

## Что знает Бог? Трактат о «божественном знании» в структуре натуральной теологии Франсиско Суареса\*

В. Л. Иванов

Российская Федерация, 190121, Санкт-Петербург, Псковская ул., 7

**Для цитирования:** Иванов В. Л. Что знает Бог? Трактат о «божественном знании» в структуре натуральной теологии Франсиско Суареса // Вопросы теологии. 2022. Т. 4, № 3. С. 408–441. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2022.305>

Статья посвящена исследованию позднесcholастической концепции натуральной теологии на материале сочинений Франсиско Суареса «Метафизические диспутации» (1597 г.) и «О Боге едином и троичном» (1607 г.), а также анализу содержания трактата о «божественном знании» и демонстрации его значения в структуре натуральной теологии Суареса. Во-первых, в статье эксплицируется понятие натуральной теологии как высшей и наиболее достойной части метафизической науки, поскольку натуральная теология Суареса отличается как от сверхприродной или откровенной теологии, так и от целого метафизического знания о сущем. Во-вторых, описывается тематическое содержание натуральной теологии в ее сравнении с откровенной, а также анализируется общий метод натуральной теологии, который диктуется специфическими ограничениями природного познания Бога в этой жизни. При этом подчеркивается важнейшая роль традиционного схоластического понятия «простого совершенства» как раскрывающего существо метода Суареса в натуральной теологии. В-третьих, мы указываем на основания особой значимости трактата о «божественном знании/науке Бога», содержащегося в 15-м разделе 30-й метафизической диспутации Суареса, и анализируем структуру этого трактата, демонстрируя, каким образом изложение Суареса в нем соответствует общему «правилу метода». В-четвертых, в статье тематизируется вопрос об объектах знания божественного интеллекта, объясняется общее разделение объектов на три класса и эксплицируется сложный тип связи между познанием первичного и вторичного объектов божественного ума, поскольку она определяет способ познания Богом конечных возможных вещей «в них самих». Наконец, мы показываем определенную амбивалентность в понимании Суаресом реальности и объективности объективного бытия возможных конечных сущностей как вторичного объекта, ограничивающего божественное знание.

**Ключевые слова:** натуральная теология Франсиско Суареса, откровенная теология, метод теологии, трактат о божественном знании, объекты божественного знания, объективное и реальное бытие.

\* Статья написана при финансовой поддержке гранта РФФИ, проект № 21-011-44040 «Философская теология Франсиско Суареса».

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2022

© Общецерковная аспирантура и докторантура  
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2022

## Введение

В современных исследованиях многовековой традиции схоластического знания достаточно часто подчеркивается<sup>1</sup> то немаловажное историческое обстоятельство, что в формировании этой традиции в эпоху Высокой схоластики (XIII–XIV в.) фундаментальную роль сыграла христианская теология, более того, именно *схоластическая теология* была основным местом для разработки и апробации множества оригинальных и инновативных теорий и подходов, которые оказали решающее влияние на схоластическую трансформацию античного (главным образом — перипатетического) философского наследия, посредством которой многие философские дисциплины приобрели тот вид, в котором они продолжали существовать на пороге так называемого Нового времени и современности. Первой и важнейшей из этих дисциплин, в развитие которой схоластические теологи внесли, пожалуй, наибольший вклад, была *метафизика*. Взаимодействие, т. е. конкуренция и сотрудничество, философии и теологии оставалось необходимой и конституирующей чертой всей схоластики как традиции знания вплоть до конца ее существования во второй половине XVIII в. С другой стороны, известно, что поздняя или постридентская схоластика, в особенности в лице многочисленных философов и теологов Общества Иисуса, предприняла ряд специальных *методических* усилий по более четкому разграничению предметных сфер теологии и философии, что получило выражение как в структуре преподавания в коллегиях иезуитов, так и в формировании в начале XVII в. новых жанров схоластических трактатов: сначала «философского», а позднее и «теологического курса»<sup>2</sup>. Наконец, к середине XVII в. стремление к разграничению объектов теологического и философского знания все чаще формулируется в виде общей оппозиции между сверхприродным/супернатуральным и природным/натуральным порядками — не только в знании, но и в самом *сущем*. Большую популярность среди иезуитов приобретают как изложения всей схоластической теологии в виде теории «сверхприродного сущего» (и зависимости от него любой «природы») — знаменитое сочинение профессора теологии

---

<sup>1</sup> См., напр.: *Honnefelder L.* Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus — Suárez — Wolff — Kant — Peirce). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990. S. XII–XV; *Schabel C. D.* Reshaping the Genre: Literary Trends in Philosophical Theology in the Fourteenth Century / ed. by S. Young // *Crossing Boundaries at Medieval Universities*. Leiden; Boston: Brill, 2011. P. 51–55; *Knebel S. K.* Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit: Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1700. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000. S. 15.

<sup>2</sup> См. об этом: *Иванов В. Л.* Философия иезуитов как утраченный ключевой элемент научного ландшафта XVII в.: о неполноте традиционного образа истории философии и истории наук раннего Нового времени // *Философия истории философии: обязательность и навязчивость исторического*. К 70-летию профессора К. А. Сергеева / под ред. Е. В. Малышкина. СПб.: Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2012. С. 131–138.

Саламанкской коллегии иезуитов Хуана Мартинеса де Рипальда<sup>3</sup> (1634–1648), так и различные версии трактатов по «натуральной теологии» (например, образцовый труд известного лионского иезуита Теофила Рейно<sup>4</sup>). Именно в XVII в. традиционное схоластическое понятие «натуральной теологии» приобретает новую значимость и заметное распространение. Поскольку это понятие обозначает ту область, по которой проходила спорная граница между теологией и философией, то исторический анализ понятия и содержания этой «дисциплины» представляется крайне важным для понимания общей диспозиции позднесхоластического знания.

Справедливо принято считать, что среди первых поколений философов и теологов Общества Иисуса нет ни одной фигуры равной Франсиско Суаресу по значению и влиянию на всю последующую схоластическую традицию. Суарес, бесспорно, был самым известным метафизиком всей поздней схоластики и постепенно стал восприниматься также как один из наиболее влиятельных теологов Общества<sup>5</sup>. Кроме того, до сих пор широко распространено мнение, что он был одним из первых, кто начал сочинять методически структурированные и *систематические* трактаты по метафизике и теологии в противоположность доминировавшим до этого жанрам комментариев, будь то к Аристотелю, Петру Ломбардскому или Фоме Аквинскому. Именно поэтому первая часть дальнейшего изложения посвящена анализу понятия, содержания, структуры и метода «натуральной теологии» в трактатах Фр. Суареса. Во второй части исследования будет рассмотрен ключевой раздел «натуральной теологии» Суареса, а именно трактат о «знании божественного интеллекта», имевший по ряду причин, которые будут указаны ниже, особое значение для схоластической теологии и метафизики Суареса и последующей схоластической традиции иезуитов в целом.

## 1. Понятие натуральной теологии.

### Натуральная и откровенная теология.

#### Натуральная теология и метафизика

Что такое «натуральная теология» по Суаресу и как она соотносится с метафизикой и с откровенной или сверхприродной теологией? *Теология* из значения самого имени есть «знание или наука о Боге» и божественном

<sup>3</sup> См.: *Martinez de Ripalda I. SJ. De ente supernaturali Disputationes in universam theologiam. Tomus prior. Burdigalae: Apud Guillelmum Millangium Typographum Regium, 1634.*

<sup>4</sup> См.: *Raynaud Th. SJ. Theologia naturalis, sive entis increati et creati, intra supremam abstractionem, ex naturae lumine investigatio. Lugduni: Sumpt. Cl. Landet, 1622.*

<sup>5</sup> Из-за этого особого статуса Суареса в поздней схоластике в исследовательской литературе часто идет речь о «европейском суаресианстве», см.: *Knebel S. K. Suarezismus. Erkenntnistheoretisches aus dem Nachlass des Jesuitengenerals Tirso González de Santalla (1624–1705). Abhandlung und Edition. Amsterdam; Philadelphia: B. R. Grüner, 2011.*

(*scientia de Deo*<sup>6</sup>, *scientia divina*), поэтому теология принципиально может быть *множественной* в соответствии с разными подлежащими этому знанию умами как «субъектами» этого знания: хотя Суарес, в отличие, например, от Дунса Скота, не говорит этого эксплицитно при первом же использовании понятия теологии, как теолог он хорошо знает, что возможна, например, теология как знание *ангелов* или *блаженных* о Боге, которые отличаются как от возможных для человеческого интеллекта «теологий», так и от знания божественного ума о самом себе.

У человека в состоянии «падшей природы», т. е. обладающего интеллектом, ограниченным в познании чувствами, имеется, согласно Суаресу<sup>7</sup>, *двойкая* теология как знание о Боге: натуральная/природная (*theologia naturalis*) и откровенная или сверхприродная<sup>8</sup> (*supernaturalis*). Первая основывается только на принципах и свете *природного* человеческого разума и является чисто теоретическим познанием и аргументацией этого разума, вторая же, или божественная и высшая теология, есть познание о Боге, основывающееся на божественном *откровении* и принимающее свой объект и свои принципы из *веры* в это откровение, т. е. руководствующееся не только природным светом человеческого интеллекта, но преимущественно *сверхприродным* или *откровенным* светом божественной веры<sup>9</sup>. Натуральная теология человека является хотя и весьма несовершенным (так как не вполне адекватным своему объекту), но вовсе не излишним и не «досужим», а, напротив, необходимым и принадлежащим к совершенству

<sup>6</sup> Ср.: Суарес, DM 1.1.8: «*theologia autem nihil aliud est quam scientia de Deo*» («теология есть не что иное, как знание о Боге»). Далее все цитаты из «Метафизических диспутиаций» (DM) Суареса приводятся по первому изданию сочинения (*Suárez SJ. Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinatè traditur, & quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accuratè disputantur. Tomus Prior et Posterior. Autore R. P. Francisco Suarez è Societate JESU. Salmanticae: Apud Ioannem et Andream Renaut, fratres, 1597*) и по стандартному внутреннему разделению работы с указанием диспутации, раздела и параграфа.

<sup>7</sup> См.: Суарес, *De Deo uno*, прооёмий (этот трактат Суареса цитируется с указанием внутреннего деления и страницы по первому изданию: *Suárez SJ. Doctoris Fran. Suares e Societate Iesu, Prima pars Summae Theologiae de Deo Uno et Trino. Lugduni: Sumptibus Horatii Cardon, 1607*). Ср. с дальнейшим: *Goudriaan A. Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts. Leiden; Boston: Brill, 1999. P. 26–28.*

<sup>8</sup> Иногда она также именуется *infusa* («вложенной»), поскольку основывается на так называемой *fides infusa* («вере, вложенной» или данной человеку по благодатной воле Бога, которая также действует сверхприродно).

<sup>9</sup> См.: Суарес, DM 1.5.5: «*Illa [sc. Theologia supernaturalis] enim procedit sub lumine divinae revelationis fidei, quatenus mediate ac per discursum applicatur ad conclusiones in principiis fidei contentas*» («Ибо она [т. е. сверхприродная теология] продвигается [в своем рассмотрении] в свете веры в божественное откровение, поскольку [этот свет] опосредованно и посредством рассуждения применяется в заключениях, содержащихся в принципах веры»); Суарес, *De Deo uno*, прооёмий (Suarez 1607, 1): «*Divina... Theologia haec de Deo cognoscuntur, quando ex divina revelatione et per illam percipiuntur*» («Божественная... теология познает [все] эти [вещи] о Боге, [поскольку Он един], когда они воспринимаются из божественного откровения и посредством него».

человеческой природы познанием, поскольку она может служить высшей божественной теологии, которая, в свою очередь, направляет (предохраняет ее от заблуждений) и дополняет натуральную<sup>10</sup>. Суарес утверждает в Проземии к первому трактату первого тома своего теологического Комментария «О Боге едином и троичном»:

Схоластические теологи, диспутирующие о Боге, смешанно трактуют и о той, и о другой теологии, поскольку, хотя согласно их собственной цели и саму по себе они преподают именно сверхприродную теологию, так как исходят из откровенных принципов, тем не менее они используют также и природную теологию как помощницу для утверждения сверхприродных истин, чтобы дух верующего легче находил успокоение в этих истинах из-за гармонии между обеими теологиями<sup>11</sup>.

Таким образом, натуральная теология — это *часть* природного познания человеческого ума (иначе говоря: *философии*), а именно: *высшая* часть, имеющая своим объектом Бога. Для Суареса, как и для большинства схоластических философов и теологов, «натуральная теология» как природное познание Бога человеком — это завершение и необходимая часть высшей формы человеческого знания, т. е. *метафизики*. В XIII в. в схоластике метафизику часто именовали просто «божественной наукой» (*scientia divina*) или «теологией философов», тогда как, начиная со Скота и его последователей и оппонентов, в самой схоластической метафизике артикулируется внутреннее напряжение между «наукой о сущем» и «наукой о Боге», что привело как к проектам разделения метафизики на две науки (Франциск из Марки<sup>12</sup> в 1320-х годах), так и к написанию первого самостоятельного

<sup>10</sup> Суарес неоднократно подчеркивает, что разница между этими двумя теологиями состоит не только в разном способе познания, который происходит из различия в источнике «света» (*ex differentia luminis, sub quo utraque procedit*), но и в *объеме* или сфере познаваемых объектов: многие вещи, известные посредством откровения в сверхприродной теологии, никак не могут быть достижимы для человеческого интеллекта в натуральной теологии. Ср.: Суарес, *De Deo uno*, prooemium (Suarez 1607, 1).

<sup>11</sup> *Ibid.* Все переводы с латыни принадлежат автору статьи. Следует отметить, что откровенная теология не только дополняет натуральную, но в силу устройства человеческого знания «в этом состоянии» и сама существенным образом зависит от метафизики как высшей натуральной науки человеческого ума. Ср. в особенности отчетливо об этой зависимости у Суареса, DM, prooemium: «Ita enim haec principia et veritates metaphysicae cum theologicis conclusionibus ac discursibus cohaerent, ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit» («Ибо эти принципы и метафизические истины настолько [тесно] связаны с теологическими заключениями и рассуждениями, что если будет устранено знание и совершенное познание первых, то необходимым образом будет чрезвычайно поколеблено также и знание вторых»).

<sup>12</sup> См.: Франциск из Марки, «Вопросы о метафизике», Пролог, п. 40–43; кн. I, вопр. 1, п. 28–49 (*Franciscus de Marchia OFM. Quaestiones super metaphysicam / critice ed. a Nazareno Mariani OFM. Grottaferrata (Roma): ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2012. P. 55–57, 69–75*).

трактата о «натуральной теологии», отличного от «трактата метафизики о сущем, поскольку оно сущее» (Николай Бонет<sup>13</sup> в 1330-х годах).

Уже в самом начале первой вводной метафизической диспутации Суарес указывает в своем перечислении и разборе традиционных имен первой науки, что метафизика часто называется «*натуральной теологией*, потому что в ней идет речь о Боге и божественных вещах, насколько это возможно из природного света [разума]»<sup>14</sup>. В то же время Суарес прилагает значительные усилия, чтобы продемонстрировать, что содержание натуральной теологии никоим образом *не* исчерпывает собой всей сферы рассмотрения метафизики, поскольку адекватным объектом метафизики как таковой является сущее как сущее, иначе говоря, общее и трансцендентальное понятие реального сущего как такового, тогда как Бог выступает лишь *первым и преимущественным*, т. е. наиболее важным объектом метафизики, но не ее адекватным объектом<sup>15</sup>. Причина этого заключается именно в *натуральном* характере метафизики как науки: согласно Суаресу<sup>16</sup>, ни одна натуральная наука человеческого разума не может достичь «Бога, поскольку Он есть в себе», так как это возможно лишь посредством «ясного видения Бога», которое не является природным для человека, по крайней мере, в «статусе падшей природы», поэтому метафизика, как и любая природная наука разума, рассматривает Бога не в себе, но лишь поскольку Он может быть выявлен *природным* светом человеческого интеллекта «из тварей». Это принципиальное *ограничение* натурального познания Бога обуславливает не только не-совпадение метафизики и натуральной теологии в их предметных сферах, но и зависимость натурально-теологической части метафизики от общей теории сущего, его трансцендентальных свойств и учения о причинах, а также, как мы увидим ниже, прямо выражается в особом *методе* натуральной теологии. Таким образом, *натуральная теология*, с одной стороны, является *высшей* и наиболее достойной частью метафизического знания, поскольку в ней рассматривается первый в природе вещей и из себя *достойнейший* из всех возможных *объект*<sup>17</sup>,

<sup>13</sup> О концепции и важнейших темах натуральной теологии Бонета см. недавно вышедшую статью Г. Смита: *Smith G. R. The Natural Theology of Nicholas Bonetus // Rivista di Storia della Filosofia. 2021. No. 4. P. 642–667.* О Бонете и его метафизической теории см.: *Mandrella I. Metaphysik als Supertranszendentalwissenschaft? Zum scotistischen Metaphysikentwurf des Nicolaus Bonetus // Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales. 2008. Bd. 75. S. 170–182; Forlivesi M. “Quae in hac quaestione tradit Doctor videntur humanum ingenium superare”. Scotus, Andrés, Bonet, Zerbi and Trombetta Confronting the Nature of Metaphysics // Quaestio. 2008. Vol. 8: La posterità di Giovanni Duns Scoto / eds P. Porro, J. Schmutz. P. 248–256; Aertsen J. Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez. Leiden; Boston: Brill, 2012. P. 484–487. См. также: *Иванов В. Л. Онтологическая конституция вещи как “simul totum” и учение о дистинкциях в «Метафизике» Николая Бонета // Философский журнал. 2022. Т. 15, № 3. С. 50–69.**

<sup>14</sup> Суарес, DM 1, проэмий.

<sup>15</sup> Суарес, DM 1.1.11.

<sup>16</sup> Ibid. Ср. также: Суарес, DM 30, проэмий.

<sup>17</sup> Суарес, DM 29, проэмий, п. 1.

но вместе с тем, поскольку это познание Бога *природным* разумом исходит из тварных *эффектов*, натуральная теология составляет не целое, но лишь *часть* метафизики, причем часть, эпистемологически зависимую<sup>18</sup> от предпосланного ей в первом томе «Метафизических диспутиаций» учения о сущем вообще.

Итак, когда в 1607 г. Суарес в начале первого тома своего теологического Комментария «О Боге едином и троичном» утверждает<sup>19</sup>, что он счел «необходимым разработать, насколько это было [ему] по силам, натуральную теологию дистинктно и отдельно в своем сочинении о метафизической мудрости для завершения [и совершенства] этого [т. е. метафизического] учения», он имеет в виду одно вполне очевидное обстоятельство, а именно: его *натуральная теология* полностью содержится внутри второй части «Метафизических диспутиаций», говоря точно, в двух больших диспутиациях — 29-й и 30-й<sup>20</sup>.

## 2. Тематическое содержание натуральной теологии. Сопоставление структуры натуральной и откровенной теологии Суареса

Что же содержится в этих двух диспутиациях? Из чего тематически состоит *натуральная* теология Суареса? А также: что рассматривает *откровенная* теология и как именно смещен фокус ее рассмотрения по сравнению с *натуральной*? Если 29-я метафизическая диспутиация посвящена главным образом возможным способам *демонстрации бытия* Бога<sup>21</sup> как

<sup>18</sup> Суарес, DM 1.3.10: «Nam, licet Deus et intelligentiae secundum se consideratae, videantur altiori quodam gradu et ordine esse constitutae, tamen prout in nostram considerationem cadunt, non possunt a consideratione transcendentium attributorum seiungi» («Ибо хотя Бог и разумные духи, будучи рассмотренными сами по себе, как видится, являются конституированными на некоторой более высокой ступени и [в более высоком] порядке [сущего], однако, поскольку они попадают в наше рассмотрение, они не могут быть отделены от рассмотрения трансцендирующих атрибутов [сущего]»).

<sup>19</sup> Суарес, *De Deo uno*, prooemium (Suarez 1607, 1).

<sup>20</sup> То обстоятельство, что вся натуральная теология — это часть именно *метафизического* знания, особенно ясно демонстрирует *полное* название всего метафизического труда Суареса: «Метафизические диспутиации, в которых и упорядоченно трактуется вся *натуральная теология* в целом, и тщательно диспутируются все вопросы, принадлежащие к двенадцати книгам Аристотеля (курсив автора статьи. — В.И.)». Ср. также утверждение Суареса в проэмии к 29-й диспутиации: «in qua [sc. disputatione] breviter complectemur omnia quae naturalis theologia de Deo docet» («в каковой [диспутиации] мы кратким образом охватываем все, о чем учит натуральная теология относительно Бога») (Суарес, DM, 29, prooemium, 2). Хотя в этом предложении говорится о 29-й диспутиации (в единственном числе), из контекста очевидно, что Суарес имеет в виду целое из 29-й и 30-й диспутиаций, вместе содержащих «все, о чем учит натуральная теология относительно Бога».

<sup>21</sup> См. об этом подробнее: Вдовина Г.В. Доказательства существования Бога в «Метафизических рассуждениях» Франсиско Суареса // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1. Богословие. Философия. Религиоведение.

несотворенного «сущего от самого себя», а не сущего от иного, то огромная 30-я содержит<sup>22</sup> рассмотрение «чтойности Бога» и Его атрибутов, насколько это возможно для человеческого познания посредством *природного* разума, а именно: наивысшего совершенства Бога, Его бесконечности, тождества сущности и бытия (Бог как чистый и простейший акт), простоты Бога, вопроса о тождестве сущности и атрибутов Бога, неизмеримости, неизменности Бога и ее совместимости с божественной свободой, единства, непостижимости, невидимости, невыразимости Бога, Его интеллектуальной жизни и блаженства и, наконец, божественного знания, воли и всемогущества.

В той первой части *откровенной* теологии Суареса, которая трактует о Боге, поскольку Он един, а не поскольку Он есть Троица<sup>23</sup>, обсуждаются содержательно почти все те же вопросы<sup>24</sup>, что и в *натуральной* теологии «Метафизических диспутиаций», однако имеются и некоторые отличия между ними. Во-первых, в первой части *откровенной* теологии (о едином Боге) имеется второй подраздел, в котором содержится большой трактат о предопределении (праведников) и отвержении (грешников), полностью отсутствующий в *натуральной* теологии по той причине, что один природный разум без принципов веры, согласно Суаресу<sup>25</sup>,

---

2017. Вып. 73. С. 69–82. См. также классическую статью Дойла 1982 г., вновь напечатанную в сборнике его трудов: Doyle J. P. The Suarezian Proof for God's Existence // Collected Studies on Francisco Suárez, SJ (1548–1617) / ed. by V. M. Salas. Leuven: Leuven University Press, 2010. P. 109–122.

<sup>22</sup> Ср. заголовки 17 разделов 30-й диспутации «О первом сущем, поскольку природным разумом может быть познано, что и каково оно есть».

<sup>23</sup> Необходимо отметить, что Суарес вслед за почти всей схоластической теологией полагает, что вся *тринитарная* теология, т. е. трактат о Троице, конституции божественных Лиц, их свойствах, единстве и дистинкции между ними и от общей сущности, внутритринитарных произведениях и отношениях, полностью и исключительно принадлежит к сфере *сверхприродной* или *откровенной теологии*, поскольку природный разум не способен без опоры на сообщенные в откровении истины постигать относящиеся к тринитарной теологии объекты и пропозиции. Таким образом, натуральная теология рассматривает Бога лишь как единую сущность и первое сущее, но не как Троицу божественных Лиц или суппозитов. См.: Суарес, *De Deo uno*, tr. III, особенно: prooemium; lib. I, cap. 11 (Suarez 1607, 381–591, особенно 381–382; 405–409). О тринитарной теологии Суареса см. фундаментальное исследование: Marschler Th. Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S.J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext. Münster: Aschendorff Verlag, 2007.

<sup>24</sup> При этом Суарес оговаривает, что в отличие от натуральной теологии «первичным или по-своему адекватным объектом [откровенной] теологии является Бог, поскольку Он есть единый и троичный, а также поскольку Он есть первый принцип и предельная цель всех тварей. Каковой объект эта наука принимает из веры, а потому она продвигается к демонстрации своих истин из откровенных принципов, сообщенных и уверованных в божественной вере» (Суарес, *De Deo uno*, prooemium (Suarez 1607, 2)). Ср. однако общее ограничение откровенной теологии как знания *человеческого* ума в этом состоянии/статусе, выражающееся в ее зависимости от метафизики и отмеченное в сн. 11 выше.

<sup>25</sup> Ср.: Суарес, *De Deo uno*, tr. II, prooemium (Suarez 1607, 169): «...hoc praedestinationis negotium... sola fide teneatur, atque humanam scientiam transcendat...» («...эта трудная материя предопределения... схватывается одной лишь верой, и превосходит человеческую

неспособен достичь таинств, связанных с божественным *предопределением*, т. е. вопросов божественного предзнания, свободы и благодати. Это указывает, на наш взгляд, на первостепенное значение, которое имеет в это время специально для схоластической теологии католических ученых, и особенно иезуитов, контroversия о «вспомоществованиях благодати» (*de auxiliis gratiae*) и о «среднем знании»<sup>26</sup> (*scientia media*), как и вся посттридентская полемика против протестантских теорий предопределения и оправдания. Во-вторых, *откровенная* теология в своей первой части вообще не содержит учения о демонстрации бытия Бога, поскольку предполагает это уже изложенным в *натуральной* теологии «Метафизических диспутиаций», и *иначе* структурирована, чем натуральная, а именно: в ней сначала рассматриваются необходимая сущность, бытие/существование и трансцендентальные атрибуты Бога (единство, истина, благодать), а также намного детальнее, чем в натуральной, объясняется способ тождества и дистинкции между божественной сущностью и атрибутами, затем следует отдельное учение о *негативных* атрибутах Бога (бесконечности, неизмеримости, неизменности, вечности, невыразимости), после чего изложение завершается книгой о *позитивных* или утвердительных атрибутах Бога, т. е. о божественном *знании*, воле, всемогуществе (и связанном с ними провидении). В-третьих, в *откровенной* теологии сильно смещен акцент в обсуждении атрибутов Бога: поскольку Суарес полагает<sup>27</sup>, что вопрос о возможности *видения* или невидения Бога тварью является таинством (и «основанием всего порядка благодати»), которое *натуральная* теология оставляет почти полностью без рассмотрения, то в *откровенной* теологии он уделяет этой проблеме особое внимание, — больше половины всего откровенно-теологического трактата об атрибутах Бога занимает эта теологическая *эпистемология* («о тварном видении Бога»), несравненно более сжато рассмотренная в натуральной теологии. На первый взгляд, это кажется необычным, потому что традиционно теория *теологического* познания принадлежит к рассмотрению способов познания человеческого разума как такового, т. е. к логике или метафизике, однако стоит учитывать, что здесь речь идет о познании человеческого разума, *не* ограниченного специальными условиями существования в «этой жизни» или «статуса падшей человеческой природы», а кроме того, и о принципиальных (включая сверхприродные) возможностях познания Бога тварным умом вообще.

науку...»). Таким образом, натуральная теология рассматривает относительно Бога тематически чуть меньше одной трети всех тех вопросов, о которых трактует откровенная теология, хотя и делает это с равной основательностью, что и та.

<sup>26</sup> См. об этом последнюю версию классической статьи Кнебеля: *Knebel S. K. Scientia Media. Der Molinismus und das Faktenwissen. Mit einer Edition des Ms. BU Salamanca 156 von 1653. Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins, 2021. S. 27–130.*

<sup>27</sup> Суарес, *De Deo uno*, prooemium (Suarez 1607, 1–2).

### 3. О методе натуральной теологии.

#### Основное операционально-методическое понятие натуральной теологии Суареса — традиционное схоластическое понятие «простого совершенства»

Поскольку хорошо известно и было многократно специально разобрано в исследовательской литературе<sup>28</sup>, что Суарес претендует на особую методичность в изложении своего учения<sup>29</sup>, здесь необходимо сформулировать ряд наблюдений о методе Суареса в натуральной теологии. Как именно он аргументирует в натуральной теологии? Каков его *метод*?

В общем смысле метод для Суареса всегда подразумевает *порядок* рассмотрения и аргументации и состоит в следовании «порядку учения» (*ordo doctrinae*), определяемому прежде всего самими вещами как *объектами* знания, а во вторую очередь некоторыми ограничениями человеческого познания. Кроме того, в метафизике, как и в теологии, речь идет для Суареса о *научном* познании, т. е. о строгом и демонстративном познании некоторого объекта, насколько оно вообще возможно для природного человеческого разума. Таким образом, первое, с чем мы сталкиваемся при анализе *метода* натуральной теологии Суареса, это объяснение *места* в порядке его изложения, в котором он размещает две диспутации, составляющие натуральную теологию, а именно в *начале второй части* метафизики, трактующей о некоторых *особенных* сущих в противоположность общему понятию сущего как такового, сразу вслед за вводной к этой части диспутации 28, посвященной первому разделению сущего на бесконечное и конечное (или на Бога и твари)<sup>30</sup>. Проэпий к 29-й диспутации содержит пояснения Суареса, почему он не следует комментаторской традиции, в которой учение о Боге излагалось обычно в *конце* метафизики:

<sup>28</sup> См., напр.: *Honnfelder L. Scientia transcendens. S. 200–214; Courtine J.-F. Suarez et le système de la métaphysique. Paris: Presses Universitaires de France, 1990. P. 325–344; Heider D. The Nature of Suárez's Metaphysics. Disputationes Metaphysicae and their main systematic strains. // Studia Neoscholastica. 2009. Vol. 6 (1). P. 108–109.*

<sup>29</sup> Эта методичность очевидна и бесспорна, если мы обращаем внимание на все те многочисленные замечания в прологах к разным метафизическим диспутациям (впрочем, это касается и откровенно-теологических трактатов), в которых Суарес объясняет и обосновывает, почему он рассматривает те или иные вопросы именно в том определенном порядке, в котором он их трактует. Что представляется сомнительным, так это убеждение прежних (писавших в XX в.) исследователей в том, что Суарес был *первым*, кто отказался от следования жанру комментария к Аристотелю и сочинил «систематическую метафизику». Если учитывать все, что мы знаем ныне о содержании метафизических трудов таких ранних последователей Скота, как Петр Фомы и Николай Бонет, невозможно обоснованно утверждать тезис о первенстве и оригинальности Суареса в создании *систематической* схоластической метафизики.

<sup>30</sup> См. перевод этой диспутации и вводную статью к нему: *Франсиско Суарес. Метафизические рассуждения. Рассуждение XXVIII / пер. Г. В. Вдовиной // Вопросы теологии. 2022. Т. 4, № 1. С. 10–53; Вдовица Г. В. Об основоположении философской теологии Франсиско Суареса: Диспутация XXVIII «Метафизических рассуждений» // Там же. С. 6–9.*

он утверждает<sup>31</sup>, что следует не порядку текстов Аристотеля, но соблюдает *порядок учения*, который требует, чтобы Бог как *первое* сущее, являющееся *первым* и наиболее достойным *объектом* знания, рассматривался в метафизике *прежде* всех иных особенных сущих. Почему тогда метафизика не начинается сразу же с трактата о первом сущем, но натуральной теологии предпосылается в метафизике Суареса все учение о сущем вообще и его свойствах, о его первом разделении, а также общая теория причин и эффектов? Причина этого заключается в уже упомянутом нами фундаментальном *ограничении* натуральной теологии: в ней мы познаем Бога не «в себе», но исключительно из тварных эффектов. Как поясняет Суарес в первой диспутации<sup>32</sup>, *демонстративное*, т. е. научное познание Бога посредством натуральной теологии вообще невозможно, если ему не предпослано метафизическое познание общих и трансцендентальных понятий сущего, субстанции, причины и иных, поскольку природно мы познаем Бога именно в *общих* метафизических понятиях, добавив к ним отрицания, которыми исключаем конечные несовершенства. Дополнительно к этому Суарес вводит<sup>33</sup> еще одно методическое ограничение: в натурально-теологическом трактате он намеренно воздерживается от обсуждения всего того, что может быть известно из одного лишь *откровения*, иначе говоря, Суарес касается в этом трактате истин откровенной теологии с единственной целью — очертить *границу*, вплоть до которой может доходить природный разум в натуральной теологии.

Принципиальная невозможность натурально-теологического познания Бога «в себе» и зависимость натуральной теологии от общеметафизической теории определяет не только *место* натуральной теологии в порядке изложения метафизики, но и сам *вид* научной *аргументации*, возможный в ней. Так, существенную (на самом деле — большую) часть натуральной теологии, согласно Суаресу, составляет учение о божественных *атрибутах*, а их научное познание в теологии предполагает возможность некоторой демонстрации «присущности» атрибутов Богу. Однако в Проземии к 30-й диспутации Суарес разъясняет о познании и *ограниченных* возможностях демонстрации божественных атрибутов следующее:

...природным светом [интеллекта] мы не можем познать о Боге эти [атрибуты] такими, каковы они в себе, потому что это возможно только посредством ясного видения Бога, каковое не природно для человека... Мы также не можем продемонстрировать все эти атрибуты о Боге абсолютно априори, потому что мы способны прийти к Его познанию только посредством эффектов [в тварях]; однако после познания одного атрибута Бога из Его эффектов мы иногда можем априорно вывести из него другой, согласно нашему способу понимания божественного, т. е. отдельно и как бы выводя одно понятие из другого... и именно

<sup>31</sup> Суарес, DM 29, проэмий, п. 1.

<sup>32</sup> Суарес, DM 1.5.15.

<sup>33</sup> Суарес, DM 29, проэмий, п. 2.

эти два способа демонстрации нужно соблюдать и по возможности применять к отдельным божественным атрибутам<sup>34</sup>.

Наконец, необходимо отметить, что то, что мы можем истолковать как «метод познания» натуральной теологии в узком смысле, т. е. как способ образования или достижения нашим умом *понятий* о чем-то божественном исходя из тварей, достаточно кратким образом описывается Суаресом в начале трактата о трех главных позитивных атрибутах в теологическом Комментарий так:

...мы объясняем эти божественные вещи через аналогию или сравнение с таким-то состоянием сотворенной разумной природы, устранив все ее несовершенства и добавив во всем наивысшее превосходство и совершенство<sup>35</sup>.

Из этого ясно, что фундаментальным критерием отбора того, что мы можем атрибутировать Богу в натуральном познании, служит возможность абстрагироваться в формальном понятии этого атрибута от любого несовершенства, т. е. то условие, что оно обозначает в своем формальном понятии *совершенство* без какого-то связанного с ним несовершенства<sup>36</sup>. Иначе говоря, основным *операциональным* понятием для метода *нахождения* и изложения божественных атрибутов в натуральной теологии служит традиционное и широко используемое со времен Высокой схоластики теологическое понятие «простого совершенства» (*perfectio simpliciter*)<sup>37</sup>.

#### 4. Значение трактата о «божественном знании» для теологии (натуральной и откровенной) и метафизики Суареса

В схоластической теологии традиционно выделялись три особых атрибута Бога, связанных не столько с пониманием Его сущности и бытия «самих по себе» (а также не с пониманием внутритринитарной «жизни» божественных Лиц), сколько с истолкованием *принципов творения* Богом любого конечного сущего. Эти три атрибута — знание, воля и могущество — характеризуются Суаресом как «позитивные или утвердительные», поскольку они, с одной стороны, обозначают некое «абсолютное формальное совершенство, необходимое для Бога и принадлежащее к Его собственной сущности», а с другой стороны, понимаются нами неким «особым образом как способности или действия самого Бога по аналогии с сотворенными вещами»<sup>38</sup>. Если мы общим образом оцениваем тенденции изменения в фокусе тематического внимания теологов, то можно предвзительно утверждать, что по крайней мере к XVII в. — и особенно для

<sup>34</sup> Суарес, DM 30, проэпий.

<sup>35</sup> Суарес, *De Deo uno*, tr. I, lib. 3, prooemium (Suarez 1607, 139).

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> См. об этом особенно отчетливо и подробно в конце трактата о знании Бога: Суарес, DM 30.15.40.

<sup>38</sup> Суарес, DM 30.15.1.

иезуитов<sup>39</sup> — трактат об этих фундаментальных для понимания *творения* атрибутах перемещается в центр *актуального* теологического обсуждения, тогда как традиционно важный со времени формирования Высокой схоластики теологический трактат о *Троице* постепенно отходит на второй план. Если же мы учитываем то обстоятельство, что после Молины и Суареса создание собственного трактата о «среднем знании» (*scientia media seu conditionata*) и связанной с ним «системе благодати»<sup>40</sup> стало почти обязательным негласным «квалификационным» требованием для любого стремящегося к известности теолога Общества, то вовсе не может представляться чем-то удивительным, что именно трактат о первом из этих атрибутов — о *знании* божественного интеллекта (*de scientia Dei*) — становится *преимущественным* местом, где обсуждаются ключевые вопросы и главные затруднения схоластической теологии (а в одном определенном аспекте — и метафизики), по крайней мере в ученой традиции Общества Иисуса.

В связи с вышесказанным следует указать, почему, на наш взгляд, именно *трактат о «божественном знании»*, или о знании божественного интеллекта, содержащийся в 15-м разделе 30-й метафизической диспутации<sup>41</sup>, важен для метафизики и теологии Суареса (причем как для натуральной, так и для откровенной). Во-первых, учение о божественном знании служит для прояснения *сущности возможных конечных сущих* как вторичного объекта этого знания, т. е. является фундаментом для принципиального метафизического рассмотрения сущности и бытия конечного сущего в следующей, 31-й диспутации<sup>42</sup>. Во-вторых, знание божественного интеллекта в порядке нашего *натурально-теологического* рассмотрения также объясняет некоторые аспекты решения божественной *воли*

<sup>39</sup> Ср., например, состав опубликованных сочинений одного из самых известных и оригинальных схоластических теологов Общества первой трети XVII в. — профессора коллегии Общества в Севилье Диего Руиса де Монтойя (1562–1632): из пяти огромных томов с его сочинениями лишь один занимается теологический трактат о Троице, тогда как *четыре* остальных посвящены: знанию Бога, воле Бога, божественному провидению, а также предопределению и отвержению ангелов и людей. Иначе говоря, наиболее активно обсуждаемыми теологическими темами в последующей традиции иезуитов стали позитивные атрибуты божественного знания и воли, а также связанные с ними прямо вопросы провидения и предопределения.

<sup>40</sup> Термин С. К. Кнебеля для обозначения всего комплекса теологических вопросов и теорий раннего Нового времени, обсуждавшегося католическими теологами в разных (по крайней мере — в трех) версиях: томистской/баньезианской, янсенистской и молинистской/иезуитской. Ср.: *Knebel S. K. Gratia efficax: Kausalität und Gnadenwirksamkeit im Suarezismus. Einleitung zu: Diego del Mármol SJ. (1590–1664). Tractatus De Auxilio efficaci divinae Gratiae, ac eius cum libero arbitrio creato concordia* / Hrsg. v. Sven K. Knebel // *Die scholastische Theologie im Zeitalter der Gnadenstreitigkeiten I: Neue Texte von Diego Paez († 1582), Diego del Mármol († 1664) und Gregor von Valencia († 1603)* / Hrsg. v. Ulrich L. Lehner. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 2007. S. 9–19.

<sup>41</sup> Суарес, ДМ 30.15.1–44. Раздел озаглавлен Суаресом: «Что может быть познано о божественном знании природным разумом?»

<sup>42</sup> См. об этом наш анализ ниже.

и его исполнения *всемогуществом*, т. е. принципиально обосновывает весь *порядок творения* и сохранения Богом конечных сущих, а дополнительно служит отдаленным основанием для обсуждения уже в *откровенной* теологии божественного *предзнания* «будущих контингентных событий», т. е. *свободных* решений конечной воли. Наконец, в-третьих, поскольку, согласно Суаресу<sup>43</sup>, божественная сущность интеллектуальна/разумна, а божественное бытие есть интеллектуальная/разумная жизнь в наиболее совершенном ее модусе как «субсистирующее само по себе разумение» (*intellectio subsistens*), и поскольку божественное знание и разумение тождественны, то акт божественного знания, субсистирующий через сущность, а не по причастности, составляет как бы «предельный сущностный конститутив божественной природы» (*ultimum essentiale constitutum divinae naturae*)<sup>44</sup>. Таким образом, именно божественное *знание* наиболее формальным образом конституирует и квазиспецифицирует сущность Бога.

Итак, как видно из выделенных нами аспектов особой значимости данного трактата, без учения именно об этом первом позитивном атрибуте Бога наша натуральная теология была бы существенно неполной и несовершенной, впрочем, как и наша метафизика в ее второй части, трактующей о Творце и тварях.

## 5. Структура и метод трактата о «божественном знании» в DM 30.15

В начале своего изложения в этом трактате Суарес утверждает<sup>45</sup> необходимость предварительного дистинктного понимания чтойности имени, т. е. *значения* термина «знание» (*scientia*), дабы не затрудняться понапрасну *эквивокальным* именем: ведь некоторые теологи отвергали в Боге знание только потому, что понимали под «знанием» некое *конечное* совершенство, обремененное множеством несовершенств, например, они понимали его как «познание, полученное через силлогизм или рассуждение». Однако все такие несовершенства являются «квазиматериальными» и находятся как нечто сопутствующее лишь в ангельском или человеческом знании, а не принадлежат к «формальному содержанию понятия знания как такового, поскольку оно берется абстрактнейшим образом, как здесь, т. е. прецизированно как от сотворенного, так и от несотворенного знания»<sup>46</sup>. Иначе говоря, Суарес утверждает здесь, что существуют некоторые понятия (а именно: понятия простых совершенств), которые по своему

<sup>43</sup> Суарес, DM 30.15.15. Ср. с этим также анализ: Goudriaan A. Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes... S. 109–115.

<sup>44</sup> Ср. с этим также: Суарес, DM 30.15.34: «scientiam hanc esse quasi formale constitutum ipsius essentiae Dei in esse talis naturae et essentiae» («это знание есть как бы формальный конститутив самой сущности Бога в бытии такой природой и сущностью»).

<sup>45</sup> Суарес, DM 30.15.2.

<sup>46</sup> Ibid.

объективному содержанию имеют *трансцендентальный* объем своего применения, поскольку их формальное понятие может быть отвлечено и прецизировано от разделения на конечное и бесконечное. Именно поскольку *знание* в своем *формальном* понятии *трансцендентально* означает «ясное, очевидное и совершенное познание или восприятие истины или известного объекта», либо «ясное понимание какой угодно истины»<sup>47</sup>, в чем не содержится никакого несовершенства вообще, постольку оно вполне может быть атрибутировано нами Богу, и мы можем далее исследовать, что есть «знание» в Боге, или «знание божественного ума».

Подобно этому, обсуждая чуть ниже *интенсивное* совершенство божественного знания, Суарес показывает<sup>48</sup>, что любая сущностная характеристика знания, входящая в его формальное понятие или *необходимо* следующая из него, имеется в божественном знании *наиболее совершенным*, или превосходным способом из всех возможных. Так, божественное знание является наиболее *ясным* и *очевидным* (*clarissima et evidentissima*), так как эти свойства или совершенства сущностно принадлежат понятию знания, так же, как и *достоверность*, *истинность*, *безошибочность* и *неизменность*, тоже присущие божественному знанию наиболее превосходным, т. е. наивысшим и совершенным образом. Это обосновывается так: несмотря на разнообразие и различный статус своих объектов, божественное знание «видит в одном и том же бесконечном свете и без всякой зависимости от объекта любую истину согласно тому статусу, в котором она имеет определенность (*determinationem*) и достоверность, и [это знание] также выносит суждение о каждой [истине] согласно ее чину, а потому оно наивысшим образом адекватно всем [истинам], и таким образом оно в наивысшей степени истинное и безошибочное»<sup>49</sup>.

Точно так же, разбирая в конце своего трактата, какие именно из «интеллектуальных совершенств» или «добродетелей» (*virtutes intellectuales*) как типов или видов *познания* и в каком именно значении можно утверждать о Боге<sup>50</sup>, Суарес снова использует как квазиметодическое правило дистинкцию между «*простыми* совершенствами», могущими быть положенными в Боге *формально*, поскольку они *не* заключают в своем понятии никакого несовершенства или недостатка, и прочими совершенствами, которые в каком-то отношении заключают в себе таковые. К первым относятся традиционные перипатетические ноэтические «добродетели»: интеллект, мудрость, знание/наука, рассудительность и искусство. А ко вторым — мнение, человеческая вера/убеждение (*fides humana*) и так называемое знание из эффекта (*scientia quia*).

<sup>47</sup> Суарес, DM 30.15.2: «...significat claram et evidentem ac perfectam cognitionem seu perceptionem veritatis seu obiecti scibilis», «...generatim sumitur pro aperta et clara intelligentia cuiuscumque veritatis».

<sup>48</sup> Суарес, DM 30.15.17.

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Суарес, DM 30.15.37–40.

Показательно, что Суарес относит к человеческим познаниям, которые заключают в себе некоторое *несовершенство* и поэтому *не* могут формально полагаться в Боге, также «божественную [т.е. христианскую] веру (*fides divina*)» и «основанную на ней [т.е. откровенную или сверхприродную] теологию»: ведь, как объясняет он, «поскольку они являются безошибочными, они обладают содержанием [интеллектуальной] добродетели, однако [одновременно] в них есть недостаток [совершенства] из-за их темноты»<sup>51</sup>. Несмотря на достоверность и безошибочность, гарантированную авторитетом «говорящего в Откровении», т.е. самого Бога, а также церкви, сохраняющей и истолковывающей слово Бога, «познание веры» принципиально относится к вещам «невидимым», а потому само по себе смутно и темно, что необходимо обуславливает и «темный» характер основывающейся на этом познании откровенной теологии. Следовательно, в познании божественного интеллекта не может быть места никакой «вере» (как и теологии того вида, каким является наше сверхприродное теологическое познание), потому что, во-первых, «любая темнота противоречит бесконечной ясности Бога», а во-вторых, «не существует никакой авторитетной [инстанции говорящего], которой Он мог бы верить, ведь самому себе Он не [только лишь] верит, потому что та речь (*locutio*), [посредством] которой Он может говорить с самим собой, и является совершеннейшим постижением и Его самого, и всех вещей вообще, а некая более низкая авторитетная [инстанция говорящего], из себя могущая ошибаться, не может сподвигнуть Бога на [утверждение] согласия [со свидетельством этого иного говорящего]...»<sup>52</sup> При этом Суарес постоянно подчеркивает, что все интеллектуальные совершенства, атрибутируемые Богу, в реальности *едины*, а дистинкты между собой они лишь *рационально*, т.е. из-за *неадекватных* понятий нашего интеллекта:

Следовательно, божественное знание формально заключает в себе все добродетели первого рода, простейшим образом объединенные в его едином совершенстве... Свойства же второго рода формально не находятся в Боге и в Его знании<sup>53</sup>.

Таким образом, в своем трактате о *божественном знании* Суарес аргументирует, руководствуясь тем же самым методом, что мы эксплицировали выше, и основываясь на том же самом схоластическом понятии «простого совершенства», которое служит общим критерием для понятийного схватывания и научного описания всех божественных атрибутов. Более того, в самом конце этого трактата он добавляет ряд *рефлексивных* замечаний относительно *способа познания* нами единого и бес-

<sup>51</sup> Суарес, DM 30.15.37.

<sup>52</sup> Суарес, DM 30.15.38.

<sup>53</sup> Суарес, DM 30.15.37–38.

конечно совершенного знания Бога посредством наших множественных и неадекватных конечных понятий. Суарес утверждает там следующее:

Именно таким способом мы можем трактовать, разбирая одно за другим, все имена или понятия познаний или интеллектуальных совершенств, а они ведь неисчислимы. Ибо во всех этих [предикатах и свойствах знания] нужно внимательным образом рассматривать, означают ли они простое совершенство (*perfectionem simpliciter*), или же заключают в себе некое несовершенство, чтобы формально и собственно атрибутировать первые божественному знанию, а вторые — никоим образом не [атрибутировать]...<sup>54</sup>

Например, в человеческом знании мы отличаем друг от друга два типа познания, основывающихся на различии двух базовых операций нашего интеллекта (понятийного схватывания и суждения), т.е. *постигающее* и *судящее* познание (*cognitio apprehensiva et iudicativa*). Поскольку абсолютно и формально они обозначают совершенство без какого-то несовершенства, а именно: «представлять мыслимые вещи» и «соглашаться с / одобрять в суждении некоторую истину о них», постольку они заслуженно атрибутируются нами Богу. Если же они мыслятся как *разделенные*, т.е. если представление или схватывание берется как исключающее из себя суждение в *самой вещи*, то так они не могут быть формальными атрибутами Бога, поскольку это явно заключало бы в себе несовершенство, присущее нашему конечному знанию. И это же применимо к интуитивному и абстрактивному знанию, к размышлению и обдумыванию.

Далее необходимо кратко представить содержание и общую *структуру* трактата Суареса. Сам трактат о божественном знании, как и все прочие разделы в диспутации, содержащей натуральную теологию, имеет форму диспутационного вопроса, точнее, поиска ответа на вопрос: «Что может быть познано о божественном знании природным разумом?» Ответ на этот вопрос содержит в себе: 1) предварительную экспликацию формального и трансцендентального понятия знания<sup>55</sup>; 2) основное решение вопроса; 3) небольшой эпилог о мнении Аристотеля, Аверроэса и иных авторитетных философов. При этом основное решение или ответ Суареса на главный вопрос трактата заключается в *пяти принципиальных утверждениях* (*assertiones*).

Анализируя собственный ответ Суареса, мы можем тут же заметить, что ход решения вопроса в этих пяти утверждениях как бы воплощает в себе описанный нами выше метод натуральной теологии, который явно встроен в структуру самого изложения позиции Суареса.

Так, *первое* утверждение в решении Суареса полагает бытие *формального* содержания понятия знания как простого совершенства в Боге и *очевидность* этого бытия для природного света разума: «*Dico iam primo evidens esse naturali lumine in Deo esse scientiam*» («Во-первых, я утвер-

<sup>54</sup> Суарес, DM 30.15.40.

<sup>55</sup> См. об этом наше разъяснение в начале этого параграфа выше.

жду, что бытие знания в Боге очевидно для природного света»)<sup>56</sup>. Второе утверждение и длинная аргументация, его доказывающая, устраняет все возможные несовершенства из нашего понимания знания в Боге: «dicitur secundo, in Deo non esse scientiam in actu primo proprio, sed in actu secundo» («во-вторых, утверждается, что в Боге не присутствует знание в собственном первом акте, но только во втором акте»)<sup>57</sup>. Суарес последовательно доказывает здесь<sup>58</sup>, что знание в Боге вообще не связано ни с какой потенциальностью и само не является ни интеллектуальной потенцией, ни хабитусом такой потенции, ни интеллигибельным видом, служащим средством для сопряжения объекта с потенцией. Третье утверждение в трактате как бы описывает *собственный способ бытия* божественного знания в Боге, принципиально отделяя его от любого способа знания в тварях: «Dico tertio: divina scientia non solum est ipsamet Dei substantia, sed formaliter est de essentia ipsius Dei et quasi ultimo constituens illam in ratione talis naturae vel essentiae» («В-третьих, я утверждаю, что божественное знание не только есть сама субстанция Бога, но и формально принадлежит к сущности самого Бога, как бы предельно конституируя ее в содержании таковой природы или сущности»)<sup>59</sup>. Четвертое утверждение разъясняет собственную (а именно наибольшую) *степень совершенства* божественного знания в противопоставлении ее к любому возможному конечному знанию в тварях: «Dico quarto: ratione naturali constat hanc scientiam Dei esse perfectissimam, tam essentialiter, quam intensive ac extensive» («В-четвертых, я утверждаю, что для [познания] природным разумом явно, что это знание Бога наиболее совершенно — как по сущности, так и интенсивно, а также по его протяженности и широте»)<sup>60</sup>. Именно здесь в обсуждении совершенства широты и охвата божественного знания содержится учение Суареса об *объектах* божественного знания, которое станет темой нашего анализа чуть ниже. Наконец, пятое и последнее утверждение продолжает экспликацию *собственного бытия* божественного знания и одновременно отграничивает его от *сотворенных* видов знания, кроме того, оно содержит в себе охарактеризованную нами выше рефлексия о *нашем способе познания* божественного знания через наши неадекватные и дистинктные друг от друга общие понятия: «Dico quinto: in Deo una tantum est scientia, eaque simplicissima, formaliter et eminenter continens omnem perfectionem simpliciter intellectualis virtutis, secundum quam in plures scientias per rationem et conceptus inadaequatos a nobis distinguitur» («В-пятых, я утверждаю: в Боге есть только одно знание, и оно является наиболее простым, формально и эминентно содержащим в себе всякое простое совершенство интеллектуальной добродете-

<sup>56</sup> Суарес, DM 30.15.3.

<sup>57</sup> Суарес, DM 30.15.4.

<sup>58</sup> Суарес, DM 30.15.8–11.

<sup>59</sup> Суарес, DM 30.15.14.

<sup>60</sup> Суарес, DM 30.15.16.

ли, согласно которому оно разделяется нами посредством разума и неадекватных понятий на многие [виды] знания»<sup>61</sup>.

Таким образом, если мы вспомним вышеприведенное правило натурально-теологического метода: «объясняем божественные вещи через аналогию или сравнение с таким-то состоянием сотворенной разумной природы, устранив все ее несовершенства и добавив во всем наивысшее превосходство и совершенство», то очевидно, что эти пять утверждений (вместе с предварительной экспликацией *формального* понятия знания) представляют следующие стадии исследования Суаресом божественного знания: абстрагируем из аналогичных по наличию интеллекта и знания тварей *простое совершенство знания* как формальное понятие, полагаем его в Боге, устраним из него любые несовершенства, эксплицируем его *собственный способ бытия* в Боге и описываем его *наивысшее превосходство* и совершенство, добавив рефлексию о принципиальной *неадекватности* средств нашего понятийного познания такому объекту, как божественное знание.

## 6. Объекты божественного знания и их классы

Согласно общесхоластической аксиоме любое знание как таковое необходимым образом должно иметь некий собственный *объект* или некую «знаемую в нем вещь»<sup>62</sup>, причем эта аксиома имеет *обязательную* силу также и для знания *божественного* интеллекта. Поэтому в последующем изложении мы попытаемся дать развернутый ответ на вынесенный в заголовок статьи вопрос: *что же знает Бог* в своем едином и простом знании? Краткий и предварительный ответ на этот вопрос гласит: согласно натуральной теологии Суареса, Бог знает *все известные объекты*, поскольку они обладают какой-то *существенностью* или некоторым «статусом существенности» (например, чисто потенциальным или даже условно будущим), а также *истиной*, которая, как и сама мыслимость/познаваемость, трансцендентально *следует за существенностью*. Общим образом Суарес утверждает о божественном знании, что оно, «существуя как наипростейшее в себе, созерцает все известные объекты»<sup>63</sup>. Этот тезис о наивысшем возможном совершенстве в объеме божественного знания со стороны его объекта доказывается общим аргументом о *бесконечности* Бога и Его знания: «обладание бесконечным и всеохватывающим

<sup>61</sup> Суарес, DM 30.15.34.

<sup>62</sup> Ср.: Суарес, *De Deo uno*, tr. I, lib. 3, cap. 1, n. 2 (Suarez 1607, 140): «[scientia Dei] quatenus scientia est, intelligitur a nobis versari circa aliquod obiectum, quia omnis scientia necessario esse debet de aliqua re scibili» («[знание Бога], поскольку оно есть [именно] знание, понимается нами как обращающееся относительно некоторого объекта [или рассматривающее его], потому что всякое знание необходимо должно быть [знанием] о некоторой известной вещи»).

<sup>63</sup> Суарес, DM 30.15.19.

знанием любого знакомого объекта относится к простому совершенству», следовательно, оно есть в Боге<sup>64</sup>.

Для понимания всей натурально-теологической теории *объектов* божественного знания важно учитывать, что Суарес принципиально, хотя и в целом традиционно разделяет все «знаемые объекты» (*obiecta scibilia*) вообще на *три класса*: первый класс образует только сам Бог и все, что в Нем или «внутри Него» есть; вторым классом являются *возможные* или могущие быть созданными Богом *твари* (*creaturae possibles seu factibiles*), а в третьем помещаются все *существующие* (включая бывшие или будущие) когда-либо конечные вещи<sup>65</sup>. Поскольку установлено, что Бог обладает знанием *всех знаемых* вещей, то объекты божественного знания полностью распределены по этим трем классам.

Что касается *первичного* (*primarium*) и наиболее *собственного* объекта божественного знания, то им является, согласно Суаресу<sup>66</sup>, сам Бог. Бог бесконечен по своей собственной актуальности и реальной сущности, следовательно, сам из себя Он является актуально наиболее познаваемым и мыслимым (*maxime intelligibile*) объектом, а потому и знаемым в некотором знании; но поскольку никакое иное знание не может быть соответствующим и адекватным этому объекту в большей степени, чем Его собственное, то Бог как объект является более всего знаемым или известным для Его *собственного* знания, и, наоборот, никакой иной объект, кроме Бога, не может быть более собственным и подходящим для этого знания. Поскольку Бог мыслит себя наиболее актуальным и нематериальным образом и является наиболее «сопряженным/связанным» с собственным интеллектом и наиболее внутренним для своего разума, то Он «не может мыслить ничего прежде себя и познает себя некоторым образом прежде всех остальных объектов»<sup>67</sup>. Соответственно, собственным и в некотором смысле *адекватным* объектом божественного знания является сама *сущность* Бога, поскольку она есть в себе. Именно это *полностью охватывающее* (*comprehendens*) свой объект бесконечное знание есть единственная *адекватная теология* в собственном смысле слова.

Во-вторых, Бог знает все *возможные* конечные вещи, которые могут быть Им сотворены (включая те «только возможные», которые никогда не будут Им сотворены актуально). Суарес демонстрирует<sup>68</sup> это положение тремя аргументами. Первый из них, называемый им «априорным», структурно подобен аргументу, использованному для доказательства знания Богом любого знакомого объекта, и основывается на *бесконечности* божественного интеллекта: так как Бог является *бесконечно* мыслящим, то Он обладает силой познавать любое *мыслимое*; но все могущие

<sup>64</sup> Ibid.

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> Ср. с дальнейшим: Суарес, DM 30.15.19–21; *De Deo uno*, tr. I, lib. 3, cap. 1, n. 2 (Suarez 1607, 140).

<sup>67</sup> Суарес, *De Deo uno*, tr. I, lib. 3, cap. 1, n. 2 (Suarez 1607, 140).

<sup>68</sup> Суарес, DM 30.15.22.

быть сотворенными Богом вещи являются в себе *мыслимыми*, потому что они суть *сущие*, по крайней мере, *возможные* сущие, ибо что угодно, поскольку оно есть сущее, постольку есть и мыслимое; следовательно, божественное знание в силу своей бесконечности охватывает все эти возможные вещи. Второй и третий аргументы основываются на *порядке* божественного знания и творения. Поскольку Бог полностью постигает собственную сущность и *могущество* (*potentia*), Он, постигая свое могущество, необходимо постигает разом и все то, что *эминентным* способом содержится в этом могуществе, т. е. может быть вообще сотворено Им. Наконец, поскольку Бог является действующим вовне исключительно как *разумный* создатель, Он не может сотворить ничего, кроме того, что Его знание и воля уже определили для создания, детерминировав тем самым акт творящего могущества к производству этих, а не иных конечных эффектов. Иначе говоря, порядок божественных атрибутов, необходимых для творения как такового, обуславливает невозможность незнания Богом той вещи, которую Он *может* сотворить, потому что, говоря общим образом, Он *может* сотворить все, что Он свободно *выбрал* в акте *воли*, а выбирать Он способен из всего того, что Он *знает* как возможное. Поэтому, заключает Суарес, «противоречиво [в себе, т. е. невозможно], чтобы нечто, что [прежде] не подлежало [как объект] божественному знанию, оказывалось [возможным объектом] божественного могущества»<sup>69</sup>.

Наконец, третьим классом объектов божественного знания являются все *существующие тварные вещи* — т. е. существовавшие когда-либо в прошлом, существующие ныне или будущие существовать когда-то в будущем. Это снова доказывается<sup>70</sup> рядом аргументов. Во-первых, знание о существующих тварях, если оно не зависит от них как от реальной причины, является *простым совершенством*, а потому должно полагаться в Боге. Во-вторых, поскольку существующие сотворенные вещи обладают собственной мыслимостью и принадлежащей к ним истиной, они должны быть полностью постижимы божественным знанием на основании его бесконечности. Наконец, апостериорный аргумент из творения и божественного провидения также имеет здесь силу: Бог не может не знать все то, что Он непосредственно или опосредованно создает, поскольку Он не может пребывать в неведении относительно тварного эффекта, который Он пожелал создать, создал, а кроме того, включил в порядок универсума, которым Он управляет посредством собственного провидения. Итак, все эти существующие когда-либо во времени вещи Бог знает из собственной вечности как сотворенные Им, причем это традиционно называемое теологами *знание видения* (*scientia visionis*) присутствует в божественном интеллекте все целиком и разом, без какой угодно временной последовательности, поскольку это знание точно так же неизменяемо, как и знание Бога о собственной сущ-

<sup>69</sup> Суарес, DM 30.15.22.

<sup>70</sup> Суарес, DM 30.15.28–29.

ности. К этому же классу знаемых объектов относятся так называемые будущие *контингентные* события, которые Бог знает в собственном *предзнании*<sup>71</sup>, — как абсолютно будущие, так и лишь условно будущие, которые называются в схоластической теологии иезуитов «объектами обусловленного или среднего знания» Бога.

## 7. Способ божественного познания возможных тварей «в них самих»

Как было отмечено выше, для натуральной теологии и метафизики Суареса в ее второй части наиболее важной частью трактата о божественном знании оказывается учение о конституции тех объектов божественного знания, которые относятся ко *второму* указанному классу объектов, т. е. экспликация конечных *возможных* сущностей. Соответственно, нам необходимо далее, во-первых, проанализировать специфический способ познания Богом возможных вещей как исключительно возможных, а во-вторых, прояснить некоторые трудности, связанные в метафизике Суареса с самим чисто *объективным* статусом бытия возможных тварей.

Как было показано выше, *первичным* объектом божественного знания является сам Бог, тогда как любая конечная возможная сущность может быть познаваема Богом исключительно как *вторичный* объект. Основная собственно *теологическая* трудность в учении о возможных тварях как объектах знания Бога состоит в прояснении *способа*, каким Бог знает эти возможные вторичные объекты *на основании* знания своего первичного объекта, т. е. собственной бесконечной сущности. Формулируя точнее, спорный пункт учения состоит в том, как именно понимать *связь* между знанием первичного и знанием вторичных объектов божественного интеллекта так, чтобы вообще допустить возможность знания Богом вторичных объектов как таковых, или «в них самих». Дело в том, что весьма влиятельная и значимая для самого Суареса теологическая позиция, которой придерживались, по мнению Суареса, такие разные теологи, как Фома Аквинский и Скот, утверждала, что Бог познает возможные твари именно в *себе самом*, т. е. в своей собственной божественной сущности как в причине, которая выступает при этом как «познанное средство» или основание для познания всех возможных тварей, но при этом божественное знание никак не имеет своим *непосредственным объектом* сами твари «в них самих», поскольку считалось, что это полагало бы недопустимое несовершенство в знании Бога<sup>72</sup>. В противоположность более поздней версии обсуждения данного вопроса в своем откровенно-теологическом сочинении, где он, «следуя св. Фоме», пытается занять более *традиционную* позицию и обращает мало внимания на связанные

<sup>71</sup> См. об этом: *Knebel S. K. Scientia Media. S. 27–130.*

<sup>72</sup> См. в связи с дальнейшим: Суарес, DM 30.15.24–26; *De Deo uno*, tr. I, lib. 3, cap. 2, п. 2–9 (Suarez 1607, 140–142).

с ней специфически метафизические трудности, в натуральной теологии «Метафизических диспутиаций» Суарес гораздо более ясно и определенно утверждает, что божественное знание вторичных объектов имеет своей объективной границей (*terminatur*) именно возможные твари в *них самих*, а не творящую сущность Бога.

Здесь следует предварительно напомнить, что схоластика различала *формальное* бытие некоторой вещи в себе и *эминентное* бытие этой вещи в ее *причине* или превосходящем эту вещь по сущностному совершенству образце, который содержит совершенство вещи в себе, а также различала *движущий* объект знания (предполагающий реальную или физическую эффективную причинность вещи, воздействующей на познающий интеллект) и лишь *ограничивающий* его объект (которым может быть любое мыслимое как репрезентируемое в интеллекте).

Итак, решение Суареса относительно описанного теологического затруднения таково<sup>73</sup>. Бог познает свои *вторичные* объекты таким способом, что Он знает все возможные твари не только согласно тому «эминентному бытию», которым они обладают в самом Боге (как в своей причине и образце), но и согласно собственному и *формальному* бытию, которое они *могут* иметь «в самих себе».

Поэтому божественное знание [возможных вещей] имеет своей границей [т. е. *непосредственным* объектом] не только саму сущность Бога и эминентное бытие всех могущих быть сотворенными вещей в самом Боге, но и сами эти возможные тварные вещи, которые не присутствуют в Боге формально, но лишь эминентно<sup>74</sup>.

Суарес объясняет, что если бы Бог познавал возможные вещи только в *самом себе* как в их причине и образце, то Он «познавал бы не твари, но только свою сущность, потому что твари, поскольку они присутствуют в Боге [эминентно], являются [формально] не тварями, но самой творящей сущностью [Бога]»<sup>75</sup>. Более того, поскольку познание возможных является основанием для их творения, то для создания тварей Бог должен познать их не в их несобственном эминентном бытии в божественной сущности как причине, но в их *формальном* бытии, которое они далее воспринимают в себе в результате творения: ведь знание одного лишь первого бытия *без* знания второго никак не могло бы обосновывать произведение тварей в бытие в акте творения. Поэтому собственным и формальным *объектом* божественного знания возможных вещей являются сами возможные конечные *сущности* как таковые.

Тем не менее, как тут же ограничивает<sup>76</sup> свой тезис Суарес, это вовсе не означает, что он *не* согласен с общим мнением теологов. Напротив, он

<sup>73</sup> Суарес, DM 30.15.23.

<sup>74</sup> Ibid.

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Суарес, DM 30.15.25.

полагает, что *разделяет* его, однако в уточненном им самим виде, а именно постольку, поскольку он вместе с этим общим мнением настаивает, что, во-первых, Бог *не* получает свое знание возможных из самих *тварей*, что очевидно, так как знание Бога предшествует по сущности и в реальном бытии любой твари, а во-вторых, что твари не могут быть *первичным* объектом божественного знания, но исключительно *вторичным*. Иначе говоря, Суарес как теолог продолжает строго придерживаться теологического запрета на допущение любого вида *зависимости* божественного знания от твари: из допущения твари как объективной границы (или «терминативного» объекта) божественного знания вовсе *не* следует никакой реальной зависимости этого знания от бытия твари. Единственный объект, от которого *может* зависеть и зависит божественное знание, — это его *первичный* объект, т. е. сама бесконечная и актуальная сущность Бога.

Таким образом, Суарес эксплицирует *связь* между божественным знанием о божественной сущности и знанием о возможных конечных вещах как вторичных объектах как своего рода «дополнение»: первое знание Бога о самом себе дополняется вторичным знанием о любой возможной сущности твари. Бог *сперва* полностью постигает самого себя, что как бы влечет за собой (или: приводит в результате к тому), что Он познает все возможные твари<sup>77</sup>. При этом, однако, Суарес не утверждает эксплицитно, что первое знание является формальной или тем более эффективной причиной второго, потому что здесь переплетены два *разных порядка* — порядок реальной причинности и порядок *репрезентации* или знания: то, что Бог является реальной причиной бытия тварей, не означает, что Его знание о себе как причине тварей может быть *реальной* причиной божественного знания их возможных сущностей как чисто *объективного* бытия. Суарес скорее предпочитает говорить не о реальной причинности, но лишь о неопределенном «следовании»: божественное знание достигает всего того, что есть *вне* самого этого знания, «только как бы вследствие этого [знания о самом себе как первичном объекте] и из избытка или превосходства своего совершенства»<sup>78</sup>. Такое дополнение или следование означает, что божественное знание как бы растягивается и распространяется на *собственное* бытие тварей в них самих. Именно поэтому, согласно Суаресу<sup>79</sup>, теологи учат о божественных *идеях*, которые Бог имеет обо всех тварях, так как такие идеи есть не что иное, как само разумение или *понятие* Бога, представляющее *собственные природы* единичных тварей.

Наконец, необходимо подчеркнуть, что Суарес настаивает<sup>80</sup>: Бог познает возможные объекты не потому, что без их познания Его зна-

<sup>77</sup> Суарес, DM 30.15.25: «nam primario solum versatur circa ipsum Deum, quem comprehendendo quasi per resultantiam quamdam cognoscit omnes posibles creaturas...»

<sup>78</sup> Суарес, DM 30.15.26.

<sup>79</sup> Суарес, DM 30.15.25.

<sup>80</sup> Суарес, DM 30.15.26.

ние было бы *несовершенным* или *неполным*, но именно из превосходства собственного совершенства Его знания, ибо Его знание возможных тварей *реально* никак не зависит от них, и, соответственно, Он не может нуждаться в таком познании тварей для «добавления» какого-либо реального совершенства к своему знанию как таковому. Для верного понимания этого уточнения необходимо помнить, что деление видов знания по их объектам в отношении знания Бога является лишь *необходимой условностью неадекватного схватывания* в понятиях нашего природного разума: в самой реальности божественное знание является *единым* в себе и наиболее *простым*, не допуская никакого реального разделения или увеличения за счет соотношения себя с некоторыми «дополнительными» вторичными объектами.

### 8. Метафизическая проблема объективного бытия возможных тварей: реальное или идеальное бытие?

В предыдущем разделе мы проанализировали *теологические* трудности теории познания Богом возможных вещей со стороны самого «знания». Суарес настаивает, что Бог познает возможные твари в их собственном или формальном бытии, а возможная тварь является объективной границей божественного знания. Но что означает *собственное бытие* возможного<sup>81</sup>, и что означает для самой твари «быть объектом, ограничивающим знание Бога»? Суарес формулирует вопрос в следующем виде: «Полагает (или предполагает) ли это знание Бога [о возможных] некоторое бытие в тварях, чтобы они могли быть познаны как возможные?». Сам Суарес называет этот вопрос теологическим<sup>82</sup>, потому что его много обсуждают такие именитые *теологи*, как Генрих Гентский, Скот и томисты Капреол и Каэтан. Однако на деле это вопрос, затрагивающий центральную *метафизическую* проблему конституции сущности конечного сущего как такового и имеющий фундаментальное значение для нашего понимания всего содержания второй части метафизической науки Суареса. На наш взгляд, нельзя утверждать, что Суарес был первым, кто ввел

<sup>81</sup> См. об этой фундаментальной метафизической проблеме в схоластике иезуитов XVI–XVIII вв. крайне важное, хотя и неопубликованное до сих пор исследование Я. Шмутца (его докторскую диссертацию): *Schmutz J. La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540–1767* (Thèse de Doctorat. Ecole pratique des hautes études, Paris; Université libre de Bruxelles). Т. I–II. 2003 (специально о Суаресе см. на с. 217–260). См. также классическое исследование *Doyle* 1967 г. (перепечатано в: *Doyle J.P. Suárez on the Reality of the Possibles // Collected Studies on Francisco Suárez, SJ (1548–1617) / ed. by V.M. Salas. Leuven: Leuven University Press, 2010. P. 21–40*).

<sup>82</sup> Суарес, DM 30.15.27. Эта характеристика еще раз подчеркивает, что теология и метафизика были связаны в посттридентской схоластике точно так же необходимо, как и в Высокой схоластике XIII–XIV вв.

обсуждение данного вопроса в схоластическую традицию<sup>83</sup>, однако сама форма и порядок его изложения достаточно четко показывают особую значимость вопроса «об объективном бытии возможных до творения» именно для метафизики, а также принципиальную важность этого вопроса как своеобразного связующего звена между натуральной теологией и метафизической теорией конечного сущего. Характерно, что в трактате о божественном знании в 30-й диспутации содержится лишь краткий и малозначимый ответ, в котором Суарес буквально утверждает<sup>84</sup>, что трудность относительно «познанного бытия (*esse cognitum*) тварей», которую обсуждает Скот (и скотисты), сводится к «разногласию относительно способа выражения», тогда как основное обсуждение этого вопроса содержится в 31-й диспутации, посвященной сущности твари, в особенности во втором ее разделе, отвечающем на вопрос: что есть *сущность* твари до ее творения Богом.

Прежде всего Суарес утверждает<sup>85</sup>, что сущность твари или тварь сама по себе, *прежде* чем она будет сотворена Богом (и получит некое истинное бытие посредством свободной эффективной причинности Бога), не имеет в себе никакого внутреннего истинного *реального бытия*, а потому в реальности она до творения есть *ничто*. Однако это не препятствует сущности твари быть извечно *познанной* Богом и, соответственно, обладать неким собственным познанным или «объективным бытием». Главное затруднение, с которым обязан справиться теолог, утверждающий *ничтожность* бытия возможного до творения, состоит в том, как обоснованно отличить это «ничто» от *невозможного* «ничто» химеры или иного невозможного и вымышленного «сущего разума». Иначе говоря, поскольку сущее как таковое охватывает не только актуально существующее (необходимое или контингентное), но и чисто возможное, а начальным и важнейшим элементом в понятии сущего как такового является обладание *реальной сущностью* или не-противоборством по отношению к бытию, то вопрос о бытии возможного может также быть поставлен

<sup>83</sup> Как справедливо указывает сам Суарес, впервые эту проблему эксплицитно обсуждает в своей теологической полемике с Генрихом Гентским Дунс Скот. См. наш перевод соответствующих текстов Скота и вступительную статью к ним: *Иоанн Дунс Скот, ОМБ. Ординация I, дист. 43, единств. вопр. и параллельные тексты // Многоликая софистика: нелегитимная аргументация в интеллектуальной культуре Европы Средних веков и раннего Нового времени / отв. ред. П. В. Соколов. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2015. С. 26–57; Иванов В. Л. «То, чему не противоборствует бытие»: Учение Дунса Скота о возможном сущем и о противоречивом «ничто» в теологической экспликации сущности твари как объекта божественного знания и всемогущества // Многоликая софистика: нелегитимная аргументация в интеллектуальной культуре Европы Средних веков и раннего Нового времени / отв. ред. П. В. Соколов. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2015. С. 17–26. Ср. фундаментальный анализ Хоннефельдера: *Honnfelder L. Scientia transcendens. S. 22–56*, а также очерк общей истории «возникновения чистых возможных» у Шмутца: *Schmutz J. La querelle des possibles. P. 68–81.**

<sup>84</sup> Суарес, DM 30.15.27.

<sup>85</sup> Суарес, DM 31.2.1–2.

в форме вопроса о *реальности* этого бытия. Соответственно, Суарес нуждается объяснить, каким образом возможные твари могут быть названы «имеющими *реальную* сущность» до творения и каким образом «объективное бытие» возможной сущности как вторичного объекта познания Бога все же имеет в себе какую-то *реальность*.

Общий ответ Суареса<sup>86</sup> на эти затруднения достаточно известен: сущность твари состоит в некоторой *готовности* (*aptitudo*) или непротиворечивости по отношению к тому, чтобы быть произведенной Богом в истинном бытии, а ее реальность не означает актуальную и *собственную* реальность вещи, но лишь *возможность* воспринять истинную и реальную сущность от своей причины (т.е. Бога). Иначе говоря, возможность твари есть ее «объективное (в противоположность физическому или реальному) потенциальное бытие», конституированное двумя «принципами»: *внешней деноминацией* от творящего могущества Бога и «квазивнутренним» *не-противоборством* (*non repugnancia*) со стороны самой возможной сущности твари<sup>87</sup>.

Однако наиболее интересные, на наш взгляд, уточнения своей позиции относительно *реальности* возможного или объективного бытия Суарес помещает в ответах на возражения<sup>88</sup> в конце DM 31.2. Из пяти приведенных возражений наиболее интересны три: первое, второе и четвертое.

*Первое* возражение прямо проблематизирует понятие «бытия объективной границей знания»: сущность твари до существования ограничивает как объект познание Бога, но чтобы «ограничивать» (*terminare*), нужно иметь какое-то *бытие*. В ответе Суарес соглашается с тем, что сущность твари как вторичного объекта божественного знания *ограничивает* его, но уточняет<sup>89</sup>, что в противоположность *движущему* объекту, предполагающему некое актуальное бытие в природе вещей, чисто *ограничивающий* объект — а возможная сущность является исключительно таковым — вовсе не требует необходимо того, чтобы в нем заключалось некое реальное актуальное бытие. Во-первых, поясняет Суарес, «ограничивать как объект» — это чисто *внешняя деноминация*, производная от знания Бога, а потому в самом *объекте* знания она не полагает *ничего реального*. Во-вторых, строго говоря, «бытие ограничивающим объектом знания» вовсе не обязательно предполагает *реальное* бытие, но именно такое бытие,

<sup>86</sup> Суарес, DM 31.2.2.

<sup>87</sup> Ibid.: «esse quod appellat essentiae, ante effectiorem seu creationem divinam, solum est esse potentiale obiectivum... seu per denominationem extrinsecam a potentia Dei et non repugnanciam ex parte essentiae creabilis» («бытие, которое называют [бытием] сущности, до воздействия или божественного творения есть лишь объективное потенциальное бытие... [и оно есть только] через внешнюю деноминацию от могущества Бога и [через] не-противоборство со стороны могущей быть сотворенной сущности»).

<sup>88</sup> См. в связи с этим: Суарес, DM 31.2.6–11. Ср. также: *Honnefelder L. Scientia transcendens*. S. 257–260; *Doyle J.P. Collected Studies on Francisco Suárez*, SJ. P. 22–25.

<sup>89</sup> Суарес, DM 31.2.7: «non est enim obiectum movens, sed terminans tantum» («ибо она [т.е. сущность твари] есть не движущий объект, но только лишь ограничивающий»).

которое *познается* в этом знании, потому что только этого требует истина знания как *адекватная* знания своему объекту; следовательно, поскольку Бог познает сущности до творения не как актуально имеющие реальное бытие, но лишь как *потенциально* имеющие его, то для бытия таким ограничивающим объектом не необходимо, чтобы у них было *реальное* бытие: «в знаемой вещи не требуется некоторого реального бытия для объективного ограничения знания, но лишь такое, которое адекватно самому знанию, чтобы оно обладало истиной»<sup>90</sup>. Иными словами, эта характеристика, как и «бытие познанным» (*esse cognitum*), необходимо предполагает какое-то *реальное* бытие только в *познающем*, т. е. в интеллекте Бога, а для самого объекта как чисто возможной вещи внешняя деноминация «быть границей знания» означает лишь некую интеллектуальную *репрезентацию* или *идеальное бытие* в самом божественном знании. Итак, *объективное* бытие возможного есть не что иное, как *идеальное*, а вовсе не реальное бытие, так как «Бог, познавая твари, неким особенным образом имеет их в репрезентирующем или идеальном бытии»<sup>91</sup>.

*Второе* возражение аргументирует из понятия *вечной истины* сущностной предикации<sup>92</sup>: ведь поскольку любая истина основывается на некотором бытии<sup>93</sup>, то у сущностной предикации в возможном должно иметься основание в некотором вечном *бытии*. В ответе Суарес поясняет<sup>94</sup>, что сущностная предикация означает лишь внутреннюю *связь* между терминами, а потому она может основываться не только на актуальном бытии, но и на *потенциальном* бытии. В отношении возможных сущностей эта необходимая связь является мыслимым *объективным тождеством*<sup>95</sup> (*identitas obiectiva*) терминов (например, человека и животного),

---

<sup>90</sup> Ibid.: «ita ex vi terminationis scientiae non requiritur in re scita aliquod esse reale, sed solum illud quod adaequatum sit scientiae ad veritatem eius».

<sup>91</sup> Суарес, DM 30.15.27.

<sup>92</sup> См. в связи с этим также знаменитое отдельное обсуждение Суаресом проблемы вечной истины сущностных высказываний: Суарес, DM 31.12.38–47. Ср. классическую статью N. Wells 1981 г. в двух частях: *Wells N. J.*: 1) Suarez on the Eternal Truths: Part I // *The Modern Schoolman*. (1981a). Vol. 58 (1). P. 73–104; 2) Suarez on the Eternal Truths: Part II // *The Modern Schoolman*. (1981b). Vol. 58 (2). P. 159–174, а также *Honnfelder L.* *Scientia transcendens*. S. 266–272.

<sup>93</sup> Суарес, DM 31.2.6: «omnis autem veritas fundatur in aliquo esse».

<sup>94</sup> Суарес, DM 31.2.8.

<sup>95</sup> Суарес объясняет, что в самой вещи это тождество есть не что иное, как сама *сущность* вещи. Однако поскольку речь здесь идет о *только возможном* сущем, то тождество (или единство) как трансцендентальное «свойство сущего» пропорционально имеется тут как свойство *сущего в статусе возможности*, которое есть не «в себе», но лишь как объективно мыслимое в божественном интеллекте. Иначе говоря, в этом объяснении, как кажется, присутствует некоторый круг: истина основывается на тождестве в вещи, в возможных же вещах это тождество сущностных элементов в статусе возможности, которое присутствует объективно лишь в интеллекте Бога, который, в свою очередь, в мышлении возможных сущностей является чисто созерцательным, а потому в каком-то смысле предполагает само тождество сущности и его необходимость. Ср. с этим: Суарес, DM 31.12.46: «Omnis enim veritas propositionis affirmativae fundatur

обозначаемом нами посредством связки в предикации (сложении терминов). Поэтому бытие, на котором основывается некая вечная истина, есть *объективное бытие* тождества терминов в божественном интеллекте<sup>96</sup>, т. е. опять-таки некоторое *идеальное бытие*. Мы же, обозначая это тождество посредством *бытия* в предикации, с одной стороны, утверждаем, что само тождество предположено как нашему, так и божественному знанию<sup>97</sup>, а с другой — обозначаем посредством бытия в сущностной предикации прецизироваанно не какое-то *реальное бытие*, но бытие в смысле *истины* в суждении (третий аристотелевский смысл бытия)<sup>98</sup>, которое вряд ли возможно свести в данном случае к чему-то, кроме объективности знания<sup>99</sup>.

Наконец, *четвертое* возражение<sup>100</sup> гласит: если возможная сущность твари как объект простого знания Бога не является чем-то реальным, то она будет *сущим разума*. Однако сущее разума не может быть сотворенным, так как оно не есть нечто в себе и не обладает возможностью быть сотворенным. Кроме того, поскольку наше *научное знание*

in aliqua extremorum identitate vel unitate, quae licet a nobis concipiatur complexo modo et per modum coniunctionis praedicati cum subiecto, tamen in re nihil est praeter ipsammet rei entitatem. Identitas autem, cum sit proprietas entis (nam idem et diversum ad unitatem reducuntur, ut supra diximus), in omni ente seu in omni statu entis cum proportione reperitur. Unde, sicut homo existens et animal in re idem sunt, ita homo possibilis, seu qui obiici potest scientiae aut exemplari hominis, identitatem habet cum animali proportionaliter sumpto; haec ergo identitas sufficiens est ad fundandam illam necessitatem, et reperiri potest in ente in potentia...» («Ибо всякая истина утвердительной пропозиции основывается на некотором тождестве или единстве крайних [терминов в ней], каковое [тождество или единство] хотя и понимается нами сложным способом, т. е. посредством сопряжения предиката с субъектом, но в вещи оно не будет ничем [иным], кроме самой существенности вещи. Тождество же, поскольку оно есть свойство сущего (ибо тождественное и разное сводятся к единству, как мы сказали выше), пропорционально находится во всяком сущем и во всяком статусе сущего. Поэтому точно так же, как существующий человек и животное тождественны в вещи, так и возможный человек (или тот, который может быть объектом знания или [божественного] образца человека) имеет тождество с животным, взятым пропорционально [т. е. в статусе возможности]; следовательно, это тождество является достаточным для того, чтобы служить основанием той необходимости [вечной истины сущностной пропозиции], и может находиться в сущем в возможности...»).

<sup>96</sup> Суарес, DM 31.2.8: «ab aeterno non fuisse veritatem in illis propositionibus, nisi quatenus erant obiective in mente divina» («в этих пропозициях истина была от века только постольку, поскольку они были объективно в божественном уме»).

<sup>97</sup> См. особенно: Суарес, DM 31.12.40; 31.12.46.

<sup>98</sup> Суарес, DM 31.2.8: «quod esse pertinet ad illum tertium modum quo dicitur esse significare interdum veritatem compositionis» («каковое бытие принадлежит к тому третьему способу, которым говорится, что бытие иногда обозначает истину сложения [в мысли или пропозиции]»).

<sup>99</sup> Сам Суарес настойчиво пытается свести эту объективность или объективное тождество к необходимости связи *условных пропозиций* («если человек будет сотворен, то он необходимо будет разумным животным»), за что его впоследствии часто критиковали более поздние метафизики Общества (например, Искьердо). См.: Суарес, DM 31.2.8; 31.12.45.

<sup>100</sup> Суарес, DM 31.2.6.

абстрагируется от существования и имеет своим собственным объектом именно *сущности* и сущностные истины, то если конечная сущность как таковая будет сущим разума, которое *противоположно* реальному сущему, то у нас не будет никакой реальной науки или реального знания о чем-то конечном вообще. В ответе Суарес утверждает<sup>101</sup>, что возможная сущность твари как объект божественного знания никоим образом *не* будет сущим разума, т. е. чем-то лишь вымышленным интеллектом, но является «сущим истинно возможным и способным к реальному существованию» (*ens revera possibile et capax realis existentiae*), а потому и *реальным* сущим в некотором *расширенном* смысле. Прежде всего Суарес напоминает, что реальное сущее как таковое заключает в себе не только то, что есть актуально, но и то, что *способно* к бытию, а реальная сущность описывается общеметафизическим способом как готовность (или не-противоборство) к реальному бытию<sup>102</sup>. Поэтому, как он поясняет тут же, реальное сущее может противопоставляться либо сущему разума, либо *не* существующему актуально сущему. В первом значении возможная сущность *реальна*, поскольку она именно *возможна* (в противоположность *невозможному* из себя «сущему разума»), во втором — не реальна, потому что она не является *актуально сущим*, которое в наиболее собственном и строгом смысле реально. Если возможное сущее (конечная сущность твари *до* творения) рассматривается как реальное в смысле *актуально* существующего, то оно, очевидно, *не* имеет никакого собственного актуального бытия, а имеет его только в своей *причине*, т. е. в Боге. Если при этом оно рассматривается как обладающее неким «бытием» само по себе (*ac in se habens esse*), то оно будет существовать *только объективно* в (божественном) интеллекте, и тогда — но только в этом аспекте рассмотрения — возможное все-таки может быть названо «сущим разума». Завершает это рассуждение Суарес, еще раз акцентируя связь возможности и реальности конечного сущего: «эта природа называется сотворимой или реальной, поскольку она сама по себе (*secundum se*) реальна и готова к существованию»<sup>103</sup>. Что касается нашего *научного* (т. е. абстрагирующегося от контингентного существования) *знания*, оно как таковое также имеет своим собственным объектом не сущее разума, но *реальное сущее*, потому что это знание рассматривает реальные сущности не в том *статусе*<sup>104</sup>, который они имеют в интеллекте *объективно*,

<sup>101</sup> Суарес, DM 31.2.10.

<sup>102</sup> Ср.: Суарес, DM 2.4.7–12. Стоит подчеркнуть, что готовность или способность (*aptitudo*) к бытию — это наиболее общее и *трансцендентальное* понятие, относящееся также и к бесконечной актуальной сущности Бога, а потому оно эксплицитно отличается Суаресом от возможности как статуса бытия конечного сущего.

<sup>103</sup> Суарес, DM 31.2.10.

<sup>104</sup> См. о важнейшем метафизическом понятии «статусов вещи» у иезуитов: Иванов В. Л. Формирование онтологического понятия «статуса вещей» в метафизике и теологии иезуитов конца XVI — первой половины XVII вв. // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2021. Т. 15 (2). С. 716–744.

но в самих себе (*secundum se*), т. е. поскольку они *способны* к существованию именно с такими свойствами.

### Заключение

Следует отметить, что основная трудность истолкования бытия возможного конечного сущего для метафизической теории Суареса<sup>105</sup> явно заключается в неопределенности и постоянной амбивалентности понятия «объективного бытия»: если *реальное* бытие всегда твердо укоренено в бытии *первого* сущего — либо как действующей причины, либо как мыслящего и познающего интеллекта, — а «сущее разума» довольно радикально редуцировано к объективному существованию *химер* в измышлениях лишь *конечного* интеллекта, то *объективное бытие возможного* иногда понимается у Суареса как *реальное* в наиболее широком смысле «реального» в противоположность сущему разума, а изредка истолковывается как некое *идеальное* бытие в репрезентирующем его божественном интеллекте, что, по-видимости, исключает соотнесенность с мыслимостью и вымыслами конечного интеллекта. Наконец, *объективное бытие* иногда расщепляется у Суареса на несколько *статусов бытия* (только объективного бытия, потенциального бытия, реального «бытия в интеллекте как причине»), а иногда сливается в непроясняемое далее смутное традиционное понятие бытия как *истинного* (бытия истинны связи в суждении/пропозиции). Эта же непроясненность понятия *объективности* выказывает себя и в двойственном способе обращения Суареса с понятием «объективной истины», которое исключается из метафизики и активно применяется в теологическом трактате об «обусловленном (или среднем) знании»<sup>106</sup>.

Статья поступила в редакцию 10 мая 2022 г.;  
рекомендована к печати 1 июня 2022 г.

Контактная информация:

Иванов Виталий Львович — независимый исследователь; ivavit@gmail.com

<sup>105</sup> О продолжении обсуждения бытия возможного (или статуса сущностного бытия) в последующей метафизике иезуитов см. вышеупомянутое исследование Шмутца (*Schmutz J. La querelle des possibles*, особенно pp. 261–506) и ряд разделов в последней книге Г. В. Вдовиной: *Вдовина Г. В. Химеры в лесах схоластики. Ens rationis и объективное бытие*. СПб.: Издательство Санкт-Петербургской духовной академии; Издательство РГПУ им. Герцена, 2020. С. 92–105.

<sup>106</sup> См. об этом наше исследование о понятии *истины* в схоластике иезуитов: *Иванов В. Л. Объективная, трансцендентальная, формальная истина: Вопрос об истине в метафизике и схоластической теологии иезуитов раннего Нового времени // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция*. 2022. Т. 16 (2). С. 592–633.

## What does God know? Treatise on the “divine knowledge” in the structure of natural theology by Francisco Suárez\*

V. L. Ivanov

7, ul. Pskovskaya, St Petersburg, 190121, Russian Federation

**For citation:** Ivanov V. L. What does God know? Treatise on the “divine knowledge” in the structure of natural theology by Francisco Suárez. *Issues of Theology*, 2022, vol. 4, no. 3, pp. 408–441. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2022.305> (In Russian)

The article is a study of the late scholastic concept of natural theology based on the works of Fr. Suárez, *Metaphysical Disputations* (1597) and *De Deo Uno et Trino* (1607), as well as the analysis of the treatise on “divine knowledge” and the demonstration of its significance in the structure of Suárez’s natural theology. First, the article explicates the concept of natural theology as the highest and most noble part of metaphysical science, since the natural theology of Suárez differs both from supernatural or revelation theology, and from the whole metaphysical knowledge about being. Second, the thematic content of natural theology is described in comparison with revelation theology, and the general method of natural theology, which is determined by the specific limitations of the natural knowledge of God in this life, is analyzed. At the same time, the most important role of the traditional scholastic concept of “perfectio simpliciter” as revealing the essence of Suárez’s method in natural theology is emphasized. Third, we point out the reasons for the special significance of the treatise on the “divine knowledge/scientia Dei” contained in section 15 of Suárez’s 30<sup>th</sup> *Metaphysical disputation*, and analyze the structure of this treatise, showing how Suárez’s exposition in it corresponds to the general “rule of method”. Fourth, the article thematizes the question of the objects of knowledge of the divine intellect, explains the general division of objects into three classes and explicates the complex type of connection between the cognition of the primary and secondary objects of the divine intellect, since it determines the way God knows finite possible things “in themselves”. Finally, we show a certain ambivalence in Suárez’s understanding of the reality and objectivity of the objective being (*esse obiectivum*) of possible finite essences as a secondary object that terminates divine knowledge.

**Keywords:** natural theology of Francisco Suárez, revelation theology, the method of theology, treatise on the divine knowledge, the objects of divine knowledge, *esse obiectivum* and *esse reale*.

### References

- Aertsen J. (2012) *Medieval philosophy as transcendental thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden; Boston, Brill.
- Courtine J.-F. (1990) *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Doyle J. P. (1967) “Suárez on the Reality of the Possibles”, in *The Modern Schoolman*, vol. 45 (1), pp. 29–49.
- Doyle J. P. (2010) “Suárez on the Reality of the Possibles”, in *Collected Studies on Francisco Suárez, SJ (1548–1617)*. Ed. by V. M. Salas, pp. 21–40. Leuven, Leuven University Press.

---

\* The article was written with the support of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project No. 21-011-44040 “The Philosophical Theology of Francisco Suárez”.

- Doyle J.P. (2010) “The Suarezian Proof for God’s Existence”, in *Collected Studies on Francisco Suárez, SJ (1548–1617)*. Ed. by V.M. Salas, pp. 109–122. Leuven, Leuven University Press.
- Duns Scotus OFM (2015) “Ordinatio I, dist. 43, q. un.; and fragments from: Ordinatio I, dist. 36, q. un.; Ordinatio II, dist. 1, q. 2; Reportatio I-A, dist. 43, q. 1”. Translation from Latin into Russian with commentary by V.L. Ivanov, in *Mnogolikaia sofistika: nelegitimnaia argumentatsiia v intellektual’noi kul’ture Evropy Srednikh vekov i rannego Novogo vremeni*. Ed. by P.V. Sokolov, pp. 26–57. Moscow, HSE Publishing House. (In Russian)
- Forlivesi M. (2008) “Quae in hac quaestione tradit Doctor videtur humanum ingenium superare”. Scotus, Andrés, Bonet, Zerbi and Trombetta Confronting the Nature of Metaphysics”, in *Quaestio*, vol. 8: *La posterità di Giovanni Duns Scoto*. Eds P. Porro, J. Schmutz, pp. 219–277.
- Franciscus de Marchia OFM (2012) *Quaestiones super metaphysicam*. Critice ed. a Nazareno Mariani OFM. Grottaferrata (Roma), ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas.
- Goudriaan A. (1999) *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*. Leiden; Boston, Brill.
- Heider D. (2009) “The Nature of Suárez’s Metaphysics. *Disputationes Metaphysicae* and their main systematic strains”, in *Studia Neoaristotelica*, vol. 6 (1), pp. 99–109.
- Honnfelder L. (1990) *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus — Suárez — Wolff — Kant — Peirce)*. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Ivanov V.L. (2012) “The Philosophy of the Jesuits as the Lost Key Element in the scientific landscape of the 17<sup>th</sup> century: On the Insufficiency of traditional image of the history of philosophy and sciences in the Early Modern time”, in *Philosophy of history of philosophy: The obligatoriness and importunity of historical*. Ed. by E. V. Malyskin, pp. 120–142. St Petersburg, St Petersburg University Press. (In Russian)
- Ivanov V.L. (2015) “*ens, hoc est, cui non repugnat esse*’: The Doctrine of John Duns Scotus on the possible being and contradictory ‘nothing’ in the context of theological explication of the essence of creature as the object of divine *scientia* and *omnipotentia*”, in *Mnogolikaia sofistika: nelegitimnaia argumentatsiia v intellektual’noi kul’ture Evropy Srednikh vekov i rannego Novogo vremeni*. Ed. by P.V. Sokolov, pp. 17–26. Moscow, HSE Publishing House. (In Russian)
- Ivanov V.L. (2021) “The formation of the ontological concept of ‘status of things’ in the 16<sup>th</sup> — first half of the 17<sup>th</sup> centuries Jesuit metaphysics and theology”, in *ΣΧΟΛΗ. Ancient Philosophy and the Classical Tradition*, vol. 15 (2), pp. 716–744. (In Russian)
- Ivanov V.L. (2022) “Objective, transcendental, formal truth: The question on truth in the early modern Jesuit metaphysics and scholastic theology”, in *ΣΧΟΛΗ. Ancient Philosophy and the Classical Tradition*, vol. 16 (2), pp. 592–633. (In Russian)
- Ivanov V.L. (2022) “The ontological constitution of *res* as ‘*simul totum*’ and the doctrine of distinctions in *Metaphysica* of Nicholas Bonetus”, in *Philosophy Journal*, vol. 15, no. 3, pp. 50–69. (In Russian)
- Knebel S. K. (2000) *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit: Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1700*. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Knebel S. K. (2007) “*Gratia efficax: Kausalität und Gnadenwirksamkeit im Suarezismus*. Einleitung zu: Diego del Mármol SJ. (1590–1664). *Tractatus De Auxilio efficaci divinae Gratiae, ac eius cum libero arbitrio creato concordia*”. Hrsg. v. Sven K. Knebel, in *Die scholastische Theologie im Zeitalter der Gnadenstreitigkeiten I: Neue Texte von Diego Paez († 1582), Diego del Mármol († 1664) und Gregor von Valencia († 1603)*. Hrsg. v. Ulrich L. Lehner, S. 9–54. Nordhausen, Verlag Traugott Bautz.
- Knebel S. K. (2011) *Suarezismus. Erkenntnistheoretisches aus dem Nachlass des Jesuitengenerals Tirso González de Santalla (1624–1705)*. Abhandlung und Edition. Amsterdam; Philadelphia, B. R. Grüner.

- Knebel S. K. (2021) *Scientia Media. Der Molinismus und das Faktenwissen*. Mit einer Edition des Ms. BU Salamanca 156 von 1653. Amsterdam; Philadelphia, J. Benjamins.
- Mandrella I. (2008) "Metaphysik als Supertranszendentalwissenschaft? Zum scotistischen Metaphysikentwurf des Nicolaus Bonetus", in *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, Bd. 75, S. 161–193.
- Marschler Th. (2007) *Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S. J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext*. Münster, Aschendorff Verlag.
- Martinez de Ripalda I. SJ (1634) *De ente supernaturali Disputationes in universam theologiam*. Tomus prior. Burdigalae, Apud Guillelmum Millangium Typographum Regium.
- Raynaud Th. SJ (1622) *Theologia naturalis, sive entis increati et creati, intra supremam abstractionem, ex naturae lumine investigatio*. Lugduni, Sumpt. Cl. Landet.
- Schabel C. D. (2011) "Reshaping the genre: Literary trends in philosophical theology in the fourteenth century", in *Crossing Boundaries at Medieval Universities*. Ed. by S. E. Young. Leiden; Boston, Brill. P. 51–84.
- Schmutz J. (2003) *La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540–1767* (Thèse de Doctorat. Ecole pratique des hautes études, Paris; Université libre de Bruxelles). T. I–II.
- Smith G. R. (2021) "The Natural Theology of Nicholas Bonetus". *Rivista di Storia della Filosofia*, no. 4, pp. 642–667.
- Suárez SJ (1597) *Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinatè traditur, & quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accuratè disputantur*. Tomus Prior et Posterior. Autore R. P. Francisco Suarez è Societate JESU. Salmanticae, Apud Ioannem et Andream Renaut, fratres.
- Suárez SJ (1607) *Doctoris Fran. Suares e Societate Iesu, Prima pars Summae Theologiae de Deo Uno et Trino*. Lugduni, Sumptibus Horatii Cardon.
- Suárez SJ (2022) "Disputationes Metaphysicae. Disputatio XXVIII". Translated into Russian by G. V. Vdovina, in *Issues of Theology*, vol. 4, no. 1, pp. 10–53. (In Russian)
- Vdovina G. V. (2017) "Arguments for the existence of God in Francisco Suarez' *Metaphysical Disputations*", in *St Tikhon's University Review. Ser. 1. Theology. Philosophy. Religious studies*, vol. 73, pp. 69–82. (In Russian)
- Vdovina G. V. (2020) *Chimeras in the Forests of Scholasticism. Ens rationis and Objective Being*. St Petersburg, St Petersburg Theological Academy Publishing House, Herzen RSPU Publishing House. (In Russian)
- Vdovina G. V. (2022) "On the foundation of the philosophical theology of Francisco Suarez: Disputatio XXVIII of Disputationes Metaphysicae", in *Issues of Theology*, vol. 4, no. 1, pp. 6–9. (In Russian)
- Wells N. J. (1981) "Suarez on the Eternal Truths: Part I", in *The Modern Schoolman*, vol. 58 (1), pp. 73–104.
- Wells N. J. (1981) "Suarez on the Eternal Truths: Part II", in *The Modern Schoolman*, vol. 58 (2), pp. 159–174.

Received: May 10, 2021

Accepted: June 1, 2022

Author's information:

Vitaly L. Ivanov — Independent Researcher; ivavit@gmail.com