

действия» в Первоначале, тем самым поставил это действие Первоначала «над» его сущностью, либо вообще попытался ее отбросить, что было несовместимо с пониманием «сущности» Аристотелем. Фактически Плотин создал новое учение о сущности, хотя это и не было его целью. Объявив Первоначало «действием», Плотин пришел к выводу, что о столь «полном» и «совершенном» действии *почти* ничего нельзя сказать. Плотин вплотную подошел к границе с иррационализмом, а при невнимательном чтении его трактатов может показаться, что и перешел ее. Все это позднее легло в основу «волонтаристской» метафизики, однако почти все философы, обсуждавшие после Плотина проблемы «свободы» и «воли», не полагали, что «принуждение» или хотя бы «существование в качестве условия» для чего-либо сами по себе ограничивают свободу и «благодать» того, что подобным образом действует. Для Плотина же признание такого ограничения очень важно и свидетельствует о последовательности, с которой он стремился построить свое учение о Первоначале.

Д. В. ШМОНИН

ОПРАВА МИРА (Ф. СУАРЕС О «ВООБРАЖАЕМОМ ПРОСТРАНСТВЕ»)

Проблема пространства, разумеется, если вести речь о «метафизическом» пространстве, от понимания которого зависит «координатная сетка» нашего восприятия мира, относится к разряду вечных тем философии¹. Это одна из тех проблем, без анализа которой трудно представить себе мировоззренческую позицию мыслителя, тем более невозможно говорить о построении «философских систем».

Мы отметили этот общеизвестный факт, поскольку вторая схоластика, последняя крупная форма средневековой философии, интересующая нас в данной статье, конечно же, может считаться в этом смысле «системой» или, точнее, целым собранием философских систем, которые стремятся на рубеже XVI–XVII вв. в новых, практически новоевропейских условиях создать целостное и непротиворечивое мировоззрение. Ведущие католические философы и теологи эпохи Контрреформации, большинство которых — члены ордена иезуитов, обращаются для этой цели к неисчерпаемому для них источнику — аристотелизму.

¹И которую часто рассматривают в связке с проблемой времени.

Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, грант № 98-03-04259

© Д. В. Шмонин, 2003

Следует ожидать, что проблема пространства для мыслителей второй схоластики должна решаться «в аристотелевском ключе», но с учетом новой ситуации в интеллектуальной и духовной жизни Европы. Обнаружить здесь традиции и новации, конец «мрачного средневековья» и «начало» новоевропейского научно-философского мышления, примеры «крушения догм» и «смены логик» — весьма заманчивая цель для исследователя. Ограничимся, однако, постановкой более скромной задачи: рассмотрев проблему пространства в философии представителей второй схоластики, нащупать, по возможности, способы ее решения и связи, которые тянутся от этого решения к философскому рационализму XVII в. В основном в поле нашего зрения окажутся «Метафизические рассуждения» Франсиско Суареса.

Но прежде чем обратиться к анализу взглядов схоластиков, постараемся очертить контуры возможных вариантов понимания пространства². Эти варианты известны, но их следует напомнить.

Во-первых, пространство может пониматься как некая субстанция, материальная или духовная; во-вторых, оно может оказаться акциденцией, атрибутом, свойством каких-либо субстанций; в третьих, пространство может быть описано как отношение, реальное или идеальное, объективное или субъективное. «... Все понятия, которые мы имеем о природе пространства или которые мы можем образовать о нем, сводятся к следующим: пространство есть или чистое ничто, или только чистая идея, или чистое отношение одной вещи к другой, или же материя, или некая другая субстанция, или же свойство некоторой субстанции»³.

Обратимся к Суаресу, который среди возможных подходов выбирает свой, весьма оригинальный, в целом, однако, не покидающий аристотелевской традиции.

Пятьдесят первое рассуждение, которое называется «De Ubi»⁴, полностью посвящено теме пространства. Это рассуждение состоит из шести разделов. В первом рассматривается собственно статус *Ubi*, является ли оно для вещей чем-то внутренним (*aliquid intrinsecum*), или

²Воспользуемся достаточно полным описанием всевозможных мыслительных ходов относительно пространства, которое, правда, появилось спустя столетие после выхода в свет «Метафизических рассуждений». Мы имеем в виду переписку Лейбница и ньютонианца С. Кларка. (О том, кто на кого повлиял больше, Ньютон на Кларка или Кларк на Ньютона, мнения тоже существуют разные). Эта переписка, переведенная в свое время В. И. Свидерским и Г. Кребером, в исправленном виде вошла в 1-й том «Сочинений» Лейбница (см.: *Лейбниц Г.-В. Соч.:* В 4 т. Т. 1. С. 430–528). В одном из подстрочных примечаний к своему Пятому письму Кларк и дает описание того, как может пониматься пространство.

³Лейбниц Г.-В. Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 510.

⁴«Ubi» буквально переводится с латинского местоимением «где».

существует «само по себе»; во втором — является ли *Ubi* местом тела (*locus corporis*), точнее, свойством находиться в определенном месте. Третий раздел посвящен вопросу о том, обладают ли духовные субстанции *Ubi*; в четвертом рассматриваются различия в отношении *Ubi* между духовными и материальными субстанциями, в пятом разделе говорится о возможности применения категории *Ubi* к акциденциям. Последний, шестой, раздел говорит о способах различения и классификации понятия *Ubi* и свойствах, ему приписываемых.

Эту тему Суарес рассматривает в традиционных аристотелевско-схоластических категориях, начиная при этом с истории вопроса, т. е. с учения Аристотеля «о месте».

У Аристотеля, как известно, вообще отсутствует понятие «пространство», он оперирует словом «топос» — «место», которое обозначает ближайшую границу конкретного тела («место объемлет вещь»), отвечает на вопрос «Где?». Всему воспринимаемому чувствами, говорит Аристотель, присуще по природе где-нибудь находиться. Для каждой вещи, таким образом, имеется некоторое место, причем невозможно, чтобы место и тело не совпадали⁵. И все же, несмотря на такое совпадение (в смысле соответствия определенного места определенной вещи⁶), тело и место различны по своей природе⁷. Аристотель высказывает различные предположения относительно природы и функций места. Измеряется оно таким же образом, что и тела, т. е. имеет длину, глубину и ширину. Поскольку конкретное место обнимает только соответствующее ему тело и ничего более, можно сказать, что место есть граница тела и, следовательно, в некотором смысле является формой и материей⁸. Но все же, место есть нечто иное, поскольку форма и материя неотделимы от тела, а место отделимо. По-видимому, замечает Аристотель, место есть нечто вроде сосуда⁹, оно представляет собой границу объемлющего тела, «поскольку оно соприкасается с объемлемым»¹⁰.

Интересно, что тело, снаружи которого находится объемлющее его другое тело, «имеет место», а то, что не имеет объемлющего его тела, «нигде не находится», т. е. буквально *не имеет места*. Получается, что не имеет места Вселенная, поскольку помимо нее нет ничего. Небо

⁵ Аристотель. Физика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 114–115.

⁶ Место присуще только реальным вещам. Несуществующие предметы не имеют места, их просто нет, как, например, не имеют места козлолень или сфинкс (см.: Аристотель. Физика. С. 123).

⁷ Там же. С. 123–124.

⁸ Поскольку форма и материя в представлении Аристотеля ограничивают, определяют вещи.

⁹ Аристотель. Физика. С. 126.

¹⁰ Там же. С. 132.

и есть Вселенная, говорит Аристотель¹¹, а суточное движение неба есть обращение вокруг Земли¹².

«Место» также интересует Стагирита постольку, поскольку существует движение относительно «места», «тяга к перемене мест», постоянно владеющая телами. И в этом плане интересен пример с лодкой, которая, стоя на якоре, двигается относительно омывающих ее волн, но остается неподвижной относительно берегов реки¹³. Здесь речь идет о перемещении, а место выступает в роли особого рода отношения между вещами. Само же место выражается через отношение между (двумя) вещами.

Суарес тщательно разбирает исходные для схоластики рассуждения Аристотеля «о месте»¹⁴. Они предоставляют широкие возможности для толкования, что и нашло отражение как в средневековой философии, так и у самого Суареса¹⁵. В результате он формулирует первое мнение (*prima sententia*), в котором, собственно, и указывает, что *Ubi* есть место, следовательно, оно является чем-то внешним и именуется внешним, поскольку место как сущность пространственного протяжения (*superficies continentur*) не может иметь другой природы¹⁶. Подтверждение этому мнению Суарес находит у Фомы Аквинского, заметившего в свое время, что собственной формой *Ubi* является «внешнее место»¹⁷. Далее Суарес представляет второе мнение, которое, как это и положено по законам жанра, противоречит первому, утверждая, что *Ubi* не есть внешнее пространство. В этой сентенции, однако, заключено не только простое отрицание предыдущей. В ней, со ссылками на

¹¹ Там же. С. 132–133.

¹² Это важно для Суареса, который привносит в обсуждение темы пространства некий «элемент неподвижности», имея в виду проблему пространственного статуса материально-чувственного мира как «первого места», «места мест».

¹³ Аристотель. Физика. С. 132.

¹⁴ Речь идет не только о тексте LI рассуждения, схему которого мы изложили выше. Дело в том, что тексту «Метафизических рассуждений» Суарес предпосылает специальный «Указатель» («Index»), устанавливающий содержательные связи между книгами Аристотеля и рассуждениями самого Суареса, точнее, между вопросами и проблемами аристотелевской философии, которые рассматривает испанский теолог, и соответствующими им местами в «Рассуждениях».

¹⁵ См., напр., ход рассуждений о месте Ансельма Кентерберийского в «Монологии» (см.: Ансельм Кентерберийский. Соч. М., 1995. С. 65–66). Подробное рассмотрение темы пространства в схоластике содержится в работе: *Зубов В. П.* Пространство и время у парижских номиналистов. (К истории понятия относительного движения) // Из истории французской науки. М., 1960. С. 3–53.

¹⁶ «Ubi est locus: ergo huiusmodi Ubi est quod extrinsecum, et extrinsece dominans, nam locus seu superficies continens, extrinsecum quid sit, et extrinsece denominans locatum» (*Suarez F.* Disputationes Metaphysicae. LI. 1. 1–4. P. 618. (Далее — DM; римскими цифрами указываются рассуждения, далее — разделы, вопросы и страницы. Цитаты приводятся по мюнхенскому изданию: Moguntiae, 1614).

¹⁷ «... Formam ipsius Ubi esse locum extrinsecum» (DM. LI. 1. 4. P. 618).

Альберта Великого, а также Доминго де Сото «и прочих новых» писателей (alij moderni), говорится, что *Ubi* не только не является внешним местом, но также не является и каким-либо отношением. *Ubi*, согласно второму мнению, есть *пробывание* в месте¹⁸. Лишь третье мнение¹⁹, исследованное и критически разобранное (tractatur et impugnatur)²⁰, выводит нас на проблему пространства (spatium)²¹.

Итак, Суарес начинает исследование темы пространства с разбора аристотелевской «топологии», и в первую очередь он задается вопросами, чем является *Ubi* для определяемого им тела, какой характер, внешний или внутренний, имеет *Ubi* для тела.²² Если исходить из аристотелевской («внешней») концепции места, то, анализирует Суарес мысль Стагирита, *Ubi* редуцируется к внешней форме локального тела. Следовательно, в любом случае, который мы захотели бы рассмотреть, существуют как бы два вида материальных сущих — объемлемое и объемлющее. *Ubi*, таким образом, оказывается буквально указанием на определенность местонахождения, т. е. отвечает на вопрос: «Где?»²³.

Суареса не устраивает уязвимость аристотелевской концепции места в самом серьезном пункте. Этот пункт, несообразность в котором, без сомнения, видел и сам Аристотель, — отсутствие места для Эмпирея (Empireo), последней небесной сферы (sphaera ultima soelestas)²⁴, что делает Вселенную «подвешенной», пребывающей «нигде». В самом деле, если образно представить себе универсум в виде комплекта деревянных матрешек, полых внутри и вставляющихся друг в друга так, что каждая матрешка будет одновременно и «объемлющей», и «объемлемой», то без ответа останется вопрос: где, в каком «месте» будет находиться самая большая матрешка? Предельная небесная сфера, заключающая в себе реальный (букв., от слова *res*) мир, физическую Вселенную, оказывается «подвешенной», «утопичной», в то время как она тоже должна находиться в каком-либо месте²⁵.

Чтобы придать устойчивость этой космологической системе, требуется некий элемент изначальной неподвижности, наличие первого места «в порядке бытия мест», метафизической границы физического мира. Поэтому Суарес приступает к исследованию взаимосвя-

¹⁸ «Ubi non esse relationem nec locum, sed continere in tal loco» (Ibid. LI. 1. 5–8. P. 619).

¹⁹ Всего мнений четыре.

²⁰ «Tertio opinio quod Ubi est spatium» (Ibid. LI. 1. 5–8. P. 619).

²¹ Это мнение опирается на суждения Аристотеля, Симпликия, Авиценны и других авторов вплоть до Толедо (Ibid. LI. 1. 5–8. P. 620).

²² DM LI. 1.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ «Sphaera ultima soelestas ut sit in loco» (Ibid. P. 621).

зи пространства-места с нематериальными, духовными субстанциями (*substantia finita immaterial*), которые «требуют места» по аналогии с вещами материальными²⁶. Суареса интересует, где, как, «в чем» существуют нематериальные субстанции, присуще ли им *Ubi realis*²⁷ и можно ли сравнивать *Ubi* материальных и духовных сущих. Таким образом, смысл аристотелевского «топоса-места», выражаемого схоластическим понятием *Ubi*, трансформируется в некоторый способ существования или пребывания. Суарес поясняет, что существование в определенном месте («локализация»), например, ангела, конституируется неким субстанциальным модусом пребывания. Этот модус понимается, видимо, как право существовать локально, но без телесной формы. Следовательно, пребывание нематериальной сущности в конкретном месте не зависит от каких-либо действий в плане физического перемещения. При этом нельзя, строго говоря, относить к духовной субстанции (тому же ангелу) высказывания такого рода: «Он (сейчас) пребывает там-то». Сущность ангела ничего не потеряет и не приобретет от перемещения на несколько шагов вправо или вверх. Более того, если представить, что Бог захотел бы сотворить некоего ангела до того, как он сотворил материальный универсум, то вместе с творением (по сути, это и было бы наделением сущности существованием) ангелу был бы дан «внутренний модус пребывания», означающий в данном случае сам факт бытия²⁸.

Представляется, что такое «квазипротяженное» существование духовных субстанций, которое описывает Суарес в третьем разделе пятьдесят первого рассуждения, есть нечто новое в схоластике (хотя философ и обсуждает проблему местоположения и пространственного статуса духовных субстанций в рамках стандартной схоластической темы «*De Ubi*»). Переход от телесных субстанций к бестелесным ангельским сущностям позволяет сделать более мягким и естественным обращение к вопросу о «метафизической оправе» физического мира.

В последнем, шестом, разделе рассуждения, посвященного этой теме, рассматривается классификация понятия *Ubi*. Здесь, повторим, *Ubi* разбирается именно как категория, один из аристотелевских предикатов, и смысл его прежде всего в «пребывании где-то». И это «пребывание» Суарес атрибутирует не только материальным субстанциям, но и духовным тоже. Более того, «пребывание» приписывается в первую очередь Богу, «имманентно (!) пребывающему» без каких-ли-

²⁶Заметим, что существование духовных субстанций для Суареса представляет очевидную данность, не нуждающуюся в доказательствах, поскольку свою метафизическую систему он рассматривает как христианскую философскую доктрину (см.: DM. Ad Lectorem).

²⁷DM. LI. 3.8.

²⁸«*Ubi angelicu est modus in re distinctus ab angelo*» (DM. LI. 4.4; LI. 3.23).

бо границ. Божественное «пребывание», разумеется, не состоит непременно в каком-то модусе. Подобное предположение привело бы к тому, что «нахождение там-то» стало бы для Бога чем-то отличным от его сущности, но даже модальное различие между сущностью и существованием в Боге полагать нелепо. Божественное *Ubi*, следовательно, может быть описано нами посредством простого указания на вечное, бесконечное, повсеместное присутствие Бога.

Присутствие Бога есть наибольшая реальность, какую только может помыслить разум. Оно служит фундаментом бытия универсума и одновременно фундаментом его познания. Пребывание Бога позволяет установить границу между бесконечным и конечным, оно является принципом, который реализуется во всей полноте бытия универсума.

Суареса в теме *Ubi* явно более всего интересуют универсальный, метафизический, уровень «пребывания», его трансцендентальные характеристики²⁹, которые и попадают в фокус размышлений философа³⁰, что приводит его от понятия *Ubi* (место) через осмысление глагола *esse* (быть, находиться, пребывать) и понятия «*presentia localis*»³¹ к категории *Spatium* (пространство).

Пространство понимается Суаресом двояко. В первую очередь, разумеется, это «вещественное» пространство — *spatium reale*, универсум протяженных материальных вещей. Это пространство не терпит пустоты, оно, как и указывал Аристотель, состоит из вещей, которые «объемлют друг друга». Здесь действуют законы гравитации и левитации, «пребывают» материальные субстанции, меняя свое местоположение; здесь же обнаруживают себя и духовные сущности (которые Бог мог сотворить и без материальной оболочки, но которые от этого не стали менее реальными в своем существовании).

Логика последовательного рассмотрения «сфер» пространства выводит Суареса на трансцендентальный уровень, заставляя обратиться к известному вопросу о местонахождении и онтологическом статусе «места мест». И в результате Суарес утверждает в мысли о невозможности ограничить сущее рамками материальной Вселенной.

Если мы не сможем преодолеть недостатки аристотелевско-схоластического понимания пространства как места, то останутся как минимум два традиционных затруднения.

²⁹Нельзя забывать, что само понятие «трансцендентальный», «трансценденталия», в современном значении ввел в философский лексикон именно Суарес.

³⁰Как заметил один из испанских исследователей, у Суареса в теме пространства весьма показателен момент «феноменального универсализма пребывания» (*universalismo fenomeno del estar*), в котором мы обнаруживаем не столько «пребывание где-то», сколько «чистое пребывание» (см.: *Yella Utrilla J. F. Espacio y tiempo en Suárez // Congreso internacional de filosofía. Barcelona, 4-10 Octubre, 1948. Actas I. Madrid, 1949. P. 160*).

³¹DM. LI. 3.13.

Во-первых, универсум окажется «без определенного места жительства». Во-вторых, Бог, трансцендентный миру своих творений, будет находиться вне универсума, которым исчерпывается сущее. Суарес отказывается принять откровенно утопичную подвешенность мира и подобное «бытие» Бога, более напоминающее небытие.

Для разумного объяснения этих теологических и космологических затруднений Суарес вводит понятие «воображаемое пространство» (*spatium imaginarium*)³², противопоставляя его пространству материальных мест и обозначая им необходимое с его точки зрения метафизическое вместилище всего физического. Без подобной «метафизической оправы», полагает Суарес, не может существовать (и быть объясненной) материальная Вселенная. Кроме того, это и есть «пространство, в котором обитает Бог».

Позиция Суареса, если ее формулировать кратко, сводится к тому, что пространство в онтологическом плане есть особый род отношений между субстанциями (*relatio transcendentalis*), а с гносеологической точки зрения — «сущее разума с основанием в реальности» (*entis rationis cum fundamento in re*)³³, а это основание в реальности и есть *relatio transcendentalis*.

«Если мы в более широком смысле, — пишет Суарес, — используем понятие пространства (*nomine spatij*) в порядке способа нашего представления (*modum concipiendi*) . . . таким образом мы объясняем „где“ („Ubi“) по отношению к воображаемому пространству не потому, что такое пространство есть нечто (*aliquid sit*) [реальное], но потому, что мы нуждаемся в таком способе представления для объяснения бытия, присутствующего в вещах, и отношений или состояний (*habitudines*), происходящих между вещами, где-либо существующими. В этом же самом смысле мы часто используем понятие времени (*conceptione temporis*) или воображаемой последовательности (*successionis imaginariae*), когда невозможно иначе объяснить продолжение или отношение первичности и вторичности между различными событиями, хотя ни это время, ни эта воображаемая последовательность не существуют реально»³⁴.

³²В тексте понятие «*spatium imaginarium*» впервые встречается в изложении третьего мнения в 1-м разделе (DM. LI. 1.9).

³³Поскольку Суарес относит «воображаемое пространство» к сущим разума (DM. LIV. 4.7; LIV. 6.3), оно не может быть чистым отрицанием или вещью, невозможной в реальности (подобно хрестоматийным кентавру и химере). *Spatium imaginarium* имеет основание в реальных сущностях, поскольку между ними возникают всеобщие отношения, учреждающие (обязывающие существовать) пространство не только «здесь» и «сейчас», но также «повсюду» и «всегда» (подробнее о сущих разума вообще и о «воображаемом пространстве» как сущем разума, в частности, см.: Doyle J. P. Suarez on Beings of Reason and Truth // Vivarium. 1987. Vol. XXV. N 1. P. 47–75; 1988. Vol. XXVI. N 1. P. 51–72).

³⁴DM. LI. 4.27.

По Суаресу, *spatium imaginarium*, которое мы переводим буквально как «воображаемое пространство»³⁵, есть полная свобода Бога творить любые миры помимо существующего, превращать любые элементы воображаемого пространства в элементы реального пространства. Суарес, разбирая и критикуя учение о пространстве-месте Аристотеля, развивая мысли средневековых схоластиков и не соглашаясь с ними в том, что за сферой звезд, за границей материальной Вселенной «ничего более нет», приходит к выводу, что *spatium imaginarium* — необходимое условие для существования универсума³⁶. Суарес как сторонник исторического подхода, уважающий традицию, стремится вывести свою теорию «воображаемого пространства» едва ли не из учений древних атомистов³⁷. Непосредственными своими предшественниками в этом вопросе он полагает коимбрских схоластиков, португальских теологов-иезуитов Мануэля де Гоеса, Косме де Магаланьеса, Балтазара Альвареса, Себастиана де Коутто, авторов знаменитого «Коимбрского курса» («Cursus Conimbricensis»)³⁸ и прежде всего Педро де Фонсеку (1528–1599), известного своими комментариями к «Метафизике» Аристотеля.

Действительно, коимбрцы на последних страницах комментария к аристотелевской «Физике»³⁹ дают пояснения относительно «воображаемого пространства». *Spatium imaginarium* — не есть некоторое «реальное и положительное сущее», «чистое трехмерное количество» или «сущее разума». При этом оно истинно существует, не требуя поддержки нашего разума, хотя такое существование отлично от физического существования реального пространства. В «воображаемом пространстве» — «по ту сторону небес» — пребывают сущности, которые Богу

³⁵Условность буквального перевода очевидна. Для лучшего понимания мысли Суареса построим синонимический ряд: воображаемое пространство — метафизическое пространство — идеальное пространство — изображаемое пространство — пространство в потенции.

³⁶Луцандин И. В. От средневековой натурфилософии к классической европейской науке // Метафизика и идеология. М., 1994. С. 18–31.

³⁷От атомистов к Симпликию, от Симпликия через Филопона (у которого возможность существования такого пространства представлена в виде одного из мнений, помогающих лучше понять категорию *Ubi*) к Авиценне (см. об этом: Yella Utrilla J. F. Espacio y tiempo en Suárez. P. 160). Суарес сопоставляет свое «воображаемое пространство» с пустотой как условием существования материального мира. Сразу, однако, следует заметить, что *spatium imaginarium* есть особый род бытия, в отличие от пустоты атомистов.

³⁸Это один из двух первых в истории европейского образования курсов лекций по физике, теологии, логике, объединенных общими идеями; философия здесь выполняет интегрирующую функцию. Курс составлен на основе лекций перечисленных профессоров коллегии (факультета) свободных искусств Коимбрского университета.

³⁹Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae. Coloniae, 1609. Index rerum.

угодно было поместить вне нашего универсума, вдали от других вещей. Ясно, что понятия «истинно сущее» и «существующее реально» у коимбрских схоластиков не мыслятся тождественными.

Фонсека проблему «воображаемого пространства» решает несколько иначе. Он ставит вопрос о том, существует ли «с необходимостью» кроме Бога еще что-либо, не связанное ограничениями материального мира⁴⁰. И ответив на этот вопрос положительно, Фонсека вводит (без особых доказательств) два «бесконечно-необходимых пространства» — экстенсивное, протяженное, и темпоральное, последовательное. Эти два «пространства» существуют отдельно от Бога; их онтологический статус максимален. Они, считает Фонсека, не выдуманы человеческим разумом, но схватываются им непосредственно, без каких-либо специальных мыслительных операций. Это не вещи (*res*), но их невозможно помыслить несуществующими как в целом, так и в любой их части, поскольку они суть сами возможности для существования любых вещей: время — для изменения тел, пространство — для их протяжения. Далее Фонсека разбирает проблему «реальности» (в смысле действительности существования) «воображаемого пространства» и приходит к выводу, что *spatium imaginarium* имеет определенной модус существования. Оно, это пространство, хотя и называется воображаемым, не зависит от нашего воображения так, как зависит от него то, что существует только в нем и нигде более. Скорее, можно было бы сказать, что воображаемое пространство позволяет нам воспользоваться его возможностями для познания различных вещей⁴¹. По мнению Фонсеки, «воображаемое пространство» обладает чертами вечности и неизменности, хотя, замечает философ, ему самому трудно бывает представить это пространство всегда одним и тем же⁴².

Вернемся к Суаресу, который также полагает, что *spatium imaginarium* есть нечто истинно существующее, но не то, что видится нами как реальные вещи (*entis realia*). Заметим сразу, что подход Суареса к проблеме пространства далек и от крайнего реализма ньютоновского толка, и от субъективного понимания пространства кантовского типа. Для Суареса пространство не имеет самостоятельного, «абсолютного» существования, отдельного от вещей и безразличного к событиям и явлениям, «имеющим место быть». Не может пространство оказаться чем-то априорным и внутренним для познающего субъекта, организующим наш чувственный опыт.

«Воображаемое пространство», трактуемое Суаресом в пятьдесят первом рассуждении, обладает целым рядом важных свойств и функ-

⁴⁰Commentariorum Petri Fonsecae Lusitani . . . In Metaphysicorum Aristotelica Stagiritae Libros. Coloniae, 1604. In CaP. V Libr. V.

⁴¹Ibid. In Cap. XII Libr. V.

⁴²Ibid.

ций. Во-первых, как мы уже отметили, оно имеет действительное существование; во-вторых, оно понимается человеческим разумом как нечто, отличное от тел; в третьих, *spatium imaginarium* есть нечто разума с основанием в реальности (т. е. с учетом возможности познаваемого разумом предмета изменяться и, таким образом, воздействовать на образ, идею, понятие, запечатленные в интеллекте). Материальные субстанции, полагает Суарес, благодаря своей протяженности, требуют с необходимостью наличия *spatium reale*. Тем самым подразумевается существование универсума как некоей тотальности всех сотворенных вещей, что и выражается понятием «*spatium imaginarium*». Суарес считает необходимым (если мы хотим быть последовательными) сделать следующий шаг, введя предельное метафизическое основание для физического универсума. *Spacium imaginarium* есть не пространство вещей, а пространство мест; оно вечно, несотворено, имеет свой особый «модус пребывания», это пустота (бесконечность, вместительность), без которой невозможно представить себе бытие реального (вещественного) универсума.

Такое понимание «воображаемого пространства», вызывает вопросы, связанные с отношением Бога и мира. Допустить существование Бога вне пространства, т. е. «нигде», или свести его к «сущим разума» — значит умалить Божественную природу. Поэтому Суарес предлагает понимать пребывание Бога как присутствие (*extraneus*) в «воображаемом пространстве» (в отличие от транзитивного, переходного, изменчивого пребывания вещей в реальном мире). Это пребывание без всяких ограничений, поскольку Бог находится не только там, где существуют вещи, но и там, где они могут создаваться или существовать без каких-либо границ. Остановившись на этом вопросе, Суарес указывает на атрибут безграничности и бесконечности Бога и поясняет, что одним из знаков «воображаемого пространства» также является бесконечность. Совпадение параметров *spacium imaginarium* с одним из существенных атрибутов Бога и позволяет сделать это пространство фоном для пребывания Бога и предельным основанием для развертывания вещей в реальном универсуме. Заметим, что онтологический статус «воображаемого пространства» не вполне ясен. С одной стороны, *spacium imaginarium* есть нечто среднее между реальным пространством и чистым небытием. С другой стороны, пространство, «в котором обитает Бог», трудно представить себе менее действительно, актуально, чем то, в котором пребывают сотворенные вещи.

Вторая схоластика в лице коимбрских докторов и главным образом Суареса делает весьма значимый шаг в понимании пространства, встраивая аристотелевско-стоическое учение о пространстве-месте в доктрину двух пространств — реального (физического) и воображае-

мого (метафизического). Ей удается создать достаточно целостную и относительно непротиворечивую картину мира, в то время как мыслители XVII в., в первую очередь Декарт и Ньютон, разрушив эту целостность и утратив прочный метафизический фундамент, столкнулись с целым рядом трудностей⁴³. Так, Декарт, отказавшись от суаресианского «воображаемого пространства»⁴⁴, не смог последовательно решить вопрос о потенциальной бесконечности пространства физического; Ньютон, отождествив свое абсолютное пространство с пустотой и упомянув о нем как о «чувствилище Бога»⁴⁵, оказался не в состоянии объяснить принципы взаимодействия через пустоту⁴⁶. Интересно, что в учении Лейбница о предустановленной гармонии — с парадоксальным⁴⁷ описанием взаимодействия монад как метафизических атомов⁴⁸ с «соответствующими» им телами — вновь возникает тема границы между идеальным, воображаемым, пространством Бога (миром монад, среди которых есть главная Монада)⁴⁹ и физическим пространством материальных тел.

Ю. Е. СМАГИН

ОККУЛЬТНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СТАНОВЛЕНИЕ АНГЛИЙСКОГО ЭМПИРИЗМА: ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА

Ренессансное сознание направлено на возвышение идеи опытно-практического разума до мирозозидающей функции, хотя это и выражается в скрытых, а порою и в совершенно непрозрачных фор-

⁴³ *Лупандин И. В.* От средневековой натурфилософии. . . С. 21, 22 и далее; *Никкулин Д. В.* Пространство и время в метафизике XVII века. Новосибирск, 1993. С. 45–59; 107–144.

⁴⁴И почти полностью повторяя Суареса (чьи труды он знал очень хорошо) в характеристиках реального пространства, которое он, Декарт, называл протяженностью и увязывал с материей.

⁴⁵ *Ньютон И.* Оптика. М.; Л., 1951. С. 350.

⁴⁶ *Лупандин И. В.* От средневековой натурфилософии. . . С. 23.

⁴⁷ *Погоняло А. Г.* Философия заводной игрушки, или Апология механицизма. СПб., 1998. С. 150–151 (прим. 20 к гл. 4).

⁴⁸Где каждая монада — проекция «метафизической точки» на «плоскости» физического мира.

⁴⁹ Действительно, если монада — зеркало универсума, то возможно ли, чтобы зеркало и то, что оно отражает, были одним и тем же? Зеркало материальной Вселенной должно быть другой природы, и существовать оно должно в другом мире (пространстве).

© Ю. Е. Смагин, 2003