. Добавим, что и само рациональное познание заслуживает того, чтобы стать предметом исследования.

Метафизика (а не физика или этика) есть первая наука потому, что она ближе всех других дисциплин подходит к познанию божественных вещей, а также потому, что она объясняет и утверждает рациональные основания, поддерживающие любую науку. Метафизические вопросы, замечает Суарес, настолько тесно переплетаются с вопросами теологии, что трудно

⁵⁷ Fichter J.H. *Op. cit.*, p. 155.

⁵⁸ Doyle J.P. Suárez on the truth of the proposition «This is my body» // *The Modern Schoolman*, 2000, vol. 77, p. 145–163.

⁵⁹ Suárez F. *Disputationes Metaphysicae. Ad lectorem.*

отделить их друг от друга. Но еще сложнее рассматривать их вместе, смешивая возвышенное с земным, божественное с человеческим. Вот почему, по мнению Суареса, следовало бы создать специальный труд по философии, «...расположив в нем все метафизические рассуждения в соответствии с таким методом, который наиболее подходил бы для понимания и скорейшего познания как данных рассуждений, так и мудрости откровения»⁶⁰.

«Метафизические рассуждения» («Disputationes metaphysicae») сложились на основе «философских заметок по богословским вопросам»⁶¹ и материалов курса, читавшегося им в 70-е гг. в Сеговии. Полное название этого произведения выглядит так: «Метафизические рассуждения, в которых систематически передается вся естественная теология и тщательно рассматриваются вопросы, относящиеся ко всем двенадцати книгам Аристотеля»⁶². Первое издание увидело свет в саламанкской типографии братьев Рено в 1597 г.

Спокойное течение писательской работы в Саламанке было нарушено весной 1596 г. по воле Филиппа II. Король, находившийся на вершине выстроенной им бюрократической пирамиды и лично решавший даже многие частные вопросы религиозной и университетской жизни, проявил настоятельное желание видеть Суареса профессором освободившейся «первой кафедры теологии» в университете Коимбры. Коимбрский университет был в то время, наряду с университетом в Саламанке, одним из самых важных учебных заведений на Пиренейском полуострове. При нем имелась иезуитская коллегия свободных искусств, но сам университет сохранял свои привилегии королевского, т. е. нецерковного, учреждения. В течение нескольких десятилетий «первую кафедру теологии» там занимали профессора-доминиканцы. И вот, когда по выходе в отставку пожилого доминиканца Антонио де Санто Доминго место ведущего лектора теологии освободилось, Филипп решил назначить туда иезуита, причем именно Суареса⁶³.

Суарес попытался отказаться от предложенной ему должности. Он попросил иерархов ордена почтительно довести до Филиппа, что не хотел бы прерывать свою писательскую работу, что в Коимбре нет хорошей типографии и он не сможет печатать там свои труды, что почтенный университет в состоянии заместить освободившуюся кафедру, а если королю угодно видеть на этом посту иезуита, то есть Луис де Молина, прекрасный проповедник и полемист, который к тому же желал бы получить вакантное место.

Ответ последовал очень быстро. Филипп сообщал инспектору иезуитских учебных заведений (через которого шла переписка), что он будет «признателен», если тот сослужит своему королю небольшую службу, а именно: немедленно отправит Суареса в Коимбрский университет.

Суарес оставил свои труды и отправился в путь, но не в Коимбру, а в Толедо, где в тот момент находился королевский двор. С одной стороны, он не мог послушаться короля, с другой – ему казалось, что карьера профессора со всеми ее «плюсами» и «минусами» для него завершилась. Философ был уверен в том, что наилучшим для него было бы сосредоточиться на писательской деятельности. Слабое здоровье не давало ему надежды на успешное совмещение чтения лекций и написания книг. Суарес полагал, что, если ему удастся получить аудиенцию его величества, он сумеет убедить короля в нецелесообразности задуманного им назна-

⁶⁰ Suárez F. *Op. cit.*, Prooemium.

⁶¹ Suárez F. *Ibid.*

⁶² «Metaphysicarum Disputationum, in quibus universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur». В названии говорится о двенадцати книгах, поскольку Суарес видит логическое завершение «Метафизики» в учении о перводвигателе, полагая книги 13 и 14 позднейшими вставками, которые к тому же избыточно повторяются.

⁶³ Известно, что Филипп через своих посланцев хорошо знал Суареса и в разное время несколько раз интересовался его мнением по религиозным и политическим вопросам.

чения. Суарес был принят и выслушан королем. Более того, Филипп согласился – хотя это и шло вразрез с его собственными планами – с доводами философа и позволил ему вернуться в Саламанку, пожелав Божьего благословения его теологическим трудам.

Но, к сожалению, ситуации не суждено было разрешиться удачным для Суареса образом. Король так и не назначил на пустующую кафедру Молину, поскольку тот казался ему слишком вовлеченным в богословские споры, и повелел временно вернуться на этот пост престарелому профессору Доминго. Тот вновь было начал читать теологию, но внезапно умер в конце 1596 г. Зная это, Суарес не должен был очень удивиться, когда получил в феврале следующего года копию третьего королевского письма, предписывающего ему отбыть в Коимбру для чтения лекций. По мнению Филиппа, никто более ни в Португалии, ни в Испании, ни среди доминиканцев, ни среди иезуитов не подходил на эту роль в Коимбромском университете.

Заметим, что король в письме давал понять, что помнит все возражения, приводимые Суаресом во время их встречи. Поскольку речь шла о здоровье, то он предлагал Суаресу выбрать наиболее удобные часы занятий и не читать никаких других курсов, кроме теологии. Это предложение, однако, не могло быть принято Суаресом. Дело в том, что по традиции лектор «первой кафедры теологии» обязан был ежедневно читать первую утреннюю лекцию, начиная с 6.30 летом и в 7.30 зимой. Ведь смысл ее и состоял в том, что наиболее опытный и умудренный профессор задавал определенный тон всему учебному дню в университете, а также демонстрировал уровень, которому должны были следовать остальные профессора. Было бы против правил и здравого смысла носить титул «первого», уступая первую лекцию другому преподавателю.

Понимая, что дальнейшие дискуссии невозможны, Суарес постарался как можно дольше затянуть отъезд, углубившись в работу над своей метафизикой, но полностью подготовить «Метафизические рассуждения» к печати не смог. 28 марта 1597 г. король прислал еще одно письмо, в котором просил «...передать отцу Суаресу благодарности, которые тот полностью заслужил, и сказать ему, чтобы тот незамедлительно отправлялся в Коимбру, не дожидаясь выхода в свет его трудов». «Он легко найдет кого-нибудь, – продолжал Филипп, – в коллегии в Саламанке, кто смог бы доделать эту работу для него»⁶⁴.

Это было прямое указание короля, поэтому Суарес, взяв с собой самое необходимое, отправился в Португалию, где, однако, у него возникли некоторые трудности. Во-первых, почти на месяц его задержал португальский провинциал ордена, удивившийся тому, что столь известный профессор не имеет степени доктора теологии. В самом деле, за все предшествующие годы Суарес ни разу никого не просил о присуждении ему докторской степени, хотя выдержал не одну публичную защиту (достаточно вспомнить его выступление в Римской коллегии в присутствии папы). Его переводили с места на место, поручали преподавание различных курсов, не заботясь об отсутствии академических регалий; он получал почетные титулы от пап и благодарности от генералов ордена⁶⁵; его трактаты были необычайно популярны, но... португальский прелат был всерьез обеспокоен возможными трудностями, которые могли возникнуть в Коимбре у преподавателя без докторской степени⁶⁶. После раздумий провинциал своей властью присудил Суаресу степень доктора теологии (по совокупности трудов – как сказали бы в наше время) и, дав несколько несущественных рекомендаций, отправил его в Коимбру.

Но это не облегчило Суаресу вступление в должность. Напомним, что Коимбромский университет имел статус светского учебного заведения. Поэтому степень, полученная Суаресом, с точки зрения университетского устава выглядела неубедительно. Его не допустили к пре-

⁶⁴ Fichter J.H. *Op. cit.*, p. 209.

⁶⁵ Suárez, Francisco // *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, Madrid; Bilbao; Barcelona, 1926, t. 57, p. 1415.

⁶⁶ Заметим, что докторская степень в то время в испанских и португальских университетах присуждалась довольно редко и ценилась весьма высоко.

подаванию без официальной публичной защиты. В результате 49-летний профессор, испытывавший органическое неприятие бумажной волокиты, должен был отправиться в другой португальский город, Эвору, чтобы в местном университете защитить свое право именоваться доктором и получить кафедру, занять которую не особенно стремился. Защита (4 июня 1597 г.), на которой он выступил и как философ, и как богослов, прошла успешно, и Суарес достаточно равнодушно принял мантию⁶⁷, которой другие добивались с пылом и трепетом.

Нужно сказать, что Коимбра довольно скоро оценила и приняла Суареса. Студенты девяти коллегий университета с восторгом и вниманием слушали его лекции; нередко в лекционном зале собиралась и городская публика. По воспоминаниям слушателей, Суарес излагал материал спокойно и уверенно, не пользуясь книгами и конспектами даже для того, чтобы привести цитату; говорил достаточно медленно, чтобы аудитория могла следовать его мысли. Студенты платили ему любовью и признательностью (его попросили стать духовным наставником молодых иезуитов в Коимбре), португальские коллеги – уважением. Несмотря на более насыщенное расписание, Суарес вновь, как и в Саламанке, погрузился в писательскую работу.

Дальнейшая жизнь Суареса внешне укладывается в несколько строк «Хронологии жизни...», составленной авторами юбилейного выпуска журнала «*Razon y fe*»⁶⁸: со времени защиты докторской диссертации в июне 1597 г. и до ноября 1615 г., времени официального выхода в отставку в возрасте 67 лет, Суарес занимает должность профессора первой кафедры теологии Коимбрского университета. На самом деле философ, помимо преподавания, интенсивно работает над своими сочинениями и выполняет множество «общественных» поручений ордена и церкви. Оставаясь профессором в Коимбре, Суарес неоднократно покидал ее пределы. Так, в июле 1603 г. он выезжает в Вальядолид и Мадрид; в 1604 г. предпринимает путешествие в Рим, откуда возвращается в январе 1606 г., но до октября живет в Лиссабоне. В 1609 г., во время процесса по делу св. Тересы де Хесус, Суарес пребывал в Мадриде; вообще его часто привлекали в качестве судьи, консультанта, эксперта к участию в различных слушаниях, дискуссиях, спорах.

Дальнейший (после выхода в свет «Метафизических рассуждений» в 1597 г.) порядок публикации трудов Суареса таков: в 1599 г. в Мадриде публикуется том «Малых теологических сочинений»; остальные прижизненные издания выпускаются Суаресом в Коимбре. В 1602 г. выходит в свет трактат «О таинствах» (часть 2), в 1603 г. – «О наказаниях». В то время, когда в типографии шла работа над этими книгами, Суарес читал (в рамках все той же теологии) лекции по праву; материалы этого курса к 1612 г. оформились в обширный труд, сделавший Суаресу имя в философии права: «О законах и Боге-законодателе» (Коимбра, 1612). Помимо этого следует упомянуть и другие произведения, вышедшие из-под пера Суареса: «О едином и троичном Боге» (1606), «О достоинстве и положении религии» (1608–1609), «Защита католической и апостольской веры против заблуждений англиканской секты» (1613).

Обратимся к философскому творчеству Суареса в этот поздний период его деятельности. Начнем с «Малых теологических сочинений»⁶⁹, представляющих Суареса не просто как философа, но и как идеолога Контрреформации, участвующего в одной из самых известных морально-философских дискуссий конца XVI – начала XVII вв., – в полемике между иезуитами и доминиканцами о свободе воли человека и божественном предопределении.

Суарес поддержал доктрину Луиса де Молины (1535–1600), представленную в труде «Согласие свободной воли с дарами благодати, божественным предзнанием, предведением, предопределением и осуждением». Дополнением к молинистской доктрине служит предложен-

⁶⁷ Fichter J.H. *Op. cit.*, p. 210.

⁶⁸ Cronología de la vida de Suárez // *Razon y Fe*, 1948, núm. extraordinario, p. 14–15.

⁶⁹ Буквально название книги следовало бы перевести как «Различные небольшие теологические произведения» («*Varia opuscula theologica*»).

ная Суаресом в «Малых теологических сочинениях» собственная трактовка божественного влияния на жизнь и поступки человека. Суарес считал, что благодать имеет характер, согласованный с индивидуальными способностями человека. Другими словами, Бог учитывает склонность характера, темперамент индивида, а также место, время и другие обстоятельства, определяющие ситуацию выбора.

«Малые теологические сочинения»⁷⁰ состоят из шести трактатов, последовательно рассматривающих основные темы дискуссии: влияние Бога на действия сотворенных им вещей; божественное знание творений; благодать (*gratia*) и действенная помощь (*auxilium*) Бога сотворенным сущим; собственная свобода Бога творить и знать все существующее и могущее существовать; проблема свободы воли и ответственности человека; рассуждения о божественной справедливости.

Наиболее значимым из шести произведений, вошедших в книгу⁷¹, считается «Сочинение о совместном действии и действенной помощи Бога» (третий по счету трактат)⁷². На наш взгляд, не меньший интерес представляет рассматриваемая Суаресом в четвертом трактате гносеологическая сторона проблемы, которую можно выразить в вопросе, предопределены ли будущие события, которые являются результатами выбора человека (и которые он воспринимает как случайные). Поэтому моральную доктрину подкрепляет концепция среднего знания, которую принимали иезуиты, прежде всего Моли на и Суарес⁷³, и стремились опровергнуть доминиканцы во главе с Баньесом.

Помимо «борьбы за свободу воли», Суаресу пришлось вступить в межконфессиональную полемику, получившую, прямо скажем, большой политический резонанс. Речь идет о споре между папой Павлом V и английским королем Яковом I. Яков, верный реформаторско-абсолютистской политике своих венценосных предшественников, издал эдикт, в котором утверждалась абсолютная власть короны в светских и духовных делах. В ответ папа направил британским католикам послание, разрешающее им не исполнять королевский эдикт. Одновременно кардинал Беллармин (иезуит и коллега Суареса по преподаванию в Григорианском университете) направил британскому архиепископу Джорджу Блеквеллу письмо, разъясняющее позицию Рима и критикующее шаги короля Якова. Король написал анонимную апологию своему эдикту; Беллармино ответил новым письмом, собственной апологией; все это приобрело характер широкой публичности.

Участие Суареса в этих событиях заключалось в написании упоминавшегося нами выше трактата «Защита католической и апостольской веры против заблуждений англиканской секты».

В трактате, который состоит из шести книг, Суарес анализирует пункты расхождения между католиками и английскими протестантами, стремясь показать ошибочность доктрины последних. В 1-й книге прямо говорится о еретическом характере англиканства; во 2-й книге автор защищает католическую трактовку спорных пунктов⁷⁴; 3-я книга посвящена обоснованию превосходства власти папы над светской властью монархов, 4-я – защите церковного иммунитета, 5-я отвечает на недружелюбные выпады британского короля в адрес папы (Яков объявил понтифика антихристом), а 6-я книга собственно и посвящена главному: в ней Суарес опровергает формулу Якова об абсолютной верности подданных короне и требует соблюдения прав английских католиков.

⁷⁰ См., например, издание, хранящееся в Российской национальной библиотеке: Francisci Suarez... *Varia opuscula theologica*. Moguntiae, 1600.

⁷¹ Fichter J.H. *Op. cit.*, p. 222.

⁷² «Opusculum de concursu et efficaci auxilio Dei».

⁷³ Здесь мы приводим общую позицию, которую разделяли иезуиты.

⁷⁴ Суарес последовательно отстаивает дух и букву католических таинств, мессы, культа святых, образов, реликвий и т. п.

«Защита веры...» произвела сильное впечатление на короля Якова (который знал заранее от своих агентов в Испании, что Суарес пишет эту книгу, и получил ее сразу, как только она увидела свет). После заседания оксфордских экспертов книгу в Англии не только запретили, но и приговорили к аутодафе перед собором св. Павла в Лондоне. «Защита веры» была осуждена также и Парижским парламентом, в то время как в Италии и в Испании получила высочайшие оценки. Именно в благодарность за этот трактат папа Павел V впервые назвал Суареса (причем сделал это в личном послании) «Доктором превосходным и благочестивым»⁷⁵.

Интересны рассуждения Суареса об утверждении королевской власти на основе естественного права. Согласно этой теории, легитимация светской власти происходит по воле людей, благодаря человеческим учреждениям, и зависит от конкретных исторических условий. Божественный характер власти «вообще» означает лишь то, что все виды права восходят к вечному закону, установленному Творцом; монарх не вправе апеллировать к Богу, поскольку получил свою корону от людей и выполняет свои обязанности перед народом.

Из этого следует тезис о суверенитете народа, который может показаться парадоксальным, особенно если учесть, что он был высказан иезуитом в эпоху Контрреформации в абсолютистской Испании⁷⁶. На наш взгляд, речь идет о последовательной позиции, характерной для Суареса и свойственной другим крупным мыслителям-иезуитам конца XVI – начала XVII вв., в которой фактически формулируются фундаментальные положения либерально-демократических концепций Нового времени⁷⁷.

Теория естественного права Суареса нашла свое полное выражение в главном философско-юридическом сочинении философа «О законах и о Боге-законодателе», опубликованном годом ранее (Коимбра, 1612)⁷⁸. Официальная церковь важнейшей заслугой Суареса в этой области считает преодоление антиномии таинства и права, которое создает новые возможности взаимных отношений между каноническим правом и другими формами права⁷⁹. Единство происхождения права было выражено Суаресом в формуле: «Право божественное, или же естественное, или же позитивное»⁸⁰.

Один из ключевых моментов в философии права Суареса – согласованность системы законов, в основе которых лежит вечный божественный закон. По сути дела, божественный закон представляет собой не что иное, как смысловое выражение принципа божественного творения⁸¹. Другими словами, вечный закон – это мысль Творца о творении, имеющая значение высшего законодательного акта для всего сотворенного мира, а естественный закон – попытка человека представить и выразить разумные основания мира, заложенные в человеческой природе⁸². Естественный закон в общем виде выражает фундаментальные принципы морали.

⁷⁵ «Doctor Eximius et Pius».

⁷⁶ Что касается Испании, то в силу уникального единства ее религиозно-политической структуры власть короля никогда не воспринималась как нечто противостоящее церкви; защита церкви означала защиту устоев католической империи; поэтому труд Суареса получил поддержку при дворе нового монарха Филиппа III.

⁷⁷ Позволим себе напомнить нашу точку зрения по поводу общей направленности второй схоластики на осознание многообразия и динамичности сотворенного Богом мира, господства в нем индивидуальных вещей и индивидуальных отношений. В социальном и морально-правовом отношениях это означает приверженность Суареса и его коллег идеям, которые позднее будут названы либерально-демократическими (буржуазными) принципами.

⁷⁸ Suárez F. *Tractatus de legibus*. Edición crítica bilingüe: En 8 vols / Corpus Hispanorum de pace, Madrid, 1971–1981.

⁷⁹ См.: Джероза Л. *Каноническое право в католической церкви*. М., 1996, с. 22–24.

⁸⁰ «Ius divinum, sive naturale, sive positivum». Эта формула впоследствии вошла в Кодекс канонического права (1917), в § 1 канона XXVII (См.: Джероза Л. *Указ. соч.*, с. 24).

⁸¹ Согласно Суаресу, человеческое гражданское право восходит к божественному естественному праву, в то время как каноническое право непосредственно происходит от божественного позитивного права. Это означало, во-первых, прямую зависимость человеческого гражданского права от права естественного и, во-вторых, приоритет церковных законодателей над законодателями светскими.

⁸² Что же касается человеческих законов (гражданских или канонических), то, по мнению Суареса, это вполне рукотворные

Оставив глубинные основания *iustitia* (и как справедливости, и как правосудия) за Богом, Суарес сосредоточивается на роли чело века в формировании общества и законов, полагая, что изначальное, естественное состояние людей может быть описано одним словом: свобода. Никто по природе своей не является слугой другого человека; однако стремление к лучшей жизни толкает человека на путь социализации. Первым этапом на этом пути является семья, вторым – общественное объединение, основанное на договорных отношениях (Суарес использует два слова: *ractus* и *consensus*) между равными людьми. Этот «первый договор» – необходимый «промежуточный» этап, который завершается осознанием невозможности всем и на равных правах постоянно регулировать жизнь общества. После этого на сцене появляется фигура правителя, которому общество делегирует власть, заключая с ним «второй договор»⁸³.

Схема выглядит достаточно просто и убедительно. Бог является источником власти; народ – ее субъектом, а монарх (монархия, по Суаресу, есть наиболее справедливая и разумная форма правления) обязан обеспечить твердую власть при соблюдении условий договора, т. е. прав людей⁸⁴.

«О законах» и «Защита веры...» – последние произведения Суареса, которые увидели свет при его жизни. Сказанное не означает, однако, что после 1613 г. он отошел от писательских и преподавательских дел, хотя, как свидетельствует «Хронология жизни», в годы его работы над этими книгами в аудитории его замещали другие теологи. В 1613–1614 гг. Суарес читает курс «О вере», а в следующем учебном году – «О неверии и ересях». В ноябре 1615 г. Превосходный доктор покидает кафедру, получив скромную, но вполне достаточную пенсию. Он выходит в отставку как профессор, но работает над рукописями, которые требуют обработки и подготовки к печати.

Последней такой рукописью стали «Комментарии на книги Ари стотеля *О душе*». Материалы, представлявшие собой комментарии на корпус аристотелевских сочинений о природе, включая книги «Физики» и «О душе», оставались незавершенными и неизданными в течение всей жизни Суареса.

Примерно за год до смерти Суарес начал переработку рукописи, стремясь превратить ее в законченное систематическое произведение, подобное «Метафизическим рассуждениям». Серьезность, с которой Суарес отнесся к этой работе, понятна: «Комментарии на книги *О душе*» должны были стать основанием его философско-теологической системы.

Суарес предполагал, не внося принципиальных изменений в текст, уточнить его содержание и структуру. Первоначальная структура была традиционной: текст делился на рассуждения, рассуждения на вопросы, вопросы на пункты. «Комментарии на книги *О душе*» включали четырнадцать рассуждений. Суарес предполагал заменить рассуждения книгами, а вопросы главами, что, с одной стороны, более соответствовало структуре произведения, которому были посвящены комментарии, т. е. аристотелевскому трактату «О душе», а с другой стороны, видимо, казалось Суаресу более современным. Не следует, на наш взгляд, говорить о прямом воздействии некоего «духа нового времени», или «новых веяний в философской литературе» на пожилого профессора-иезуита (хотя, как известно, иезуиты очень чутко относились ко всему новому). Очевидно, однако, что Суарес видел свою задачу в определенной «адаптации» текста, в его приближении к читателю первой четверти XVII в. Одновременно он стре-

и, следовательно, изменяемые нормы. Вообще закон – абстракция, результат деятельности человеческого разума, поэтому и действие законов должно ограничиваться сферой разума человека.

⁸³ Суарес выделяет несколько способов заключения такого политического договора: свободные выборы, общественное согласие, наследование, дарение, война и т. д.

⁸⁴ При перерождении монархии (если монарх превращается в несправедливого тирана) общественный договор теряет силу, а власть – легитимность. Таким образом, оправдывается неповиновение народа правителю при четко оговоренных условиях: правитель нарушает условия договора или неспособен к сохранению договора.

мился придать завершённый вид учению, которое, как мы заметили выше, должно было стать основополагающим для всей его системы.

Философ отдавал себе отчет в трудности этой работы, а также в том, что ему вряд ли удастся выполнить намеченное полностью: «Я вижу, что уже слишком стар, – писал Суарес в январе 1617 г. в Рим генералу ордена, – чтобы иметь возможность закончить труды, которые начал, и оставить завершённой философию, которая согласовывалась бы с моей теологией»⁸⁵.

Биографы отмечают, что в последний год своей жизни Превосходный доктор старался посвящать все свое время двум главным делам: молитве и работе над рукописями. Летом 1617 г. он приехал в Лиссабон, чтобы соединить отдых с работой в иезуитском доме. Он привез рукописи «О душе», но по просьбе папского нунция вынужден был вновь включиться в публичную дискуссию (на этот раз в спор по поводу юрисдикции церковного и королевского судов в Португалии) и даже написал на этот счет специальную записку⁸⁶.

Воскресенье 10 сентября стало последним рабочим днем Суареса. Когда наступили сумерки, он отложил перо и погрузился в размышления об аргументах в пользу бессмертия души – теме 12-й главы первой книги «О душе». Но уже утром в понедельник у него начался жар, он более не вставал с постели и, несмотря на старания врачей (среди которых был даже личный лекарь короля) и заботу братьев, ему становилось все хуже. Умер Суарес две недели спустя, 25 сентября 1617 г.

Записаны слова, которые были произнесены им незадолго до смерти. Он, ожидавший смерти и готовый к ней, отчетливо прошептал: «Никогда не думал, что смерть будет так сладка»⁸⁷.

Первыми опубликованными произведениями Суареса, как уже упоминалось, стали трактаты «De verbo incarnato» («О воплощенном слове», 1590, 2-е издание в 1595), «De misteriis vitae Christi» («О чудесах жизни Христовой», 1592) и «De sacramentis» («О таинствах», 1592), открывшие серию комментариев к «Сумме теологии» Фомы Аквинского⁸⁸.

Значительная часть трудов Суареса не увидела свет при его жизни. Отчасти виной тому была высокая требовательность автора к своим работам, о которой мы упоминали выше, отчасти – недостаток времени и не слишком крепкое здоровье. Известно, что в последние годы жизни философ стремился завершить начатое, переделать то, что его не устраивало, подготовить к печати лекционные курсы различных лет. Ученики и коллеги, братья по ордену, бережно сохранили все подготовленные к публикации рукописи, разрозненные материалы и черновики, и работа по изданию наследия Суареса была продолжена.

Опубликованы трактаты «De gratia» («О благодати», Коимбра, 1619); в Лионе вышли «De angelis» («Об ангелах», 1620), «De opere sex dierum et De anima» («О трудах шести дней [творения]» и «О душе», 1621), а также «De fide, spe et charitate» («О вере, надежде и любви», 1621), продолжение «De virtute et statu religionis» («О достоинстве и положении религии», 1624–1625), «De ultimo fine», «De voluntario» («О последней цели человека», «О свободной воле...» и др., 1628) и неопубликованная прежде часть «De gratia» (1651). Последним вышел в свет труд «De vera intelligentia auxilii efficacis» («Об истинном понимании действенной (боже-

⁸⁵ Отрывок из письма от 10 января 1617 г., адресованного генералу ордена иезуитов (1615–1646) отцу Муцио Вителлески (Vitelleschi), цитируется по: Suárez F. *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*: En 3 vols. Madrid, 1978, vol. 1, p. XL, nota 11. Заметим, что Суарес успел исправить лишь первое рассуждение, превратив четыре его вопроса в двенадцать глав первой книги. Остальной текст был подготовлен к печати после его смерти.

⁸⁶ Fichter J.H. *Op. cit.*, p. 330–331.

⁸⁷ «Pensaba que éste era el fin... Nunca hubiera creído que fuera tan dulce el morir» (Elorduy E. Fama de sanctidad de Suárez // *Razon y Fe*, 1948, núm. extraordinario, p. 83).

⁸⁸ Их публикация завершилась лишь после смерти Суареса, в основном в «Полном собрании сочинений».

ственной) помощи», Лион, 1655). Переиздания произведений Суареса в XVII–XVIII вв. позволяют судить (да и то лишь косвенно, отчасти) о степени востребованности его философских, теологических, морально-правовых сочинений⁸⁹.

Самым известным и наиболее полным собранием сочинений Суареса до настоящего времени остается парижское издание Вивеса (Francisco Suárez. Opera omnia. Paris: Ludovicus Vives, 1856–1878)⁹⁰.

Формально произведения Суареса можно разделить на три «серии»: 1. Комментарии к св. Фоме – труды, написанные в форме комментариев к различным частям «Суммы теологии» и рассуждений на соответствующие этим частям и пунктам темы. К 1-й части «Суммы» (в принятых сокращениях I^a) Суарес написал трактаты «О божественной сущности и ее атрибутах», «О божественном предопределении», «О чуде пресвятой Троицы» (все три опубликованы под общим заглавием «О едином и троичном Боге»); «Об ангелах», «О трудах шести дней», «О душе» (также помещены в одном томе под заглавием «О Боге, создателе всего сотворенного»)⁹¹. Ко 2-й части «Суммы» (точнее, к разделу 1 этой части – I^a II^{ae}) относятся сочинения «О высшей цели человека», «О свободной воле и безволии», «О добре и зле в человеческих деяниях», «О пороках и грехах» (опубликованы вместе в Лионе в 1628 г.); кроме того, с той же I^a II^{ae} связан трактат «О законах и Боге-Законодателе» и два других произведения, написанные в связи с дискуссией о божественной помощи («De auxiliis»), в которой Суарес, как было сказано, выступил на стороне молинистов, защищая оптимальную, с точки зрения иезуитов, свободу воли человека: «О благодати», «Об истинном понимании действительной (божественной) помощи». Части II^a II^{ae} «Суммы теологии» посвящены труды «О вере, надежде и любви» и четырехтомные комментарии под общим заглавием «О достоинстве и величии религии». Не осталась без внимания Суареса и 3-я часть «Суммы» – см. трактаты «О таинствах» (два тома) и «О наказаниях».

2. Полемиические богословские трактаты, написанные Суаресом по заказу Рима на темы наиболее серьезных религиозных споров того времени: «О церковном иммунитете, нарушенном венецианцами»⁹² и «Защита католической апостольской веры против заблуждений англиканской секты». Первый трактат был направлен против правительства Венецианской республики и отстаивал папские привилегии в отношениях с Венецией⁹³. Второе произведение,

⁸⁹ Sommervogel C. *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus*. Vol. I, Brussels; Paris, 1890, cols. 221–222.

⁹⁰ R.P. Francisci Suárez e Societate Jesu Opera Omnia. Editio nova, Parisiis, apud Ludovicum Vivès, bibliopolam editorem. Собрание сочинений состоит из 28 прекрасно изданных томов. В томах 1–26 опубликованы произведения философа, в двух последних содержится справочный аппарат, подготовленный редакцией. Том 1 начинается с краткого (14 страниц) описания жизни автора. Основное содержание тома (более 800 страниц) составляют три трактата о Боге. Том 2 включает в себя более чем тысячестраничный, в восьми книгах, трактат «Об ангелах». В 3-й том входят произведения, посвященные проблеме творения, том 4 содержит трактаты о человеке. В томах 5 и 6, по 600 страниц каждый, опубликовано главное сочинение Суареса в области права и социальной философии «О законах», в томах 7–11 под общим названием «О благодати» помещены комментарии к различным частям и фрагментам «Суммы теологии» Фомы Аквината. Последующие тома продолжают серию комментариев к «Сумме теологии». Том 12 включает трактаты «О вере», «О надежде» и «О милосердии», тома 13–16 имеют общее заглавие «О религии», тома 17–19 – «О воплощении», тома 20–22 – «О таинствах», том 23 – «Об осуждениях». В томе 24 опубликовано полемиическое сочинение «Защита католической веры...» Тома 25 и 26 представляют особый интерес для тех, кого привлекает метафизика Суареса, поскольку именно в этих томах содержатся «Метафизические рассуждения». Два последних тома, содержащие указатели к собранию сочинений, репринтно переизданы в Брюсселе в 1963 г. Заметим, что каждый том содержит предметный указатель (Index rerum), составленный самим автором, что весьма облегчает чтение трактатов.

⁹¹ Правда, как уже было сказано выше, эти трактаты опубликованы уже после смерти Суареса в Лионе в 1621 г.

⁹² «De immunitate ecclesiastica a venetis violata». Это произведение увидело свет лишь в 1859 г., в томе неизданных произведений Суареса: *Francisci Suarezii opuscula sex inedita*, Bruxelles et Paris, 1859.

⁹³ Интересно, что именно после этого трактата папа Павел V назвал Суареса замечательным и благочестивым теологом, что породило почетный титул «доктора превосходного и благочестивого».

как мы отмечали выше, получило не только одобрение папского престола, но и «высшую оценку» британского монарха, «вразумлению» и критике которого оно и было посвящено.

3. Философские произведения. Комментарии Суареса, посвященные «Сумме теологии» Фомы, по общему признанию исследователей, имеют богатое философское содержание. Среди них особо следует выделить уже упоминавшиеся трактаты «О законах» (социальная философия и философия права) и «О душе» (используя более современную классификацию, можно отнести этот трактат к философско-антропологическим и психологическим произведениям). Но единственным собственно философским произведением Суареса остаются «Метафизические рассуждения».

Философия Суареса никогда не была (за исключением, быть может, начала XVII в.) сверхпопулярной, вызывавшей восторги читающей публики. Тем не менее, на протяжении нескольких столетий, вплоть до наших дней, она вызывает ровный, устойчивый интерес философов и исследователей, в качестве основания для постановки фундаментальных философских вопросов предпочитающих неспешный, обстоятельный рационализм традиционной метафизики. Но если до середины XX в. философское сообщество довольствовалось изданием Вивеса, то во второй половине столетия возникла потребность в переизданиях важнейших произведений Суареса и переводах их на новые языки.

Важное начало – публикация отдельных рассуждений из «Disputationes metaphysicae» – было положено американским издательством «Маркетт юниверсити пресс»⁹⁴. Первым в переводе на английский оно выпустило рассуждение VII «О разных родах различий» (1947)⁹⁵. В последующие годы в английских переводах вышли: рассуждение IV «О формальном и универсальном единстве» (1964)⁹⁶; рассуждение V «Об индивидуальном единстве и его принципе» (1982)⁹⁷; рассуждение XXXI «О сущности конечного бытия как такового, о его бытии и о различии между ними» (1983)⁹⁸; рассуждения X, XI, избранные фрагменты из XXIII рассуждения и других трудов (1989)⁹⁹; рассуждение LIV «О ментальных сущих» (1995)¹⁰⁰; рассуждение XV «О формальной причине субстанции» (2000)¹⁰¹ и рассуждения XX, XXI и XXII, посвященные соответственно проблемам творения, сохранения и совместного действия (2000)¹⁰².

Следует отдать должное испанским исследователям, которые, как им, впрочем, и следовало, заняли достойное место в этом ряду (правда, не без десятилетней паузы после пышных юбилейных торжеств 1948 г.). В 1960–1966 гг. в свет вышла семитомная билингва – «Метафизические рассуждения» на испанском языке с параллельным латинским текстом. Это изда-

⁹⁴ Отдельно в 1954 г. вышел перевод фрагмента богословского сочинения Суареса: Suárez F. *The dignity and virginity of the Mother of God: Disputation I, V, VI*, translated by Richard J. O'Brien. West Baden Springs, Indiana: West Baden College, 1954.

⁹⁵ Suárez F. *On various kinds of distinctions* (Disputationes metaphysicae, Disputatio VII, De variis distinctionum generibus), translation from the Latin, with an introduction by Cyril Vollert. Milwaukee, Marquette University Press, 1947.

⁹⁶ Suárez F. *On formal and universal unity*, De unitate formali et universali [by] Francisco Suárez, translated from Latin, with introduction by J.F. Ross, Milwaukee, Marquette University Press, 1964.

⁹⁷ Suárez F. *On individuation: Metaphysical disputation V, individual unity and its principle*, translated from the Latin with introduction, notes, glossary, and bibliography by Jorge J.R. Gracia, Milwaukee, Marquette University Press, 1982.

⁹⁸ Suárez F. *On the essence of finite being as such, on the existence of that essence, and their distinction*, translated from Latin, with an introduction by Norman J. Wells, Milwaukee, Marquette University Press, 1983.

⁹⁹ Suárez F. *Disputationes metaphysicae*. Selections. Translation with introduction, notes, and glossary [by] Jorge J.E. Gracia, Douglas Davis. Munchen; Hamgen; Wien: Philosophia Verlag, 1989.

¹⁰⁰ Suárez F. *On being of reason (De entibus rationis) Metaphysical disputation LIV*. Translated from the Latin with an introduction and notes by John P. Doyle. Milwaukee, Marquette University Press, 1995.

¹⁰¹ Suárez F. *On the formal cause of substance: metaphysical disputation XV*. Translated by John Kronen and Jeremiah Reedy. Milwaukee, Marquette University Press, 2000.

¹⁰² Suárez F. *On creation, conservation, and concurrence: Metaphysical disputations XX, XXI and XXII*. Translated by Alfred J. Freddoso. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 2000.

ние, предпринятое мадридским издательством «Гредос»¹⁰³, сделало метафизику Суареса более доступной и популярной. Одновременно с этим «Метафизические рассуждения» на латинском языке были переизданы в Германии в 1965 г.¹⁰⁴

В 60-е гг. были также осуществлены переводы других трудов Суареса. На английский язык переведены большие разделы философско-правовых и теологических трактатов¹⁰⁵, на испанский – полностью трактаты «О защите католической веры»¹⁰⁶ и «О законах»¹⁰⁷. Предпринимались и издания на латыни¹⁰⁸. В 70-е гг. этот ряд публикаций был продолжен 8-томным двуязычным латинско-испанским изданием «De legibus»¹⁰⁹.

Суареса переводят и на другие европейские языки: итальянский, французский, португальский¹¹⁰. Первый перевод Суареса на русский язык – введение к «Метафизическим рассуждениям» и I раздел первого рассуждения, посвященный предмету метафизики, – был опубликован в 1987 г.¹¹¹ Затем, после десятилетнего перерыва, последовали публикации других фрагментов, подготовившие почву для настоящего издания (см. *Избранная библиография*).

¹⁰³ Suárez F. *Disputationes metafisicas*. Edición y traducción de Segio Rabade Romeo, Salvador Caballero Sanchez y Antonio Puigcerver Zanon. Madrid, Editorial Gredos, 1960–1966.

¹⁰⁴ Suárez F. *Disputationes metaphysicae*. Hildesheim, G. Olms, 1965.

¹⁰⁵ Suárez F. *Selections from three works of Francisco Suárez, S.J.*: De legibus ac Deo legislatore, 1612; Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errors, 1613; De triplici virtute theologicae fidei, spe, et charitate, 1621, New York, Ocena publications, 1964.

¹⁰⁶ Suárez F. *Defensa de la fe catolica y apostolica contra los errorers del anglicanismo*. Version Española por Jose Ramon Eguillor Muniozguren; Instituto de estudios politicos, Madrid, 1970–1971.

¹⁰⁷ Suárez F. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, en 6 vols., Madrid, Instituto de estudios politicos, 1967.

¹⁰⁸ E.g.: Suárez F. *Lectones de fide anno 1583 in Collegio Romano habitas ad fidem codicum manuscriptorum editit Carolus Deuringer* / Facultad de filosofia. Universidad de Granada. Granada, 1967.

¹⁰⁹ Suárez F. *Tractatus de legibus*. Edición critica bilingue / por Luciano Perena et al. / Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Madrid, 1971.

¹¹⁰ E.g.: Suárez F. *Disputazioni metafisiche I–III* / Traduzione di Constantino Esposito. Milano: Rusconi, 1996.

¹¹¹ Суарес Ф. *Метафизические рассуждения. Введение и I раздел первого рассуждения «О предмете первой философии»* / Пер. и вступ. статья М. Р. Бургете // Историко-философский ежегодник. М., 1987.

Г. В. Вдовина

Метафизика Суареса в исследованиях последнего столетия¹¹²

Практически все публикации о Суаресе, вышедшие в свет в первой половине XX в., принадлежат авторам, так или иначе связанным с неосхоластикой (исключение составляет Хайдеггер, но об этом мы скажем особо). Среди философов этого времени, чуждых неосхоластике и католической мысли вообще, Суарес не пользовался популярностью. Рассел в своей «Истории западной философии» не упомянул о нем ни словом, а Виндельбанд ограничился следующим замечанием: «Суарес был выдающимся писателем, с ясным, пронизательным и точным умом, обладавший большим искусством в группировке мыслей; с точки зрения литературной формы он стоит значительно выше большинства старых схоластиков, но в содержании своих учений... связан традицией»¹¹³. Что же касается публикаций исследователей-неосхоластов, их можно условно разделить на две группы. Одни авторы, близкие к ортодоксальному томизму, – их большинство, – безоговорочно осуждали Суареса за отход от основоположений Фомы или за их эклектическое смешение с отдельными тезисами Скота и Оккама; другие, защитники Суареса, настойчиво пытались представить его как хотя и диссидентствующего, но все-таки томиста.

Первую точку зрения впервые отчетливо сформулировал аббат Леон Майе в книге «Философия Суареса и ее отношение к теологии», изданной в Париже в 1921 г. Итоговое суждение аббата Майе о метафизике Суареса звучит как приговор: «Его (Суареса) система была более всего системой эклектической, целиком состоящей из элементов, заимствованных у двух противостоящих друг другу католических школ... Он не сумел построить вполне связную систему»¹¹⁴.

Но свое классическое выражение антисуаресианская позиция получила через четверть века после выхода в свет книги аббата Майе – у известного итальянского историка философии Карло Джакона. Его монументальный трехтомный труд «Вторая схоластика»¹¹⁵ до сих пор остается единственным более или менее полным обзором этого периода в истории западной философии. Метафизику Суареса Джакон анализирует исключительно через ее сопоставление с философией св. Фомы, не выходя, таким образом, за рамки внутрисхоластической дискуссии; но в этих рамках, которыми исследователь сам себя ограничил, он с исчерпывающей полнотой суммирует аргументы обвиняющей стороны. Признавая формальные достоинства «Метафизических рассуждений» – систематичность изложения и независимость от сумбурного текста аристотелевской «Метафизики», Джакон в то же время начисто отказывал Суаресу в оригинальности даже в том, что касается формирования интеллектуальной традиции ордена иезуитов. Исследователь обращает внимание на тот факт, что ее основные темы и позиции уже были определены старшими собратьями Суареса по ордену – Толедо, Перейрой и Фонсекой, тогда как Суарес был скорее систематизатором, чем творцом. Что до содержательной стороны дела, Джакон последовательно, пункт за пунктом, изобличает Суареса в измене правоверному томизму и выносит окончательный вердикт: «Трактат Суареса по метафизике был... крупнейшим трудом, систематизировавшим разнообразные темы, которые рассматривались

¹¹² Работа выполнена при поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда (проект № 06-03-004 86 а).

¹¹³ В. Виндельбанд, *История философии*, Киев 1997, с. 308.

¹¹⁴ L. Mahieu, F. Suárez. *Sa Philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris 1921, pp. 506–524.

¹¹⁵ C. Giacón, *La seconda scolastica*, voll. 1–3, Milano 1946–1950.

в рамках аристотелевско-схоластической традиции. Но он не был ни оригинальным углублением, ни очищенным изложением подлинной томистской мысли»¹¹⁶.

Среди сторонников второй точки зрения, то есть среди защитников Суареса, в первую очередь нужно назвать выдающегося исследователя схоластики Мартина Грабмана. Его программная статья «Метафизические рассуждения Франсиско Суареса в их методическом своеобразии и последующем влиянии» была опубликована в 1917 г., четырьмя годами ранее книги Майе¹¹⁷. Большая статья представляет труд Суареса на широком историческом фоне. Грабман отмечает достоинства «Рассуждений»: глубину историко-философских экскурсов, самостоятельность и систематичность в организации материала, ясность и исчерпывающую полноту изложения. Особо отмечена превосходная латынь Суареса. Грабман перечисляет методологические характеристики «Рассуждений», которые, по его мнению, оказали глубокое влияние на авторов систематических трактатов по католической философии, публиковавшихся в последующие полтора столетия: 1) отказ от следования аристотелевскому порядку изложения метафизики и создание собственной структуры метафизического трактата; 2) сохранение единства метафизики, отсутствие какого бы то ни было разделения на общую и специальную метафизику; 3) здоровый и благотворный эклектизм. Что до отношения к томизму, то в целом, утверждает Грабман, Суарес, несомненно, был последователем томизма; а те несколько пунктов, в которых он отступает от учения св. Фомы, второстепенны и не дают оснований говорить о суаресизме как о самостоятельном направлении философской мысли.

Позицию томистов, благожелательно настроенных по отношению к Суаресу, иллюстрирует также гораздо более поздняя статья Ж. Пикара «Томизм Суареса», опубликованная в 1949 году¹¹⁸. Основной тезис, который хочет доказать автор: Суарес принадлежит к школе томизма; его метафизика – томизм, пусть даже «критический и аналитический томизм», а сам Суарес – «диссидентствующий» томист. Констатируя расхождения между учениями Суареса и св. Фомы, автор статьи старается не заострять их, а в отдельных пунктах даже готов признать их следствием «недоразумения». Он непременно хочет сохранить Суареса для томизма.

Напротив, Б. Янсен¹¹⁹ защищает Суареса, противопоставляя его философию учению св. Фомы. Фома, говорит Янсен, абстрактен и универсален, как все средневековые мыслители; Суарес же конкретен и отпращивается от актуально существующих вещей; для Фомы, как для человека Средневековья, характерен параллелизм между логическими формами и формами реальности, а Суарес находится в оппозиции к такому подходу. Хотя метод Суареса целиком схоластичен, дух его умозрения – дух Нового времени; поэтому учения Фомы и Суареса разнятся не только в частности, но и по существу.

Испанские авторы первой половины XX в. отзываются о Суаресе с традиционным пие-тетом. Например, Э. Гомес Арболея, автор популярной книги о Суаресе, пишет¹²⁰: «Нужно заявить раз и навсегда без каких-либо колебаний: в широком горизонте европейского знания фигура Франсиско Суареса с полным правом достойна занять одно из выдающихся мест и сравнима – если ограничиться схоластикой – с мощной и внушительной фигурой Аквината или с другой, многострадальной и заостренной, – Иоанна Дунса Скота, «Тонкого доктора». В это столь именитое сообщество Суарес привносит свои, характерные для него особенности. Если несомненно, что оба названных мыслителя превосходят его оригинальностью, то столь же несомненно и то, что наш Eximius тоже может претендовать на превосходство, основанием

¹¹⁶ С. 29.

¹¹⁷ Martin Grabmann, *Die Disputationes metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*, в: P. Franz Suárez S.J., *Gedenkbücher zu seinem dreihundertjährigen Todestag*, Innsbruck 1917, SS. 29–73.

¹¹⁸ G. Picard, S.J., *Le thomisme de Suárez* // *Archives de Philosophie*, vol. XVIII, 1949.

¹¹⁹ B. Jansen, *Die Wesenart der Metaphysik des Suárez* // *Scholastik* XV, 1940, SS. 161–185.

¹²⁰ E. Gomez Arboleya, *Francisco Suárez, S.J. Situacion espiritual, vida y obra*, Universidad de Granada, 1946, pp. XI–XII.

которого служат свои причины: новое призвание систематика, острая восприимчивость к историческому наследию».

Подводя итог эту беглому обзору посвященной Суаресу литературы первой половины XX в., мы замечаем, что при всем разнообразии мнений и противоположности исходных позиций как противникам, так и защитникам Суареса присуще нечто общее: они куда меньше говорят о самой метафизике Суареса, чем о ее взаимоотношениях с томизмом или о ее внешнем оформлении. Как заметил один из более близких к нам по времени исследователей, и обвинения, и защита неубедительны, потому что грешат одними и теми же недостатками: поверхностностью, невниманием к существу мышления самого Суареса, чрезмерной заостренностью на вторичных проблемах¹²¹. Дискуссия двадцатых-сороковых годов так и не прояснила основных понятий и концепций испанского мыслителя. Кем он был: «эссенциалистом» или «экзистенциалистом», номиналистом или противником номинализма, философом-жизнелюбом, влюбленным в конкретные единичные вещи, или абстрактным схематизатором, пытавшимся вывести мир из максимально общего и почти пустого понятия сущего как такового? Ответы на эти вопросы подчас давались произвольно и бездоказательно, исходя из личных симпатий авторов и их личной точки зрения на ту степень томизма, которую заключает в себе метафизика Суареса.

В эту картину не вмещаются две внушительные фигуры в горизонте европейской философии XX в.: Э. Жильсон и М. Хайдеггер, определившие парадигму исследований Суареса во второй половине столетия.

Позиция Жильсона – позиция бескомпромиссного антисуаризма. Жильсон был тем, кто наиболее отчетливо, последовательно и продуманно сформулировал эту позицию, кто в силу своего исключительного авторитета в каком-то смысле канонизировал ее, и кто своим анализом суаресовского эссенциализированного бытия задал тон многим позднейшим исследованиям, в том числе относящимся к самому недавнему времени. Практически первым Жильсон обратил внимание на тот факт, что метафизика Суареса гораздо естественнее укладывается в ту линию традиции, которая идет от Авиценны и Дунса Скота, нежели в традицию собственно томизма. Помимо отдельных статей, Жильсон подробно говорит о Суаресе в книге «Бытие и сущность»¹²² и в ее англоязычном варианте «Бытие и некоторые философы»¹²³. Он отдает должное поразительной эрудиции испанского метафизика: «Суарес обладает знанием средневековой философии, способным посрамить любого современного историка средневековой мысли. По любому и каждому вопросу он, кажется, знает всех и вся, и читать его книгу – все равно что присутствовать при Страшном Суде, которому подвергает четыре столетия христианского умозрения беспристрастный судья...»¹²⁴. Жильсон также не отрицал талант аналитика и систематика, присущий Суаресу. Имеет смысл привести обширную цитату из книги «Бытие и сущность», которая демонстрирует лучше любых пересказов, насколько высоко французский исследователь оценивал новаторство Суареса как реорганизатора и систематизатора средневековой метафизики: «*Disputationes metaphysicae* Суареса в силу самой своей формы занимают важное место в истории философии. В качестве *disputationes* они все еще принадлежат средним векам: Суарес сохраняет средневековую манеру, выразившуюся во множестве *Quaestiones disputatae*, начиная с XIII в... Однако в другом отношении *Disputationes* Суареса уже являются философским трактатом Нового времени: их автор сознательно освободился от всякой подчиненности тексту аристотелевской “Метафизики”, чей порядок (точнее, беспорядок) являл, с его точки зрения, множество несообразностей...

¹²¹ A. Gnemmi, *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle “Disputationes metaphysicae” di F. Suárez*, Milano, 1969, p. 16.

¹²² E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris 1948, 2me éd., 1963.

¹²³ E. Gilson, *Being and some philosophers*, Toronto, 1949.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 99.

Ориентироваться на сами предметы метафизики, а не на букву Аристотеля, при определении порядка и способа, каким о них следует говорить, значило начать писать о метафизике вместо того, чтобы писать об Аристотеле. Это было определенной дерзостью и (хотя Суарес не был абсолютно первым) несомненным новшеством. В самом деле, Суарес не только первым начал в такой объективной и систематической форме трактовать всю метафизику, а не только ее отдельные части, но также уточнил философскую терминологию, унаследованную от схоластики, внося в нее строгость и ясность, неведомые в такой мере его предшественникам¹²⁵. Однако все эти достоинства, способствовавшие популярности «Метафизических рассуждений», только усугубили их пагубное влияние. Жильсон был непримирим в своем отношении к Суаресу; он считал, что тот в определенном смысле сыграл роковую роль в последующей судьбе метафизики. Непростительная вина Суареса заключалась в том, что он отказался от реального различения сущности и существования в тварном существе, полагая, что существование есть не акт сущности, реально отличный от нее самой, но сама эта сущность, взятая в ее полной актуализированности. В результате он изгнал из своего учения акт бытия и поставил на его место полностью эссенциализированную сущность: «Понятие акта существования, который действует в самой сердцевине сущности, своей собственной энергией как бы актуализирует ее к постоянному бытию и обеспечивает единство субстанции и акциденций, конституируя единое сущее и распространяясь вовне в динамизме имманентных действий этого сущего, – всё это заменено в доктрине Суареса понятием реальной сущности, чье собственное совершенство служит достаточным основанием как ее существования, так и производимых ею действий... Отрицание всякого существования, отличного от бытия сущности, есть не что иное, как обратная сторона целостного и решительного утверждения чистой сущности, которая свободна от каких бы то ни было неконцептуализируемых элементов и может быть полностью воспринята разумом»¹²⁶. По убеждению Жильсона, эссенциализированная метафизика Суареса наложила неизгладимый отпечаток на все последующие систематические трактаты по метафизике, оказала тлетворное влияние на доктрину умеренного томизма и в конечном счете дискредитировала схоластическую философию, навлекла на нее обвинения в бесплодном схематизме, рассудочности и выхолощенности. Более того, эта метафизика оказала свое пагубное воздействие на Декарта, «ученика учеников Суареса»; отозвалась в рационализме Лейбница, а спустя полтора столетия вдохновила онтологию Христиана Вольфа, не скрывавшего своего пиетета перед прославленным испанцем.

Эта бескомпромиссная критика имела своим парадоксальным следствием тот факт, что Жильсон, наряду с Хайдеггером, стал одним из первых, кто вернул метафизику Суареса в историю «большой» новоевропейской философии, вывел ее на свет из темных закутков школьной мысли, предназначенной для внутреннего пользования церкви; обрисовал – пусть даже в резко негативном свете – ее существенное влияние на магистральный путь развития философии Нового времени.

С другой стороны, пробуждение нового интереса к метафизике Суареса и ее возвращение в большую философию связаны с именем М. Хайдеггера. Хайдеггер обращается к Суаресу в двух марбургских курсах второй половины двадцатых годов: «Основные проблемы феноменологии» (1927)¹²⁷ и «Основные понятия метафизики» (1929–1930)¹²⁸. Для Хайдеггера Суарес был тем, кто впервые формально конституировал метафизику: «Суарес – мыслитель, оказавший наиболее сильное влияние на философию Нового времени. В непосредственной зависимости от него находится Декарт, который почти всегда использует его терминологию. Именно

¹²⁵ E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris 1948; 2me éd. 1963, chap. V.

¹²⁶ *L'être et l'essence*, Paris 1948, гл. V.

¹²⁷ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA Bd. 24, Frankfurt am Main 1975.

¹²⁸ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30, Frankfurt am Main 1983.

Суарес впервые систематизировал средневековую философию, прежде всего онтологию... Он впервые изложил онтологические проблемы в систематической форме, которая определила членение метафизики в последующие столетия, вплоть до Гегеля»¹²⁹. Но значение Суареса на этом эпохальном повороте в истории метафизики не ограничивается формальной стороной дела. Оно велико также с содержательной стороны: пронизательность и самостоятельность в постановке проблем вынуждают поставить Суареса выше самого Фомы¹³⁰. Центральная проблема хайдеггеровского анализа метафизики Суареса – проблема взаимоотношения между *essentia* (существенным содержанием) и *existentia* (бытием в наличии, или выставленностью вне причин) – двумя элементами, которые, согласно антично-средневековой традиции, конституируют сущее. Суарес утверждал, что различие между *essentia* и *existentia* существует исключительно в разуме (вопреки учению томистской школы – Эгидия Римского и Капреола – о реальном различии, а также вопреки учению Дунса Скота о модальном, или формальном различии). Заслуга Суареса, как ее видит Хайдеггер, заключается в том, что он предложил «более глубокое философское понимание этого различия, в полном отвлечении от теологической направленности, а значит, и от того, существует ли Бог в действительности или нет»¹³¹. Эта концепция Суареса и его последователей оказалась более подходящей для феноменологического изложения проблемы¹³². Но именно здесь, по убеждению Хайдеггера, и обнаруживается с полной очевидностью то забвение бытия, которое унаследует от Суареса последующая метафизика Нового времени. Проблема различия *essentia* и *existentia* – двух модусов, в которых артикулировалось бытие у Суареса (= в антично-средневековой традиции), Декарта и Канта, может быть окончательно прояснена только в свете более фундаментальной проблемы онтологического различия, то есть отношения между бытием и сущим.

Жильсон и Хайдеггер, при всем несовпадении их подходов, предопределили – каждый со своей стороны – ту перспективу, в которой будут исследовать метафизику Суареса во второй половине XX в.: перспективу становления онтологии Нового времени и забвения ею вопроса о бытии. Исследования второй половины века сосредотачиваются вокруг важных понятий и положений суаресовской метафизики: ментального различия между сущностью и существованием, понятия возможных сущих, доказательства существования Бога и т. д. Одной из ключевых проблем становится проблема аналогии сущего. Можно проследить несколько направлений, по которым распределяются публикации этого времени. Одну группу составляют работы, в самом общем смысле продолжающие жильсоновскую и хайдеггеровскую линию прочтения метафизики Суареса как непоправимой эссенциализации бытия, следствием которой стало последующее вытеснение существования за пределы новоевропейской онтологии. В таком ключе написана книга Густава Зиверта «Судьба метафизики от Фомы до Хайдеггера»¹³³. Зиверт стремится доказать, что Суарес недопустимо логизировал бытие, представил бытие как общий род, которому подчинены низшие роды, включая Бога, ставшего прямым и непосредственным объектом познания. «Корень суаресовского мышления – “логика”, абстрагирование понятий от субстанции и извращение бытия в родовое понятие»¹³⁴.

С другой стороны, предпринимались исследования, скорее вдохновляемые симпатией к Суаресу и желанием понять его собственную правду. Такова, например, книга Анджело Ньемми «Метафизическое основание. Структурный анализ *Метафизических рассуждений* Ф. Суареса»¹³⁵. Это сугубо теоретическая работа, лишенная какой бы то ни было историогра-

¹²⁹ *Die Grundprobleme...*, S. 112.

¹³⁰ *Die Grundprobleme...*, S. 78

¹³¹ *Die Grundprobleme...*, S. 115.

¹³² *Die Grundprobleme...*, SS. 136–137.

¹³³ G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, 1959.

¹³⁴ S. 183.

¹³⁵ См. прим. 9.

фической плоти. И это не случайно: слишком часто, говорит Ньемми, за Суаресом признавали всего лишь историографическую ценность, но такому упрощенному пониманию противоречит исключительная сложность суаресовского дискурса. Прежде исторического и культурного прочтения «Метафизических рассуждений» требуется их фундаментальное и существенное прочтение. Сам Ньемми различает в метафизике Суареса две тенденции, условно обозначенные им как «парменидовская» и «аристотелизирующая». Первая тенденция, живой нерв этого учения, наиболее отчетливо проявляется в утверждении трансцендентальной необходимости бытия¹³⁶. Вторая тенденция, составляющая мертвую коросту, выдает себя в искаженной и преувеличенной роли абстракции как одного из элементов, участвующих в конституировании объективного понятия сущего, и в проведении принципа «все, что производится, производится другим». Фундаментальное и существенное прочтение Суареса требует тщательно отделить живую ткань от мертвых наслоений и высвободить непреходящее содержание суаресовской онтологии.

Видное место в суаресианских штудиях последних сорока лет принадлежит американскому исследователю Джону Патрику Дойлу. Этот автор не писал толстых книг, но с периодичностью в несколько лет публиковал статьи, каждая из которых посвящена той или иной узловой проблеме¹³⁷. Темы статей: реальность возможных сущих, аналогия, теория истины и сущие в разуме, Хайдеггер и Суарес, метафизическое доказательство существования Бога и т. д. Для этих статей характерны свежесть взгляда, глубина и неожиданные повороты в интерпретации, которым дается солидное текстологическое обоснование. Некоторые темы – во всяком случае, применительно к метафизике Суареса – Дойл начал разрабатывать впервые: например, тему внешних именовании или тему учения Суареса о пропозициях, которое не существует в целостном виде, но должно реконструироваться на основании данных, разбросанных в тексте. Разработка этих проблем в перспективе ведет уже не к древним философам – Пармениду, Платону и Аристотелю, – но далеко вперед, к таким фигурам, как Рассел и Патнэм. В целом статьи Дойла свидетельствуют о непрестом пути, пройденном их автором от решительного отвержения метафизики Суареса с позиций жильсоновского томизма до хотя и не безоговорочного признания, но несомненного уважения к этой мощной философии и даже восхищения ею.

Оригинальный подход к изучению Суареса предложил современный исследователь и переводчик Суареса на итальянский язык Константино Эспозито. Он призывает увидеть в суаресовской метафизике феномен культуры Барокко и взглядеться не только в то, как труд Суареса входит в барочный мир, но и в то, как сам этот мир выразился в труде испанского иезуита¹³⁸.

В публикациях последних пятнадцати лет активно разрабатывается та жильсоновская идея, что метафизика Суареса есть продолжение метафизики Авиценны и Дунса Скота. Одна из самых ярких и значительных работ – изданная в 1990 г. книга немецкого исследователя Людгера Хоннефельдера «*Трансцендентальная наука. Формальное определение сущности*

¹³⁶ Angelo Gnemmi, *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle «Disputationes Metaphysicae» di F. Suárez*, Milano, 1969. Вот как Ньемми описывает этот «парменидовский» путь, на котором бытие открывается как целостность: «Будучи целостностью, бытие “абсолютно” не есть не-бытие; бытие само по себе есть, бытие требует просто существования, должно существовать как чистое бытие, изначальное, бесконечное и неизменное... Небытие бытия, заметное само по себе прежде всего в становлении, есть скандал... Всякое определение, всякое позитивное, что начинается и прекращается здесь, внизу, т. е. мир становления (тотальность опыта), где верифицируется не-бытие бытия, незначительно... Перед лицом изменчивого мира... свет первопринципа, или онтологически-трансцендентальное требование бытия как такового вынуждает – чтобы исцелить противоречие... между фактом и нормой – к утверждению Изначального Бытия» (р. 254–255).

¹³⁷ J.P. Doyle, Suárez on the reality of the possibles // *The Modern Schoolman* 44: 29–48 (1967); Suárez on the analogy of Being // *The Modern Schoolman* 46: 219–249 (1969); Heidegger and Scholastic metaphysics // *The Modern Schoolman* 49: 201–220 (1972); Pro legomena to a study of extrinsic denomination in the work of Francis Suárez (S.J.) // *Vivarium* 22: 121–160 (1984); Suárez on Beings of Reason and Truth // *Vivarium* 25: 47–75 (1987) и др.

¹³⁸ C. Esposito, *Ritorno a Suárez. Le “Disputationes Metaphysicae” nella critica contemporanea*, в: *La filosofia nel siglo de oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, Bari, 1995, pp. 465–573.

и реальности в метафизике Средневековья и Нового времени»¹³⁹. Дунс Скот представлен в ней как мыслитель, которому европейская философия обязана вторым (после Аристотеля) рождением метафизики. В отличие от тех своих предшественников, которые считали предметом первой философии некую особую разновидность сущего – Бога и нематериальные субстанции, – а также от тех, которые считали ее предметом всеобщие свойства сущего, взятые с некоей особой точки зрения – а именно, с точки зрения их полной абстракции от материи, – Дунс Скот мыслил метафизику как науку о трансцендентальных (надкатегориальных) понятиях. Понятие «сущего как такового», объемлющее не только все творения, но и самого Бога и унивокально сказывающееся о тварном и нетварном – вот сердцевина метафизики Скота, прилежного ученика Авиценны и учителя Суареса. Близость Суареса к Дунсу Скоту, в которой его раньше уличали как в тайном пороке, у Хоннефельдера, наоборот, предстает как позитивное качество. Эту близость немецкий исследователь объясняет в том числе типологическим сходством ситуаций, в которых находились оба философа: если Дунс Скот должен был отстаивать христианское миропонимание перед лицом вторжения аристотелевской философии, то Суаресу предстояло отстаивать традиционные ценности в ситуации раскола самого западнохристианского мира.

Тот же фундаментальный подход, но со знаком минус, характерен для интереснейшей книги Жана-Люка Мариона «О белой теологии Декарта»¹⁴⁰, впервые опубликованной в 1982 г. Ее первую часть составляет весьма тонкий анализ учения Суареса об аналогии бытия и реакции на него со стороны Декарта. На словах принимая томистскую аналогию, пишет Марион, Суарес в действительности полностью извратил ее смысл и фактически разрушил ее, чтобы сохранить то, что в его глазах было неизмеримо более важным: единство объективного понятия сущего, поскольку лишь оно позволяло конституировать метафизику в качестве полноценной науки. Целый ряд кардинальных сдвигов в понимании отношения между Богом и творением, допущенных Суаресом и выдающих в нем последователя Дунса Скота, привел к недопустимому сокращению дистанции между Богом и тварью и к фактическому подчинению Бога законам человеческого разума.

Еще одна яркая и масштабная книга, опубликованная одновременно с работой Хоннефельдера и во многом с нею созвучная, принадлежит Жану-Франсуа Куртину: «Суарес и система метафизики»¹⁴¹. Куртин тоже безоговорочно встраивает метафизику Суареса в традицию Авиценны и Дунса. В «Метафизических рассуждениях» он усматривает тот пункт, в котором переосмыляется вся предыдущая антично-средневековая традиция и определяется смысл нововременной онтологии как онтологикки. Новое понимание реальности, сущее в его противопоставленности «ничто», познаваемость как высший критерий сущности (*entitas*) – эти основоположения суаресовской метафизики анализируются в сопоставлении с текстами не только наиболее прославленных мыслителей средневековья, но и философов менее известных, хотя, быть может, не менее важных для существования и понимания традиции. С другой стороны, Куртин прослеживает связи, идущие от «Метафизических рассуждений» в Новое время, к немецкой *Schulmetaphysik*, к Декарту, Лейбницу, Клаубергу, Баумгартену, Вольфу, Канту. Если по отношению к прошлому метафизика Суареса означала критику, но в то же время и радикализацию традиции, то по отношению к будущему она как бы зафиксировала в себе непреходящую апорийность нововременной онтологии, в которой эпистемологическая и логическая перспектива понимания сущего не позволяла даже поставить вопрос о бытии этого сущего.

¹³⁹ L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg, 1990.

¹⁴⁰ J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris 1981, 2^e éd., 1991.

¹⁴¹ J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, 1990.

Эта общая тенденция последних лет непосредственно выводит метафизику Суареса из учений Авиценны и Дунса Скота имеет, на наш взгляд, как безусловные плюсы, так и столь же безусловные минусы. С одной стороны, она положила конец откровенно одномерному и предвзятому толкованию «Метафизических рассуждений» исключительно с точки зрения томизма, будь то реформированный («каэтановский») томизм XVI–XIX вв. или учение самого св. Фомы. Духовное родство Суареса со Скотом не подлежит сомнению; более того, это родство, вероятно, значительно ближе, чем с Фомой; и от того, что оно было наконец осознано и усердно исследуется нынешними авторами, метафизика испанского философа только выиграла. С другой стороны, не менее очевидно, что увлечение «скотизмом» Суареса чревато опасностью затушевать его существенные расхождения со Скотом в самых важных и чувствительных пунктах. Близость терминологии, сходство формулировок, некая общность интеллектуального настроя легко создают обманчивое впечатление, что Суарес был «скотистом в душе», и только причины внефилософского характера не позволили ему открыто в этом признаться, вынуждая заявлять о своей приверженности св. Фоме. Думается, что дело обстояло сложнее, и что оригинальность суаресовской метафизики (если рассматривать ее не со стороны ее исторической роли, а со стороны ее внутреннего формального содержания) до сих пор далеко не оценена в надлежащей мере.

Нам известна лишь одна работа, автор которой, отдавая должное традиционным составляющим мысли Суареса, в то же время пытается ухватить ее именно в ее внутренней оригинальности и независимости. Речь идет о книге Рольфа Дарге «Суарес: трансцендентальная интерпретация бытия и метафизическая традиция»¹⁴². Основной замысел Р. Дарге состоит в том, чтобы отграничить суаресовское понимание сущего и его трансцендентальных атрибутов от терминологически близких или даже тождественных, но по сути иных концепций, имевших место в средневековой схоластике. Только один небольшой пример. Суарес, подобно Генриху Гентскому (XIII в.), отождествляет «сущее» (*ens*) и «вещь» (*res*), а также «сущее» и «нечто» (*aliquid*); Дарге же убедительно показывает, что, несмотря на это, концепции Генриха и Суареса радикально различны. В самом деле, у Генриха такое отождествление совершается через совместную редукцию «сущего» и «вещи» к чисто мыслимой сущности и через противопоставление «нечто» «ничто», абсолютному небытию. У Суареса, напротив, «сущее» и «вещь» совпадают не как чистая мыслимость, а как *ens reale*: то, что обладает возможностью быть вне интеллекта. «Нечто» же противостоит не «ничто», а «другому что» (*aliud quid*), то есть означает отличенность, внутреннюю сущностную целостность и своеобразие одного сущего в сравнении с другим, и поэтому отождествляется не столько с сущим как таковым, сколько с единым. Думается, что, положив начало работе по разграничению словесных совпадений и смысловых различий между Суаресом и его предшественниками, Рольф Дарге принялся за решение самой актуальной задачи, которая стоит перед сегодняшними исследователями метафизики Суареса.

Подведем итоги. Благодаря работе, проделанной исследователями в XX в., можно считать достоверно установленным новаторство Суареса в отношении внешней формы и структуры философского трактата. Далее, очевидно значение «Метафизических рассуждений» как исторического источника, который Шопенгауэр совершенно справедливо назвал «подлинной энциклопедией всей схоластической мудрости»¹⁴³. Наконец, теперь уже безусловно ясно, что Суарес был не просто компилятором, но произвел некие преобразования в унаследованной им традиции, оказавшиеся чрезвычайно важными для последующей судьбы европей-

¹⁴² Darge, R., *Suárez' transzendente Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, Köln, 2003. Р. Дарге (род. 1958) – профессор кафедры средневековой философии Кёльнского университета и приглашенный профессор кафедры средневековой философии, философской антропологии и этики теологического факультета Зальцбургского университета.

¹⁴³ *Sämtliche Werke*, ed. Guselbach, IV, S. 70.

ской философии. Отсюда следует, что метафизика Суареса должна рассматриваться теперь как поворотный пункт, который можно оценивать по-разному, но кардинальная значимость которого очевидна. Однако при обращении к содержательной стороне суаресовской метафизики оказывается, что исследования второй половины минувшего столетия не только не сделали прочтение Суареса и отношение к нему более однородным, но даже заострили эту неоднородность. Ответ на вопрос о причинах поразительной неоднозначности в оценках следует, вероятно, искать в той «чрезвычайной сложности суаресовского дискурса», о которой говорил Ньемми: сложности этих подспудных сдвигов, смещений смыслов; сложности глубинного сопряжения идей, методов, интеллектуальных течений, кажущихся несовместимыми и все же вступающих у Суареса в отношения взаимозависимости и взаимообоснования. С другой стороны, существует сложность высвобождения тех тенденций, которые в тексте «Метафизических рассуждений» присутствовали еще в неявном или в едва намеченном виде, а вполне проявились уже в другие времена и у других мыслителей.

Хочется верить, что публикация перевода важнейших глав из «Метафизических рассуждений», благодаря которой мысль Суареса впервые становится доступной широкому российскому читателю, подвигнет и наших историков философии включиться в работу по освоению метафизического наследия великого испанца.

Г. В. Вдовина

Сущее и реальность в метафизике Франсиско Суареса¹⁴⁴

Когда Суарес – впервые в европейской философии – принялся за построение метафизики как систематического знания о реальном сущем, он оказался в ситуации, знакомой многим философам как до, так и после него. Ему пришлось вливать новое вино в старые мехи, совершать новое философское дело, пользуясь старыми средствами, в данном случае – традиционным, устоявшимся языком средневекового схоластического аристотелизма. Чуть ли не каждый термин, каждая формула скрывали под собой мощные пласты привычных смыслов, отложившиеся в течение многих столетий активного употребления. Смысловое содержание того или иного термина могло варьироваться от автора к автору и от столетия к столетию, но в целом их репертуар известен и как бы автоматически побуждает соотносить слова с теми контекстами, в которых формировались их традиционные значения. Стоит сказать: *аналогия сущего*, – и сразу мысль невольно поворачивается к томистскому учению об аналогии; стоит произнести: *единство понятия сущего*, – и сразу приходит на ум то унивокальное понятие сущего, которое связано с именем Дунса Скота. Противоположность этих двух концепций сущего представляется самоочевидной, их несовместимость – несомненной. Удивительно ли, что вплоть до самого недавнего времени в том факте, что у Суареса понятие сущего как такового совмещает в себе абсолютное единство и аналогичность, некоторые исследователи усматривали проявление непоследовательности, эклектизма или, того хуже, интеллектуального лицемерия?

Это лишь один пример, свидетельствующий о том, что наши попытки понять суаресовскую метафизику заранее обречены на провал, если мы позволим себе поддаться гипнозу традиционного словоупотребления и осознанно или неосознанно примем как данность, что старые термины у Суареса имеют старые значения. Вот почему в том тексте, который следует ниже, мы ставили перед собой задачу не судить Суареса, взвешивая, был ли он «прав» или «не прав» в том или ином вопросе, а для начала просто разобраться в том, что же он, собственно, имеет в виду, когда говорит о научном характере метафизики и ее методе, о конституировании ее адекватного и преимущественного объектов, о сущем как таковом, его единстве и его реальности. Следуя правилу, сформулированному Лейбницем: искать сходство в различиях и различия в сходстве, мы пытались при этом понять, как соотносятся несущие понятия метафизики Суареса – сущее и реальность – с этими же понятиями у Фомы и Дунса Скота: тех двух философов, с которыми Суареса сближают чаще всего. Конечно, скромность поставленной задачи не позволяет претендовать в этой работе на комплексное решение всех проблем, связанных с метафизикой Суареса. Но такая предварительная работа способна прояснить некоторые традиционно спорные моменты этой метафизики и развеять некоторые связанные с ними застарелые предубеждения. Во всяком случае, для себя мы больше не видим возможности оправдывать собственные затруднения в понимании мысли Суареса ее мнимой противоречивостью и эклектичностью.

¹⁴⁴ Работа выполнена при поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда (проект № 06-03-004 86 а).

I. Метафизика в системе наук

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

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

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

Наконец, наша наука носит имя метафизики, которому Суарес решительно отдает предпочтение. Это имя подобает ей потому, что «вещи, о которых трактует эта наука, называются постфизическими, или метаприродными сущими, поскольку они превосходят природный порядок и конституированы в качестве вещей более высокого уровня»¹⁴⁵ (*I. Variarum metaphysicarum prima*). Абстрагируясь от всего чувственного, эта наука призвана исследовать «вещи божественные... и общие характеристики сущего» (*ibid.*). Метафизика, имеющая дело не с чистыми абстракциями разума, но с реальным бытием, противостоит чистой философии, или диалектике (*prima philosophia, aut dialectica* – *Prooem.*), то есть логике, дело которой – исследовать понятия и операции интеллекта, но не бытие предметов, составляющих содержание понятий.

Это элементарное описание имен¹⁴⁶ уже позволяет сформулировать самые первые и общие выводы относительно природы и предмета метафизики, как ее мыслит Суарес. Во-первых, метафизика предстает перед нами как естественная наука; во-вторых, как наука, обладающая свойствами первости и универсальности. По первому признаку она отграничивается от божественной теологии, по второму – от всех прочих наук, включая естественную философию и логику. Естественность метафизики определяется, во-первых, ее предметным полем (состоящим из естественно данных разуму предметов, ибо даже божественное исследуется в ней как естественным образом данное), а во-вторых, способом постижения – естественным светом разума. Что касается первенствующего положения метафизики среди наук и ее универсальности, эти характеристики объясняются тем, что предмет метафизики есть нечто пер-

¹⁴⁵ Перевод цитат из труда Суареса, приводимых в данной статье, может не совпадать с переводом соответствующих мест в полном тексте «Метафизических рассуждений», т. к. статья написана задолго до осуществления полного перевода. В процессе последнего был выработан иной стилистический подход. – Г.В.

¹⁴⁶ Само по себе традиционное; например, оно приводится у Фомы Аквинского в прологе «Комментария на Метафизику».

вое и универсальное: ведь «природа и достоинство всякой науки в наивысшей степени зависят от предмета» (I. *Variae...*).

Такой нам являет себя метафизика в самом первом приближении. В этой общей характеристике, точной и немногословной, еще нет, впрочем, ничего оригинального. Суарес просто суммирует то представление о первой философии, которое восходит к Аристотелю, перетолкованному Авиценной и христианскими богословами, и которое стало традиционным для европейской схоластики со второй половины XIII в. Но уже на следующем шаге, при попытке реконструировать из разбросанных в тексте Суареса замечаний общую систему научного знания и учение о месте, которое занимает в ней метафизика, мы констатируем определенные смещения и превращения смыслов. Их отдаленным последствием станет радикальное преобразование структуры и характера метафизического знания.

1. Система научного знания

1) *Характеристика научного знания (scientia) и его объекта (scibile)*. – Термин *scientia* употребляется Суаресом в разных значениях. Во-первых, *scientia* означает духовное качество (*qualitas*) ума, определенный склад (*habitus*), благодаря которому мы обладаем способностью обретать достоверное и очевидное знание вещей (I. 3. 1; 4. 34). Во-вторых, *scientia* есть знание, именуемое научным (*cognitio scientifica*), то есть обладающее определенными характеристиками, отличающими его от мнения, веры и других, менее строгих и ценных, видов знания. В-третьих, *scientia* – термин для обозначения науки в узком смысле, то есть вида знания, обращенного на тот или другой конкретный предмет, вкупе с соответствующими методами познания этого предмета. Нас будут интересовать только второе и третье значения *scientia*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Науки различаются на основе нескольких критериев, причем в каждом роде наук доминирует тот или иной критерий их видового различения. Помимо первичного и самоочевидного различия по предметам, науки различаются по типу абстракции от материи, по целям познания и по методу (*modus procedendi*). По предметам и целям науки разделяются на: 1) моральные, или практические, 2) рациональные, 3) умозрительные, или реальные. У этих родов наук разные задачи: моральные и практические науки призваны направлять человеческую деятельность, рациональные (логика) – обеспечить человека инструментами интеллектуального познания, а умозрительные – дать ему знание истины. С точки зрения достоверности и глубины познания науки разделяются на науки о фактах (*scien tiae quia*) и обосновывающие науки, или науки о причинах (*scientiae propter quid*). Науки о фактах ограничиваются тем, что дают

знание о существовании чего-либо; науки о причинах доискиваются причин вещей и явлений (I. 6. 24–25). Эти два рода наук различаются по своему отношению к донаучному опыту (*experientia*), который представляет собой суждение, имеющее основанием память об имевших место в прошлом множественных чувственных восприятиях единичных вещей. Науки о фактах непосредственно зависят от опыта, ибо только опыт сообщает о том, существует ли некая вещь и каковы ее свойства. Поэтому такого рода науки именуются также апостериорными науками. Что касается обосновывающих наук, «присущее им очевидное знание начал рождается не из чего-либо посредующего, а непосредственно из самого естественного света». Поэтому такие науки именуются априорными. В них интеллект обращается к опыту лишь для того, чтобы с его помощью лучше уяснить для себя простые термины-начала, взаимосвязь которых он и так видит благодаря естественному свету (I. 6. 26).

Метафизика принадлежит к роду умозрительных и реальных наук, к которому, помимо нее, относятся также естественная философия и математика. Все три науки являются науками обосновывающими и априорными, нацеленными на познание истины. Реальными они называются потому, что обращены к самим вещам, а не только к понятиям; умозрительными же называются потому, что прозревают начала и причины вещей. Естественная философия исследует природные материальные вещи; математика – абстрагированное количество; метафизика – сущее как таковое и его универсальные характеристики. Эти три науки сходны между собой своей абстрактностью: все они рассматривают свои предметы не как единичные, но с универсальной точки зрения. Однако по характеру формальной абстракции от материи они различны между собой. Естественная философия абстрагируется от единичных вещей, но не от чувственной материи – субстрата чувственных свойств; математика отвлекается от чувственной, но не от умопостигаемой материи: «Ведь количество, пусть даже отвлеченное, может мыслиться только как телесная и материальная реальность» (I. 2. 13). Метафизика же абстрагируется и от чувственной, и от умопостигаемой материи, причем не только интеллектуально, но и по бытию – поскольку исследуемые ею характеристики сущего в самой реальности способны существовать вне материи. Такое трехчастное деление, по признанию Суареса, он заимствует у Аристотеля, потому что считает его наилучшим и вполне достаточным (I. 2. 13). Наконец, эти науки «весьма различаются по методу: философ едва отступает от чувственного восприятия, метафизик следует наиболее универсальным и максимально отвлеченным началам; математик же придерживается как бы среднего пути. Эти методы происходят из общеизвестной тройной абстракции от материи, о которой было сказано» (I. 2. 11).

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

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

Первая задача метафизики состоит в том, чтобы усовершенствовать человеческий интеллект как таковой и в отношении наиболее совершенных вещей. Действительно, хотя интеллект человека связан с телом и поэтому нуждается в помощи внешних чувств и воображения, сам по себе он имеет духовную природу, способную к познанию любого сущего, даже божественного (I. 4.

4). В отличие от остальных наук, метафизика просвещает интеллект именно в этом его духовном естестве, в полной отвлеченности от всего чувственного, даруя ему чистое созерцание высших и божественных начал.

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

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

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

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

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

В-третьих, это метод приведения к невозможному (*deductio ad impossibile*). Именно он представляет собой «наиболее универсальный принцип, принятый в этой доктрине» (I. 4. 25). Приведение к невозможному, с одной стороны, предстает как апостериорный метод, а с другой стороны – как метод априорный. С точки зрения данности первых начал (*их esse rei*) этот метод апостериорен, потому что начала уже даны интеллекту до него – естественным светом. Но с точки зрения очевидности и достоверности первоначал, взятых как предмет познания (*in ratione cognoscibilis*), этот метод является априорным и прочнее всего утверждает интеллект в признании неоспоримой истинности усматриваемых им первоначал.

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

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

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

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

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

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

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

Каковы же характеристики естественной мудрости? Они четко сформулированы Аристотелем во второй главе книги I «Метафизики» и почти в той же последовательности воспроизводятся у Суареса: 1) мудрость исследует всё и есть знание обо всех вещах; 2) мудрость есть рассмотрение наиболее трудных вещей, в наибольшей степени удаленных от чувственности; 3) мудрость представляет собой наиболее достоверное знание, в том числе знание наиболее ясное и отчетливое; 4) мудрость – это знание, наилучшим образом приспособленное для передачи и усвоения в процессе обучения; 5) мудрость – наиболее достойное и ценное знание, желанное только ради него самого. 6) В силу всех этих качеств мудрость превосходит все остальные науки, господствуя над ними, а не служа им (I. 5. 8–13).

Метафизика отвечает всем названным условиям: 1) она является наиболее универсальной из наук, обращенной на познание всего сущего, насколько это доступно человеку; 2) она постигает наиболее трудное – вещи, отвлеченные от материи по бытию. Этот предмет, будучи сам по себе предельно достоверным, для нас наиболее труден, потому что наше познание начинается с чувственного восприятия. Кроме того, следует различать, с одной стороны, смутное и расплывчатое знание, а с другой стороны – знание достоверное и доскональное. Мы легче схватываем общее в так называемых простых постижениях (ведь нам проще понять, что перед нами дерево, чем понять, что это за дерево, если мы видим его впервые); однако доскональное знание гораздо легче обретается нами о единичном, нежели об универсальном; 3) метафизика дает наиболее достоверное знание о сущем как таковом и его первоначалах, а также о божественных вещах – в той мере, в какой это знание доступно нашему разумению;

4) так как метафизика сообщает знание высших начал и причин, а также предлагает наиболее совершенные способы априорного доказательства, она наилучшим образом приспособлена для обучения;

5) обращаясь к наиболее совершенным вещам, знание которых составляет условие естественного человеческого блаженства, метафизика оказывается знанием, в максимальной степени желанным ради него самого; 6) наконец, метафизика господствует над другими науками в силу превосходства своего объекта, своих целей и задач.

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

2. Точки смещения

В этой концепции научного и – конкретнее – метафизического знания, реконструируемой из текста «Метафизических рассуждений», нетрудно узнать общие черты концепции Аристотеля, представленной в «Метафизике» и «Второй аналитике» и отчеканенной в комментариях Фомы Аквинского на эти сочинения Философа. Но есть ряд существенно важных пунктов, в которых Суарес либо дополняет Аристотеля и Фому, либо прямо придерживается иной точки зрения. Первый пункт, касающийся понятия сущего как такового и предмета метафизики, мы разберем ниже¹⁴⁷. Теперь же рассмотрим следующие четыре пункта: 1) метафизическое доказательство и абсолютно первый принцип всякого научного знания; 2) способ познания простых начал; 3) абстракция и образование универсалий; 4) отношение между метафизикой и теологией Откровения.

1) *Метафизическое доказательство и абсолютно первый принцип всякого научного знания.* – Вопрос о способах метафизического доказательства, если брать его с теоретической стороны, едва намечен у Аристотеля. Во «Второй аналитике», где подробно излагается теория доказывающего знания, специально об обосновании самых первых начал сказано немного. Так, в главе 3 книги 1 «Второй аналитики» (72 b 19) Аристотель говорит, что «знание непосредственных начал недоказуемо»; в главе 10 (76 a 33) – что «значение первого и то, что из него вытекает, принимается». В «Метафизике» речь о доказательстве первых начал заходит дважды: в книге 4, начиная с главы 3 (1005 a 20–1012 b 33), и в главе 5 книги 11 (1061 b 33–1062 b 10); причем второе место представляет собой сокращенный повтор первого. Аристотель говорит о первых началах, что для них нет прямых доказательств, потому что невозможно построить умозаключение на основе более достоверного начала, чем сами первоначала; но можно обосновать их против тех, кто их отвергает. И здесь же он демонстрирует, как именно это делается, опровергая тех, кто выступает против самого первого начала, а именно: что не может одно и то же в одно и то же время быть и не быть.

Комментируя эти тексты Аристотеля, Фома замечает: первые начала, которые рассматриваются в метафизике, таковы, что в них предикаты заключены в самом понятии субъектов. Чтобы подобные начала были самоочевидными, их субъекты и предикаты должны быть общеизвестны. Этому условию отвечают те понятия, которые, как первое, постигаются всеми: сущее и не-сущее, целое и часть, равное и неравное, тождественное и иное, и т. д. Хотя состоящие из таких терминов начала не могут быть доказаны непосредственно, они подлежат обоснованию при помощи аргументов *ad hominem*, то есть аргументов, направленных на опровержение высказанной позиции противника¹⁴⁸.

Посмотрим, что говорит об этом Суарес.

Нужно различать два рода доказательств: первый род – так называемое наглядное доказательство (*demonstratio ostensiva*), второй – доказательство через приведение к невозможному (*demonstratio deducens ad impossibile*). Наглядное доказательство – это полноценное позитивное доказательство, которое необходимо в любой науке и служит средством прямого выведения следствия из причин или свойств вещи из ее сущности (III. 3. 6). В метафизике наглядное доказательство через причины, как уже было сказано, применяется достаточно редко.

Здесь у нас возникает одно затруднение. Согласно Аристотелю, «Вторая аналитика», книга 2, глава 16 (98 b 18–20), «доказательство через причину есть доказательство того, почему есть что-то, доказательство же не через причину есть доказательство лишь того, что нечто есть». Коль скоро метафизика использует полноценные доказательства через причину скорее в порядке исключения, чем правила, как она может быть наукой *propter quid*? Видимо, в отно-

¹⁴⁷ См. «II. Метафизика как онто-теология».

¹⁴⁸ *Sententia Metaphysicae*, lib. 11 I. 4 n. 5; 5 n. 3.

шении самых первых вещей ситуация выглядит иначе, нежели в отношении частных наук. В самом деле, у первого – либо самого по себе (божественного сущего), либо для нас (сущего как такового) – вообще нет причин в строгом смысле; что же касается более низких уровней сущего (например, тварного сущего), их первые причины, сокрытые в Боге, в большинстве случаев принципиально недоступны нашему познанию. Поэтому в метафизике требовать доказательств через причину в одних случаях невозможно, а в других и вовсе бессмысленно. Эта наука обосновывает свои первые начала иначе, о чем пойдет речь чуть ниже.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.