

## ГРАНИ ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОЛОГИИ

УДК 21, 272, 111

**Философская теология Франсиско Суареса:  
оргия логического разума***Г. В. Вдовина*Институт философии Российской академии наук,  
Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, 12

**Для цитирования:** Вдовина Г. В. Философская теология Франсиско Суареса: оргия логического разума // Вопросы теологии. 2024. Т. 6, № 1. С. 6–30.  
<https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.101>

В статье рассматриваются предпосылки и структура философской теологии Франсиско Суареса. Диспутации XXVIII–XXX его трактата «Метафизические рассуждения» содержат самую полную в схоластике и тщательно разработанную систему теологического знания, доступного естественному разуму. В начале статьи дается общая характеристика философской теологии Суареса. Прежде всего, философскую теологию Суарес понимает как лучшую и превосходнейшую часть метафизики. Кроме того, в исполнении Суареса философская теология следует принципам и методологии схоластического аристотелизма и четко придерживается этих рамок (здесь имеются в виду в первую очередь те общефилософские и общетеологические аксиомы, которые утвердились в схоластическом аристотелизме задолго до Суареса). Наконец, Суарес последовательно придерживается доказательного метода в изложении, отправляясь от апостериорных свидетельств о существовании и деятельности Бога и переходя к априорным доказательствам на основании уже продемонстрированных ранее атрибутов божественного сущего. Основную часть статьи составляет рассмотрение 17 божественных атрибутов, или совершенств, как их называет Суарес. Он разделяет все атрибуты на две группы: абсолютные, взятые по аналогии от совершенств, свойственных любому тварным сущим, и относительные, взятые от отдельных свойств тварного интеллекта и воли и очищенные от тварности. Совершенства первого типа присущи Богу формально, совершенства второго типа свойственны ему превосходящим образом, т. е. эминентно. Далее анализируются все 17 атрибутов, вычлененных Суаресом: полнота, бесконечность, чистая актуальность и простота божественного сущего и т. д. В конце статьи подводится итог, от-

---

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2024

© Общецерковная аспирантура и докторантура  
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2024

мечается сильная сторона суаресовской естественной теологии, однако делается вывод о принципиальной недостаточности с современной точки зрения чисто метафизического подхода Суареса к теме естественного богопознания.

*Ключевые слова:* философская теология, божественное сущее, атрибуты, совершенства, Суарес, метафизика.

## Введение

Общим местом современных исследований метафизики Франсиско Суареса (1548–1617) является ее интерпретация как завершения многих метафизических исканий средневековой философской мысли и начала ее нового этапа — католической метафизики эпохи барокко<sup>1</sup>. И хотя у предшественников Суареса явно присутствуют отдельные структурные и содержательные черты, свойственные метафизике великого испанца, именно ему принадлежит честь создания стройной, архитектурно совершенной метафизической системы в трактате «Метафизические рассуждения» (*Disputas Metafísicas* (DM), 1597)<sup>2</sup>.

Философская теология, согласно Суаресу, составляет лучшую и главную (*praecipua*) часть метафизического знания. Она полностью отделена от теологии откровения и строго ограничена возможностями естественного тварного разума, зато в этих границах ее предмет — божественное сущее — исследуется с типичными для схоластической мысли основательностью и скрупулезностью. В «Метафизических рассуждениях» философская теология компактно представлена в рассуждениях, или диспутациях, открывающих второй том трактата: XXVIII, XXIX и XXX<sup>3</sup>. Это самое

<sup>1</sup> *Coujou J.-P.* Suárez dans l'Histoire de la Métaphysique. Vol. 1: L'Héritage et le débat contemporain (Collection Carte Blanche). Toulouse: Entremises Éditions, 2022; *Guidi S.* Baroque Metaphysics: Studies on Francisco Suárez. Coimbra: Palimage, 2020; *Darge R.* Suárez' Metaphysikentwurf in der Geschichte des metaphysischen Denkens // Menschenrechte und Metaphysik. Beiträge zu Francisco Suárez / Hg. C. Zehetner. Göttingen: V & R Unipress, 2020. S. 21–46; *Sánchez Martínez C.F.* The baroque adventure of being: Towards the radical reasons of Francisco Suárez's metaphysics // *Letras*. 2018. Vol. 89, no. 130. P. 24–50; *Esposito C.* Suárez, filósofo barroco // *Cauriensia*. 2017. Vol. XII. P. 25–42. См. также: *Шмонин Д. В.* Фокус метафизики. Порядок бытия и опыт познания в философии Франсиско Суареса. СПб.: Изд-во С.-Петербур. гос. горного ин-та (Техн. ун-та), 2002. Существенно переработанный и расширенный вариант той же книги: *Шмонин Д. В.* В тени Ренессанса: вторая схоластика в Испании. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006.

<sup>2</sup> *Suárez F.* Disputationes Metaphysicae. URL: <https://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/> (дата обращения: 20.02.2024).

<sup>3</sup> Русский перевод диспутации XXVIII в сопровождении вступительной статьи см.: *Вдовина Г. В.* Об основоположении философской теологии Франсиско Суареса: Диспутация XXVIII «Метафизических рассуждений» // *Вопросы теологии*. 2022. Т. 4, № 1. С. 6–9; *Франсиско Суарес.* Метафизические рассуждения. Рассуждение XXVIII // Там же. С. 10–53.

Диспутации XXVIII и XXIX имеются в англ. переводе Дж. Дойла: *The metaphysical demonstration of the existence of God: Metaphysical Disputations 28–29 / ed. by J.P. Doyle.* South Bend: St. Augustine's Press, 2004. Те же диспутации существуют в переводе на фр.: *Disputes métaphysiques, XXVIII–XXIX / transl. by J.-P. Coujou.* Grenoble: Jérôme Millon, 2009. Все три названные диспутации переведены на португ.: *Disputas Metafísicas XXVIII–XXIX–*

пространное и самое подробное изложение философской теологии в католической схоластике. В диспутации XXVIII Суарес формулирует тезис о том, что сущее как таковое (*ens ut sic*) разделяется на два первичных модуса — на сущее тварное и нетварное, — и приводит обоснование этого тезиса, отождествляя нетварное (необходимое, совершенное, не имеющее причины) сущее с Богом. Диспутация XXIX посвящена доказательствам существования Бога средствами естественного разума. Доказательства разделяются на физические и метафизические; в итоге Суарес приходит к выводу, что существование божественного сущего невозможно обосновать чисто физическими доказательствами, т. е. опираясь исключительно на явления природного мира, но необходимо применить доказательства пост-физические, т. е. мета-физические. В диспутации XXX, самой обширной (около 20 а. л. по нашему счету) из 54, излагается все, что, по мнению Суареса, естественный разум способен узнать о Боге собственными силами и средствами: что такое божественное сущее и каково оно.

### 1. Общая характеристика философской теологии Суареса

Вопреки притязаниям Суареса на универсализм его философской теологии как части метафизики она явно и строго ограничена рамками схоластического аристотелизма. Мы не найдем здесь ничего подобного ни платоническим парадоксам Николая Кузанского, ни анализу духовного опыта богообщения, типичному для монашеской литературы. В метафизике познание Бога — это познание высшего сущего, и только как сущего; это онто-теология *par excellence*. Для нее характерны следующие черты.

Во-первых, она опирается на общепринятые в схоластике аксиомы аристотелизма — не только на аристотелизм самого Аристотеля, но и на все те аристотелизмы, которые разрабатывала в течение столетий схоластическая мысль. Эти аксиомы имеют как самый общий, так и более частный характер и коротко могут быть сведены к следующим положениям:

Бог есть сущее, а именно первое и высшее сущее.

Бог есть субстанция, но превыше тварной субстанции и не входит в одну категорию с нею.

Первое сущее бытийствует необходимо и беспричинно, от самого себя, через собственную сущность<sup>4</sup>.

XXX / transl., introd. by C. R. Cezar. São Paulo: Editora Madamu, 2023. Полный перевод DM на современный язык пока имеется только в испанском семитомном издании: *Disputaciones metafísicas: in 7 vols* / transl. by S. Romeo, S. Sánchez, A. Zanon. Madrid: Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1960–1966.

<sup>4</sup> DM 30.4.2: *primum ens non aliunde posse habere esse quam ab essentia sua*. Ссылки на цитаты из труда Суареса приводятся в общепринятом формате: DM — название сочинения, первое число — номер диспутации, второе — номер раздела, третье — номер параграфа.

Божественное сущее неподвижно и неизменно, потому что любое движение и изменение есть несовершенство<sup>5</sup>.

Божественная субстанция способна к любому благому или нейтральному действию, к которому способна низшая субстанция<sup>6</sup>.

Для сущего, которое велико не размерами, быть большим означает быть лучшим<sup>7</sup>.

То, что остается одним и тем же, всегда по природе действует одним и тем же способом<sup>8</sup>.

Первое сущее может обладать бытием только от своей сущности<sup>9</sup>.

Способ постижения соразмерен способу бытия<sup>10</sup>.

Всякое действующее должно соприкасаться с претерпевающим<sup>11</sup> и т. д.

Список, разумеется, неполон, но дает представление об аксиомах, на которых Суарес выстраивает свою философскую теологию.

Во-вторых, как и в общей метафизике, в ее специальной (теологической) части Суарес последовательно применяет доказательный метод везде, где это возможно. Естественное богопознание начинается апостериорно, с тварных сущих, потому что божественная сущность недоступна нам сама по себе и являет себя лишь в своих следствиях как их первопричина. Когда же мы приходим путем апостериорных доказательств к утверждению тех или иных божественных атрибутов, мы в некоторых случаях можем из одного доказанного атрибута априорно вывести другой, «и эти два способа доказательства надлежит по мере возможного соблюдать и применять к каждому божественному атрибуту»<sup>12</sup>. Первое основание и начало всех атрибутов Бога — необходимое самобытие через собственную сущность<sup>13</sup>.

В-третьих, в соответствии с первыми двумя характеристиками Суарес старается соблюдать при исследовании каждого атрибута определенный порядок:

Значение термина.

Доказательство наличия заявленного свойства у божественной сущности.

Различные аспекты заявленного свойства.

Позиции различных теологов относительно этих аспектов, *pro et contra*.

Формулировка собственной позиции и ответы на контрдоводы.

<sup>5</sup> DM 30.8.4: *omnis mutatio est imperfectio*.

<sup>6</sup> DM 30.7.44: *non est negandus superiori substantiae, cum inferiori conveniat*.

<sup>7</sup> DM 30.2.2: *In his quae non mole magna sunt, idem est maius esse quod melius esse*.

<sup>8</sup> DM 30.2.2: *idem manens idem semper est natum facere idem*.

<sup>9</sup> DM 30.4.2:2: *primum ens non aliunde posse habere esse quam ab essentia sua*.

<sup>10</sup> DM 30.11.15: *modum concipiendi esse proportionatum modo essendi*.

<sup>11</sup> DM 30.7.3: *omne agens debet esse coniunctum passo in quod operatur*.

<sup>12</sup> DM 30. Prooemium: *et hi duo modi demonstrandi observandi sunt et ad singula divina attributa, quoad fieri possit, applicandi*.

<sup>13</sup> *Ibid.*: *Primum igitur quasi fundamentum et principium omnium quae attribuuntur Deo est esse ens per se necessarium et suum esse per essentiam*.

Теперь приступим к максимально краткому суммарному рассмотрению диспутации XXX, непосредственно посвященной божественным атрибутам. Доказательства, которыми пользуется Суарес, мы будем приводить в свернутом виде или ограничимся их конечными выводами.

## 2. Структура философской теологии

В качестве пролегомен к описанию божественных атрибутов можно вычленить два момента.

Первый момент заключается в том, что Суарес разделяет все атрибуты на две группы *по способу их мышления и обозначения в наших понятиях и в нашем языке*. Что есть Бог в его сущности, сам по себе, человеческий ум никогда не может выразить достаточно. Поэтому, чтобы как-то разъяснить превосходство божественной природы, мы пользуемся множеством отрицаний, поскольку не способны сформулировать это превосходство ни в позитивной форме, ни в каком-то одном отрицании. Атрибуты первой группы разъясняются через отрицания несовершенств творений применительно к любым их видам и свойствам и указывают на превосходство божественной природы над любой тварной природой, взятой в целом. Суарес называет их совершенствами в абсолютном смысле, или просто простыми (*simpliciter simplices*) совершенствами: таковы бесконечность, безмерность, несоставленность, неизменность и т. д. Другая группа атрибутов Бога мыслится и обозначается через отрицание тварных несовершенств в *определённом роде*, через прямое сопоставление с тварным интеллектом и его свойствами, взятыми по отдельности. Поэтому Суарес именует их совершенствами в (со)относительном смысле — *perfectiones secundum quid*: таковы незримость, непостижимость, невыразимость и т. д.<sup>14</sup>

Можно и по-другому разъяснить различие этих двух групп. К абсолютным совершенствам относятся те, которые не нуждаются в предварительной «очистке» от сопряженности с творениями. Это совершенства высшего порядка. Ко второй группе, напротив, относятся совершенства низшего порядка: они абстрагируются от того, как они пребывают в творениях, и тем самым очищаются от примеси тварности. Только после этого они могут атрибуироваться Богу<sup>15</sup>.

Второй момент касается *способа пребывания атрибутов в Боге*. Атрибуты первой группы, выражающие совершенство абсолютно, пребывают

<sup>14</sup> DM 30.1.8: *recte distinguunt theologi duplices entis perfectiones; quasdam vocant simpliciter simplices; alias vero perfectiones secundum quid, seu non simpliciter. Prioris generis sunt quae neque involvunt imperfectionem ullam nec repugnantiam vel oppositionem cum alia maiori vel aequali perfectione... Omnis autem alia perfectio, quae non est huiusmodi, dici potest secundum quid, seu non simpliciter, seu in certo genere.*

<sup>15</sup> DM 30.6.5–13. Вообще говоря, в теме божественного совершенства у Суареса трудно проследить влияние францисканского богословия — как в терминологии (например, скотистский термин «просто простое»), так и в общих подходах, где особенно заметны переключки с теологией св. Бонавентуры. См., напр.: *Gilson É. La philosophie de Saint Bonaventure. 2<sup>me</sup> éd. revue. Paris: J. Vrin, 1943. P. 136–165.*

в Боге *формально*, т.е. входят в его формальное понятие сообразно своему адекватному содержанию, ведь в них нет никакого несовершенства, а есть только чистое совершенство, которому ничто не противоборствует. Атрибуты второй группы, или совершенства в определенном роде сущего, напротив, содержатся в Боге не *формально*, а *по превосхождению*, или *эминентно*<sup>16</sup>. «Содержаться эминентно» означает обладать таким совершенством высшего порядка, которое виртуально заключает в себе все принадлежащее к совершенству низшего порядка. Самый ясный пример эминентного содержания — содержание следствия в причине. Когда говорится, что тварные совершенства содержатся в Боге эминентно, это означает, что они не содержатся в нем такими, какими они адекватно присутствуют в творениях, а приобретают иное, высшее качество, будучи со стороны реальности не чем иным, как самой творящей сущностью Бога<sup>17</sup>.

### 2.1. Полнота совершенства божественного сущего

Диспутация ХХХ «Метафизических рассуждений» состоит из 17 разделов; каждый из них посвящен определенному атрибуту. Суарес начинает свое рассмотрение с атрибута полноты совершенства, или отсутствия какой бы то ни было недостаточности. Это можно понимать как привативно, так и негативно. В привативном смысле под совершенством понимается отсутствие недостатка в любом из свойств, которыми данное сущее должно обладать по природе, чтобы быть цельным. В этом смысле совершенно любое цельное сущее в своем роде и виде; но это не совершенство в абсолютном смысле. Во втором, негативном, смысле совершенство понимается как не ограниченное пределами рода и вида, а взятое во всей широте сущего: в таком совершенстве нет недостатка ни в чем, что является и называется совершенством. В итоге «о том сущем говорится как о совершенном абсолютно, которому так подобает и с необходимостью свойственно всякое совершенство, что ему не может недоставать ничего — ни привативно, ни негативно; и о Боге говорится, что к его сущности принадлежит быть совершенным абсолютно»<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> DM 30.1.9: De perfectionibus ergo simpliciter dicendum est omnes esse in Deo formaliter, quia in suo formali conceptu nullam imperfectionem, sed puram perfectionem involvunt, neque inter se repugnantiam includunt... At vero de perfectionibus secundum quid seu in certo genere, dicendum est non pertinere ad consummatam perfectionem primi entis ut illas formaliter includat... Pertinet ergo ad perfectionem illius entis ut has omnes perfectiones eminenter contineat.

<sup>17</sup> DM 30.1.10: dicendum est continere eminenter esse habere talem perfectionem superioris rationis quae virtute contineat quidquid est in inferiori perfectione, quod non potest melius explicari a nobis quam in ordine ad causalitatem vel effectum. Unde perfectiones omnes creaturarum, quatenus sunt eminenter in Deo, nihil aliud sunt quam ipsamet creatrix essentia Dei. И еще: DM 30.1.12: ...verum esse nullam perfectionem creatam, secundum adaequatam rationem quam habet in creatura, esse in Deo formaliter, sed eminenter tantum.

<sup>18</sup> DM 30.1.1: illud ens dicitur absolute perfectum cui omnis perfectio ita debita est ac necessario inest, ut nulla ei omnino deesse possit nec negative, et utroque sensu dicitur esse de essentia Dei esse simpliciter perfectum.

Прежде всего, это можно доказать апостериорно<sup>19</sup>. Как сущее, так и его совершенство может быть либо нетварным, либо тварным — это основоположение философской теологии. Если совершенство нетварно, оно может присутствовать только в первом сущем, ведь нетварен только этот модус сущего вообще, а значит, только он обладает совершенством сам от себя, а не от другого, еще более превосходного сущего. Если же совершенство тварно, то оно может происходить только от первой, т. е. божественной, первопричины. Стало быть, Бог по своей сущности заключает в себе всяческое совершенство<sup>20</sup>: абсолютное — формально, относительное — эминентно.

Кроме того, это можно доказать априорно, путем выведения из доказанного ранее превосходства божественной сущности над любыми творениями. Именно на этом основании строится знаменитое онтологическое доказательство существования Бога: «Бог есть такое сущее, больше (т. е. лучше, превосходнее) которого нельзя помыслить»<sup>21</sup>. При условии, разумеется, что помысленное сущее не заключает в себе противоречия; иначе оно не только не будет лучшим, но и вообще не будет сущей вещью, а будет ментальным сущим и почти ничем.

## 2.2. Бесконечность

О конечном и бесконечном в собственном смысле говорится либо применительно к протяженности, либо применительно к длительности во времени. То и другое — свойства тварных и главным образом материальных вещей. Поэтому о Боге говорится как о бесконечном в переносном смысле: как о бесконечном по сущности и совершенству<sup>22</sup>, согласно одной из аксиом аристотелизма.

Традиционное физическое доказательство от движения Суарес считает негодным, потому что тварное движение, взятое за основу доказательства, никогда не бывает бесконечным (оно может не иметь конца, но всегда, по крайней мере, имеет начало) и потому что даже бесконечность тварного движения еще не доказывала бы бесконечной божественной мощи, полагающей начало движению. Поэтому за основу апостериорного доказательства бесконечности Бога нужно взять другое свойство сущего, отличного от Бога, а именно его тварность. Отсюда Суарес формулирует два прин-

<sup>19</sup> О доказательствах существования Бога у Суареса см.: *Вдовина Г. В.* Доказательства существования Бога в «Метафизических рассуждениях» Франсиско Суареса // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 69–82; *Fastiggi R.* The proof for the existence of God in Suarez // *Francisco Suárez (1548–1617): Tradição e modernidade* / eds A. Cardoso, A. M. Martins, L. R. dos Santos. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999. P. 81–92; *Cantens B.* Suárez's cosmological argument for the existence of God // *Interpreting Suárez: Critical essays* / ed. by D. Schwartz. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. P. 89–114.

<sup>20</sup> DM 30.1.4.

<sup>21</sup> DM 30.1.6: ...Deum esse tale ens quo maius excogitari non potest.

<sup>22</sup> DM 30.2.1: Igitur quaestio praecipue intelligitur de infinitate in essentia et perfectione.

ципа апостериорных доказательств: 1) Бог имеет силу творить из ничего, что невозможно подвергнуть сомнению, ведь Он действительно сотворил этот мир; 2) для творения мира требуется безусловно бесконечная сила. Теперь можно сформулировать три апостериорных доказательства бесконечности Бога: 1) Бог сотворил вещи всех возможных бытийных степеней, а в каждой степени — вещи разнообразных видов; при этом для их сотворения Он не нуждался ни в предсуществующей материи, ни в какой-либо иной вспомогательной причине, но только в собственной мощи, тогда как со стороны эффектов божественной первопричины предполагалось лишь отсутствие противоборства бытию; 2) в тварных сущих Бог первым делом производит само бытие-по-причастности, или причастное сущее как такое; 3) что бы ни творил Бог, следствия Его действия никогда не бывают ни соразмерными всей Его силе, ни равными всему Его совершенству. Божественная мощь остается одинаково целостной и совершенной, сколько бы ни растрчивалась на сотворение вещей<sup>23</sup>.

Априорное доказательство выводит атрибут бесконечности из ранее доказанного божественного совершенства. В числе прочего совершенство предполагает, что Бог не причастен никакому сущему, но есть сущее из самого себя, из своей внутренней природы и необходимости. Поэтому он заключает в себе всецелое совершенство сущего как сущего. Но это и означает, согласно аристотелевским аксиомам, быть бесконечным в переносном смысле — не по протяженности или длительности. То же самое доказательство в негативной форме формулируется как отрицание «любой причины или основания, по которым необходимость бытия как таковая ограничивалась бы скорее одним, нежели иным родом совершенства, и скорее одной, нежели другой его степенью»<sup>24</sup>.

### 2.3. Бог есть чистый акт и абсолютно простое сущее

«Именем *первого акта*, — пишет Суарес, — обозначается та вещь, которая лишена любой потенциальности. Актом она называется потому, что включает в себя бытие как последнюю или, вернее, первую актуальность вещи»<sup>25</sup>. Таким образом, имеется в виду не формальный акт, т. е. не то, чем потенциальная вещь переводится в актуальное состояние, а вещь, актуально существующая в самой себе. (Заметим: это разъяснение, помимо прочего, устраняет ту частую ошибку современных переводчиков и интерпретаторов, которые под актом понимают действие, ставя знак равенства между *actus* и *action*.) Чтобы точно понять значение определения «чистый», т. е. исключаящий потенциальность, нужно иметь в виду, что термин *potentia* имеет три разных значения. Есть потенция *объективная* (*potentia obiectiva*), или статус существования в возможности, но не

<sup>23</sup> DM 30.2.15–16.

<sup>24</sup> DM 30.2.23: ...negationem omnis causae vel rationis, ob quam necessitas essendi ut sic potius limitetur ad hoc genus perfectionis quam ad aliud, et ad hunc gradum quam ad meliorem.

<sup>25</sup> DM 30.3.2: Nominem ergo *actus puri* significetur res illa quae omni caret potentialitate, quae actus dicitur quatenus includit esse quod est ultima vel potius prima actualitas rei.

в действительности; она исключается чистотой акта и противоречит внутренней необходимости божественного сущего. Есть реальная *пассивная* потенция (*potentia passiva*), или способность принимать актуизирующее воздействие извне; очевидно, что она тоже исключается. И есть *активная* потенция (*potentia activa*), которая, напротив, с необходимостью свойственна актуальному сущему, способному к действию. Ведь все, что действует, действует в качестве находящегося в актуальном состоянии, отсюда и сама сила действия представляет собой некую актуальность, или акт. Активная потенция не противоречит чистой актуальности Бога, но утверждается ею, а потенцией она именуется потому, что может действовать вовне, а может и не действовать, в зависимости от воли Бога. Такая потенция не противоборствует совершенству Бога и оправдывает приложение понятия потенции к божественному сущему<sup>26</sup>.

Что же касается атрибута простоты, он не добавляет ничего позитивного к сущему, которое именуется простым, но лишь выражает отсутствие в нем составленности<sup>27</sup>.

#### 2.4. В Боге нет субстанциальной составленности

О какой составленности идет речь? Прежде всего о составном характере самой субстанции. Суарес насчитывает четыре вида реальной субстанциальной составленности и один — составленности ментальной, а именно: 1) из бытия и сущности; 2) из природы и суппозита<sup>28</sup>; 3) из материи и формы; 4) из сложенных вместе физических частей; 5) из рода и видового отличия или из вида и индивидуального отличия. Любые другие виды субстанциальной составленности, какие только могут быть помыслены, с необходимостью сводятся к этим пяти<sup>29</sup>.

Первый вид составленности не может иметь места в Боге в силу одной из аксиом аристотелизма: первое сущее может обладать бытием только от своей сущности<sup>30</sup>. Вторая составленность очевидна в творениях: в самом деле, «везде, где суппозитальность образует реальное сложение с природой — не только согласно нашему способу постижения, но и в самой вещи, — суппозитальность внеположна сущностному содержанию такой природы, а природа внеположна сущностному содержанию суппозитальности»<sup>31</sup>. Но доказать средствами естественного разума отсутствие

<sup>26</sup> DM 30.3.2: Quia tamen non semper actu agit, ideo potentia etiam proprie appellatur; huiusmodi autem ratio potentiae non pertinet ad imperfectionem.

<sup>27</sup> DM 30.3.3: Certum est enim simplicitatem supra rem quae simplex denominatur non addere rem aliquam vel modum positivum, sed dicere tantum negationem compositionis.

<sup>28</sup> Suppositum — индивидуальное сущее как носитель свойств, индивидулирующих общую природу сущих данного вида.

<sup>29</sup> DM 30.4.1.

<sup>30</sup> DM 30.4.2: primum ens non aliunde posse habere esse quam ab essentia sua.

<sup>31</sup> DM 30.4.6: ubicumque suppositalitas facit realem compositionem cum natura non solum secundum modum concipiendi nostrum, sed etiam in re ipsa, suppositalitas est extra rationem essentialium talis naturae et natura est extra essentialium rationem suppositalitatis.

такой составленности в Боге нельзя — оно есть дело веры и откровенной теологии. Мы лишь можем утверждать на основании доказанной простоты божественного сущего, что Троица лиц в Боге совместима с единством сущности; но весь этот пункт выходит за пределы философской теологии<sup>32</sup>. Третьей составленности нет в Боге потому, что в нем нет материи. По той же причине в нем не может быть четвертой составленности: ведь быть сложным из физических частей может только материальное тело, обладающее конкретными количественными характеристиками. Наконец, в Боге не может быть пятой, ментальной, составленности из рода и видового отличия или из вида и индивидуального отличия. Дело в том, что они «выражают столь определенные и ограниченные содержания, что вступают в противоборство с божественной бесконечностью и простотой. Ибо из бесконечности следует, что в Боге нельзя помыслить собственного содержания рода и видового отличия, а значит, простота Бога такова, что исключает не только реальную, но и ментальную составленность в собственном смысле»<sup>33</sup>.

### *2.5. В Боге нет акцидентальной составленности*

Далее, в Боге отсутствует составленность из акциденций. Это следует из божественного совершенства и самобытия Бога, в силу чего само его бытие не нуждается и не может нуждаться в усовершенствии посредством акциденций. Применительно к абсолютным совершенствам это очевидно; применительно к относительным совершенствам, которые выражают отношение к внешним творениям или к внутренним лицам Бога, это нуждается в рассмотрении. Что касается отношений вовне к творениям как возможным (т.е. трансцендентальных отношений), ход рассуждения тот же, что и об абсолютных совершенствах: они либо не пребывают в Боге реально и формально, либо пребывают формально исключительно в силу божественной субстанции и сущности как таковой<sup>34</sup>. Что касается отношений к уже существующим творениям (т.е. квазипредикаментальных отношений), «они атрибуируются Богу по типу акциденций, однако в истинной реальности не выражают никакого совершенства в Боге и ничего реального, что пребывало бы в нем сверх абсолютных совершенств, но добавляют лишь внешнее именование, или ментальное отношение»<sup>35</sup>. Наконец, внутренние отношения к лицам Троицы выходят за рамки философской теологии.

<sup>32</sup> DM 30.4.3.

<sup>33</sup> DM 30.4.35: rationes ita praecisas ac limitatas, ut repugnent divinae infinitati et simplicitati. Nam ex infinitate primario provenit ut in Deo concipi non possit propria ratio generis et differentiae, et consequenter quod tanta sit Dei simplicitas, ut non solum secundum rem, sed etiam secundum rationem, propriam compositionem excludat.

<sup>34</sup> DM 30.5.4: De prioribus relationibus eadem est ratio quae de perfectionibus absolutis, quia, aut non sunt in Deo realiter ac formaliter, vel, si aliquae sunt formaliter, sunt ex vi solius substantiae et essentiae ut sic.

<sup>35</sup> DM 30.5.5: tribuuntur quidem Deo ad modum accidentium, re tamen vera nullam omnino perfectionem in Deo dicunt, neque aliquid reale quod in eo sit ultra perfectiones absolutas, sed solam denominationem extrinsecam seu relationem rationis.

логии; о них можно сказать только то, что они обладают совершенно особенным характером и поэтому являются не акцидентальными, а в строгом смысле персональными, не образуя никакого акцидентального сложения.

### 2.6. Божественные атрибуты принадлежат к сущности Бога

«Божественные атрибуты, поскольку они сказываются о Боге как нечто реальное и позитивное, в самой реальности не отличны ни друг от друга, ни от сущности Бога», — пишет Суарес<sup>36</sup>. С его точки зрения, эта истина может быть доказана не только ссылкой на предшествующие авторитеты, но и средствами естественного разума. Так, априорное доказательство выводится из ранее доказанного совершенства первого сущего: «Ибо из того, что Бог есть самобытие по сущности, и по сущности есть высшее совершенство, и в самом своем бытии заключает всякое совершенство, показано, что... абсолютные совершенства, пребывающие в Боге формально и называемые нами его атрибутами, не отличаются от его сущности»<sup>37</sup>.

Однако дело осложняется тем, что атрибуты различаются своими объективными содержаниями (*rationes*); в противном случае они смешивались бы между собой в некое невразумительное одно. Когда-то, на рубеже XIII и XIV вв., именно это обстоятельство, в числе нескольких прочих, побудило Дунса Скота настаивать на формальном отличии атрибутов друг от друга и от божественной сущности. За последующие четыре столетия это скотистское решение проблемы породило обширную литературу как *pro*, так и *contra*, причем позиции участников дискуссии в немалой степени определялись их пониманием формальной дистинкции как приближенной к реальной или как приближенной к чисто ментальной. Суарес явно был склонен к первой интерпретации и потому неоднократно вступал в спор с Дунсом Скотом на страницах «Метафизических рассуждений». В данном случае он приводит аргументы в пользу традиционного взгляда на атрибуты как различные только в нашем уме, но реально тождественные *in re*<sup>38</sup>.

Тем же способом Суарес мыслит отношение между сущностью Бога и идеями творений. Пожалуй, самым убедительным выглядит следующий аргумент. Хотя божественная сущность сама в себе едина, она не всегда действует вовне соразмерно всей своей силе. Это можно проиллюстрировать примером. Солнечный свет, будучи в себе единым и заключая в себе все возможные следствия, производит в реальности различные эффекты, обозначаемые разными терминами и в разных понятиях: он греет, сушит и т. д. Поэтому мы проводим ментальную дистинкцию между заключенной в нем способностью греть и способностью сушить; если взять каждую

<sup>36</sup> DM 30.6.2: *Omnino ergo dicendum censeo attributa divina, quatenus aliquid reale et positivum dicunt in Deo, neque inter se distingui actualiter in re ipsa, neque a Dei essentia.*

<sup>37</sup> DM 30.6.3: *Ostensum est enim ex eo quod est suum esse per essentiam, et essentialiter esse summe perfectum, et in ipsomet suo esse omnem perfectionem claudere; ergo... perfectiones simpliciter, quae in Deo sunt formaliter et attributa eius a nobis dicuntur, non sunt aliud ab eius essentia.*

<sup>38</sup> DM 30.6.4–13.

из этих способностей в отдельности, она не выразит всецелой силы солнечного света и обозначит его «не в самом себе, но согласно не соразмерной ему отнесенности к эффектам и поскольку он виртуально содержит их в себе»<sup>39</sup>. Точно так же надлежит судить об идеях в Боге и о божественных атрибутах. Когда мы говорим, что Бог творит человека согласно идее человека, но не идее лошади, мы обозначаем разные аспекты творящей силы Бога, являемой (несоразмерно *всей* творящей мощи Бога) в разных тварях, но ни в одной не явленной целиком. Различие в эффектах здесь «квази-акцидентально» (*quasi per accidens*); сила же остается единой и есть сама божественная сущность<sup>40</sup>.

## 2.7. Безмерность Бога

Безмерность часто принимают за синоним бесконечности, однако это разные атрибуты. В определении Суареса, «безмерность в строгом смысле выражает отнесенность к месту (*ubi*), или присутствие Бога во всех вещах» — то, что по-русски обозначается словом «вездесущность»<sup>41</sup>. Она не столь очевидна естественному разуму, но может быть доказана апостериори, из эффектов, и априори, из прежде установленных совершенств.

*Первый способ* доказательства опирается на одну из аристотелевских аксиом: если все сущее создано Богом, значит, Бог есть универсальная причина и универсальный деятель; но всякий деятель должен быть сопряженным по месту с претерпевающим, на которое воздействует; следовательно, Бог реально и внутренне присутствует во всех вещах. В этом пункте несколько спорных моментов. Рассмотрим один из них, касающийся творящего действия Бога. Предшествует ли локальное присутствие Бога собственно действию? Возможный ответ: да, некоторое присутствие прежде самого действия необходимо, но это не присутствие в вещах, поскольку вещи еще не сотворены, а присутствие в пространстве, где *будут* находиться вещи, *когда* Бог их сотворит. В этом предварительном условии видно различие между Богом и прочими природными деятелями: для действия творений требуется реальное присутствие в претерпевающем, для Бога — нет; однако имеется аналогия между присутствием тварного деятеля в вещах и присутствием Бога в пространстве будущих вещей<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> DM 30.6.14: 14. ...non secundum se, sed secundum inadaequatam habitudinem ad effectus et prout illos virtute continet.

<sup>40</sup> Ibid.: Sic ergo intelligendum est quod de Deo dicimus. Quod in effectibus ad extra est clarum, quia nullus effectus est adaequatus virtuti divinae, et ideo vere dicimus Deum creare hominem per ideam hominis, non vero per ideam equi, non quia in re distinctae sint hae ideae, sed quia, licet sit unum eminens exemplar ita repraesentans singula ac si esset uniuscuiusque proprium, tamen per se non agit unumquodque nisi quatenus repraesentat illud; quod autem repraesentet alia est quasi per accidens ad talem effectum.

<sup>41</sup> DM 30.7.1: Immensitas ergo stricte sumpta dicit habitudinem ad ubi seu praesentiam Dei in rebus omnibus. Et hoc modo est peculiare attributum, ratione cuius dicitur Deum esse ubique.

<sup>42</sup> DM 30.7.15.

Против этой позиции, по мнению Суареса, можно выдвинуть два возражения. Первое: пространство еще не сотворенных вещей — это не реальное пространство, а плод нашего воображения, поэтому его и называют воображаемым пространством (*spatium imaginarium*); в противном случае Бог присутствовал бы в самих несотворенных вещах, пусть даже они суть ничто, потому что воображаемое пространство — такое же ничто. Второе возражение: нужно ответить на вопрос о том, в чем заключается необходимость присутствия Бога в воображаемом пространстве. Для природных деятелей смежность с претерпевающим действительно служит необходимым условием действия, ведь такая смежность тоже есть нечто реальное, и благодаря ей деятель имеет возможность извлечь форму претерпевающего из его потенции. Но присутствие в воображаемом пространстве не есть нечто реальное, а может быть лишь таким же воображаемым, как и само пространство; да и творящее действие Бога — это отнюдь не извлечение форм вещей из потенции пространства<sup>43</sup>.

Сам Суарес предлагает следующее решение вопроса. Надлежит утверждать, что прежде божественного действия необходимо такое расположение божественной субстанции (или, что то же самое, такой способ ее существования), чтобы она, не претерпевая никакого изменения, могла внутренне и реально пребывать в любой вещи, *если бы* пожелала ее сотворить. Такой способ бытия действительно присущ Богу<sup>44</sup>. Но так как мы способны помыслить это расположение духовной субстанции только в отношении к пространству, мы его мыслим не иначе как по способу некой протяженности и в отношении к телам; «когда же в действительности или в уме мы удаляем реальные тела, то по необходимости как бы схватываем некое пространство, способное наполниться телами. В нем присутствует всецелая божественная субстанция — вся во всем пространстве и вся в его отдельных частях, и обозначается таким присутствием не что иное, как названное выше расположение субстанции»<sup>45</sup>. Только в таком смысле говорится, что Бог присутствует в пространстве прежде самих вещей.

*Второй способ* доказательства атрибута безмерности, т. е. вездесущести, априорен. Прежде всего, способ присутствия «все во всем и все в каждой единичной части» свойствен духовным творениям — душе<sup>46</sup> и ан-

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> DM 30.7.16: *dicendum est ante actionem Dei praesupponi necessario ex parte Dei talem modum existendi seu talem dispositionem (ut modo nostro loquamur) substantiae suae, ut ex parte sua ita existat, ut sine sui mutatione possit intime et realiter esse in quacumque re, si illam velit creare, et hunc modum essendi habet Deus ex vi suae immensitatis.*

<sup>45</sup> Ibid.: *et quando vel reipsa vel mente realia corpora separamus, necessario apprehendimus veluti quoddam spatium aptum repleti corporibus, cui tota divina substantia sit praesens, et tota in toto, et tota in singulis partibus eius, per quam praesentiam nihil aliud significamus quam praedictam divinae substantiae dispositionem.*

<sup>46</sup> Способ бытия субстанции души в теле по традиции рассматривается в курсах «О душе». Одним из признаков присутствия души во всем теле и в каждой его части является, с точки зрения схоластов, способность равно ощущать тепло, холод, боль в любой точке тела.

гельским субстанциям; стало быть, в силу аксиомы аристотелизма «Не следует отрицать за высшей субстанцией то, что имеется у низшей», он тем более свойствен субстанции Бога. Кроме того, на основании божественной простоты можно утверждать, что все реальное в Боге есть сама его субстанция. Но присутствие во всех вещах, будучи реальным, не есть ни вещь, ни модус вещи и вообще не что-либо со стороны самой вещи, а реально принадлежит Богу. «Следовательно, как Бог в силу природной необходимости вечен и всегда актуально пребывает во всех временах, истинных или воображаемых, так он аналогичным образом с той же природной необходимостью всегда актуально присутствует повсюду, где может присутствовать»<sup>47</sup>, т. е. присутствовать во всем реальном, не ограничиваясь каким-либо определенным местом или частью пространства.

## 2.8. *Неизменность и вечность Бога*

Неизменность Бога, согласно Суаресу, не может быть с очевидностью доказана апостериори, из эффектов, зато убедительно доказывается априорно. Одна из аксиом аристотелизма гласит, что всякое изменение есть несовершенство и предполагает несовершенство, что противоречит абсолютной полноте совершенства и чистой актуальности божественного сущего. В принципе, одного этого соображения достаточно, хотя можно представить и более развернутые доказательства. Во-первых, это доказательство от простоты Бога. Всякое изменение требует некоторого сложения, ведь в ходе изменения сущее нечто утрачивает или приобретает, а это возможно только при условии его составленности. Во-вторых, неизменность Бога доказывается рассмотрением разных видов акциденций. Среди изменений одни — телесные; их не может быть в Боге в силу его духовной природы; другие — бестелесные, и это изменения по месту или по качеству. Изменений по месту в Боге быть не может в силу его вездесущести, а субстанциальных изменений по качеству быть не может в силу его совершенства и простоты. Что же касается изменений в интеллекте и воле Бога, они имеют не природный, а сверхприродный и не-акцидентальный характер и недоступны естественному разуму. Если действием Бога производятся творения, которых прежде не было, это означает изменение не в Боге, а в тварях<sup>48</sup>, ведь творение — это переходное действие, не требующее изменений в деятеле, хотя из него и следует новое внешнее именование деятеля как творца. Поскольку это действие вовне происходит от некоторого акта, внутренне присущего Богу, постольку оно происходит от вечного акта ин-

---

<sup>47</sup> DM 30.7.44: haec praesentia, quatenus in Deo est aliquid reale, non est aliqua res nec modus ex natura rei distinctus a substantia eius; nam hoc repugnat simplicitati eius, ut ex superius dictis constat; ergo tam necessario convenit Deo sicut ipsamet substantia Dei; sicut ergo Deus naturali necessitate est aeternus et semper actu est in omnibus temporibus aut veris aut imaginariis, servata proportione, ita etiam naturali necessitate est semper actu praesens ubicumque esse potest.

<sup>48</sup> DM 30.8.2–3.

теллекта и воли. Однако в божественной субстанции нет никаких акцидентальных качеств; стало быть, акт интеллекта и воли тождествен божественной субстанции; стало быть, он неизменен; стало быть, безначален и бесконечен. Стало быть, Бог не только неизменен, но и вечен<sup>49</sup>.

### 2.9. Божественная свобода и ее совместимость с неизменностью Бога

Эта тема философской теологии — одна из самых сложных и требующих пространного изложения. Здесь мы вынужденно затронем ее лишь по касательной.

Суть проблемы состоит в том, что, если в Боге имеется реальный свободный акт, Он в силу своей свободы мог бы и отсутствовать, а значит, в отношении этого акта Бог уже не был бы неизменным. Суарес формулирует проблему в следующих вопросах: «Если Бог способен к той реальности, или совершенству, каким обладает свободный акт, и по своему решению может обладать им вечно или вечно быть его лишенным, то почему Он не мог бы сначала не иметь его в вечности, а потом иметь? Или, наоборот, если Он обладал им от вечности, то почему не мог бы опустить (*omittere*) его во времени — хотя бы после того, как произведет эффект, волимый этим актом? Например, если Он пожелал сотворить некую вещь или сохранять ее в течение двух лет, Он по достижении этих эффектов мог бы положить конец не только внешнему эффекту, но и тому акту, который имел в себе, так как ни акт сам по себе не является для него необходимым, ни какая-либо нужда не заставляет его извечно воливать, чтобы акт длился бесконечно»<sup>50</sup>.

Коротко суммируем решение Суареса. Во-первых, Бог *истинно и в буквальном смысле* свободно волит и любит то, что мог бы и не любить. Во-вторых, он волит и любит *реальным* актом воли, которая тождественна его сущности. Воление в Боге не может быть чем-то фиктивным или воображаемым. В-третьих, все, что Бог волит или не волит, он волит *одним и тем же простым и нераздельным* актом, без какого-либо возрастания или убывания воления и не-воления<sup>51</sup>. В силу того, что все реальное в Боге тождественно его сущности, такое сопряжение реальности, а значит, и неизменности акта божественной воли с ее свободой, Суарес справедливо

<sup>49</sup> DM 30.8.4: Quatenus vero haec actio ad extra procedit ab aliquo actu immanenti Dei, sic procedit ab actu aeterno intellectus et voluntatis... quod in Deo nulla est qualitas, et quod etiam secundum intellectum et voluntatem est actus purus.

<sup>50</sup> DM 30.9.2–3: Nam, si est capax illius rei vel perfectionis quam habet actus liber, et suo arbitrio potest vel illam habere perpetuo vel perpetuo illa carere, cur non poterit prius in aeternitate non habere illam et postea illam habere? Vel e converso, si ab aeterno illam habuit, cur non poterit in tempore illam omittere, saltem postquam explevit effectum quem per illum actum voluit? Ut, si voluit rem creare vel conservare duobus annis, postquam id factum est, poterit cessare non solum ab effectu extrinseco, sed etiam ab actu illo quem in se habuit, quia nec per se est illi necessarius, neque oportet ut ab aeterno decreverit in eo perpetuo durare.

<sup>51</sup> DM 30.9.35–37.

называет высшей тайной (*mysteria eminens*)<sup>52</sup>, ведь акт схватывается нами по типу некой реальной формы, которая не только пребывает в Боге, но есть сам Бог, и в то же время эта форма не влечет за собой автоматически формального эффекта во внешних объектах, а подчиняется желанию обладающего ею устремляться или не устремляться к этим объектам. Философский разум не способен постигнуть это свойство божественной воли в нем самом, но может попытаться описать его через сопоставление тварного и нетварного волений.

Первое различие между тварным и нетварным волением таково: то, что мы вынужденно разъясняем по типу формы и ее формального эффекта, в Боге совершается гораздо более возвышенным (эминентным) способом. Если известные нам несовершенные формы присутствуют в субъекте, они с необходимостью влекут за собой свои всецелые формальные следствия. Такие формы играют роль либо оформляющей формы (*forma informans*), делающей вещь тем, что она есть; либо актуализирующей формы (*actus actuens*), переводящей некую потенцию в актуальное состояние. Вместе с тем квазиформа в Боге — не то и не другое, а чистейший акт (*actus purissimus*); отсюда проистекают его характеристики, которые представляются нам парадоксальными.

Второе различие: тварный волевой акт определяется объектом, к которому склоняется по природе, обретая от него свою видовую принадлежность. Напротив, акт божественной воли определяется только самим Богом и не зависит от соприкосновения с внешними объектами: это акт, которому свойственно самоопределение. Поэтому он с необходимостью существует, но никакой необходимостью не принуждается устремляться на внешние объекты<sup>53</sup>.

Третье различие Суарес проводит между тварной и божественной свободой как свойствами волевого акта. Тварная свобода потенциальна и поэтому пребывает по способу активной и одновременно пассивной потенции; нетварная же свобода в высшей степени актуальна и пребывает по способу чистейшего акта. Отсюда — относительная аналогия между двумя видами свободы при их абсолютном и радикальном несходстве<sup>54</sup>.

## 2.10. Единственность Бога

Этот пункт уже был подробно рассмотрен Суаресом в диспутации XXIX, где доказывалось бытие сущего-через-себя и его характеристики, в том числе логическая и физическая несовместимость такого сущего с наличием другого сущего-через-себя.

---

<sup>52</sup> DM 30.9.38.

<sup>53</sup> DM 30.9.39.

<sup>54</sup> DM 30.9.40.

## 2.11. Незримость Бога

Рассмотрев онтологические (если можно так выразиться) атрибуты Бога, Суарес переходит к атрибутам, связанным с познанием: с нашим познанием Бога и с познанием, которым обладает Бог относительно самого себя и творений.

Под незримостью Бога понимается, конечно, не его невидимость для телесного взора, а невидимость для ума, причем не всякого, а только тварного. Это не означает, что тварный интеллект вообще не способен иметь знание о Боге: все предыдущее рассуждение свидетельствует о том, что какое-то познание Бога не только возможно, но и может быть доказано и даже может быть очевидным. Видением же называется не всякое познание и не всякое очевидное познание, а только *интуитивное* познание вещей, как они пребывают в самих себе. Вот почему говорится, подчеркивает Суарес, не о непознаваемости Бога вообще, а только о его непознаваемости в интуитивном познании, т. е. о его незримости<sup>55</sup>, или, так сказать, не-умозримости.

Поскольку умная душа человека может пребывать в разных состояниях, нужно рассмотреть, в каком из ее состояний Бог остается для нее незримым. Во-первых, Бог незрим в состоянии земной жизни, где душа соединена с телом и потому зависит в познании от чувственных фантазм — продуктов обработки телесных ощущений. Во-вторых, Он незрим для естественного тварного интеллекта в состоянии его отделенности от тела, а также для любого тварного интеллекта (включая ангельский), который действует в опоре исключительно на собственную естественную силу. В-третьих, в более широкой перспективе тезис о незримости Бога для тварного ума в любых его состояниях опирается на одну из аксиом аристотелизма, которая служит «базисом и основанием всего рассуждения»<sup>56</sup>: модус познания, соприродный вещи, следует модусу бытия. Мы знаем это на собственном опыте в земной жизни; тем вернее узнаём это в будущей жизни, где способ познания умной души будет сущностно соответствовать модусу ее бытия, а этот модус предполагает не только бестелесность, но и тварную потенциальность, и сущностную составленность, неотъемлемую от любой тварной субстанции. Стало быть, тварный ум в *любом* его естественном состоянии бесконечно ниже способа божественного бытия и не способен усматривать божественное сущее в интуитивном познании. Что же касается блаженного видения Бога в вечной жизни, оно дается святым как особая сверхъестественная благодать и подлежит рассмотрению в рамках богооткровенной теологии.

<sup>55</sup> DM 30.11.3.

<sup>56</sup> DM 30.11.15: ...principium illud quod basis est et fundamentum totius discursus, videlicet modum concipiendi esse proportionatum modo essendi.

## 2.12. Неохватность Бога

Атрибут неохватности (*incomprehensibilitas*) связан с атрибутом незримости, но добавляет к нему важные уточнения. «Охватностью, — пишет Суарес, — называется такое усмотрение объекта в интуитивном познании, при котором в нем не остается ничего скрытого от смотрящего»<sup>57</sup>. Термин «охватывать» (*comprehendere*) взят от телесных сущих, когда одно тело так заключает в себе другое, что снаружи не остается ничего от этого другого тела. Таким образом, термин *comprehensio* применительно к познанию можно перевести как «исчерпывающее», или «всеохватное», познание. В силу метафорического переноса под *comprehensio* понимается исчерпывающее знание Богом самого себя, а под неохватностью, *incomprehensio*, — его «невмещаемость» в любой тварный интеллект, его недоступность для исчерпывающего познания со стороны творений<sup>58</sup>. В формулировке Суареса, «всеохватное познание включает в себя все, что принадлежит к совершенству интуитивного познания, и к тому же добавляет соразмерность объекту, ибо выражает точное и всецело совершенное знание объекта. Следовательно, если всякое интуитивное познание Бога невозможно естественным путем, то еще менее возможно всеобъемлющее познание. Это даже более очевидно, потому что по причине бесконечности Бога немислимо, чтобы Он мог исчерпывающе познаваться конечной потенцией и только естественной силой»<sup>59</sup>.

Можно спросить, не станет ли возможным исчерпывающее богопознание, если тварный интеллект обретет сверхъестественную мощь действием благодати. Ответ Суареса отрицательный, ведь сколько бы благодать ни наращивала силу тварного ума, он остается конечным (ибо еще в диспутации ХХІХ была доказана невозможность существования двух бесконечных сущих), а значит, он никогда не достигнет соразмерности бесконечному объекту познания.

## 2.13. Неизреченность Бога

Под неизреченностью (*ineffabilitas*) Бога вовсе не подразумевается, что к нему не приложимо никакое имя и никакое обозначение в речи. Неизреченность — это неспособность твари найти для Бога имя, которое выразило бы его природу как сущую в себе. «И в таком смысле, — поясняет Суарес, — этот атрибут являет в Боге то же совершенство, что и два пре-

<sup>57</sup> DM 30.12.1: *illa vocetur comprehensio qua obiectum videtur quantum visibile est, ita ut nihil eius lateat videntem.*

<sup>58</sup> DM 30.12.1.

<sup>59</sup> DM 30.12.2: *comprehensio includit quidquid est de perfectione visionis et ulterius addit adaequationem ad obiectum, nam dicit exactam et omnino perfectam obiecti cognitionem; si ergo visio non est possibilis naturaliter, multo minus erit comprehensio. Item est hoc evidentius, quia, cum Deus sit infinitus, intelligi non potest quod a finita potentia et maxime naturali virtute comprehendatur.*

дыдущих. И опирается он на то основание, что имена суть знаки понятий, и, стало быть, как мы не можем вполне схватить Бога в понятии, как он пребывает в самом себе, так не можем именовать или выразить в речи его совершенство»<sup>60</sup>.

#### *2.14. Бог есть живая самодостаточная субстанция, интеллектуальная по сущности*

Суарес различает четыре степени в бытии сущего: существующее, живое, чувствующее и мыслящее<sup>61</sup>. Бог существует как субстанция, а в силу своего формального и сущностного совершенства, о котором до сих пор шла речь, он не может быть неживой субстанцией. Но каким образом в Боге присутствует жизнь? Суарес говорит применительно к Богу о двух способах быть живым.

Первый способ состоит в том, чтобы эминентно содержать в себе жизнь, свойственную творениям. А в ней нужно различать два момента. Во-первых, существующее в своем природном статусе приводится в актуальное состояние путем изменения — либо через усовершенствование собственной субстанции (растительная жизнь), либо через природное стремление (животная жизнь), либо через познание иного (умственная жизнь). Во-вторых, такое усовершенствование и актуализация совершаются через причинение в собственном смысле и перевод потенции в акт. Любой переход из потенции в акт подразумевает некое несовершенство, а потому по определению исключается в Боге. Стало быть, эминентно содержать в себе тварную жизнь означает устранение несовершенства из этого способа жизни и сохранение только его совершенств. Итак, «Бога надлежит мыслить как предельно актуальным образом обладающего всем совершенством, которым обладает живое, когда оно актуализируется в мышлении и познании; при этом исключается несовершенство, состоящее в различии между актом и потенцией и причинением... Ибо Бог актуальнейшим образом жив через собственную субстанцию, и в его жизни нет первого или второго акта, а только чистейший акт; и поэтому в нем присутствует не акцидентальная жизнь, а жизнь сущностная. Вот почему он есть не только живая субстанция, но и сама субстанциальная жизнь»<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> DM 30.13.1: Et hoc sensu hoc attributum non declarat in Deo aliam perfectionem quam duo praecedentia; neque alia ratione fundatur nisi quia nomina sunt signa conceptuum, et ideo, sicut non possumus Deum satis concipere, nec prout in se est, ita nec nominare aut perfectionem eius sermone declarare possumus.

<sup>61</sup> DM 30.14.5.

<sup>62</sup> DM 30.14.7: ita concipiendus est Deus ut actualissime habens totam illam perfectionem quam habet vivens cum sese actualitatem intelligendo vel cognoscendo, seclusa illa imperfectione distinctionis inter actum et potentiam et causalitatis... nam per suammet substantiam actualissime vivit, et in eius vita non est actus primus aut secundus, sed purissimus actus; et ideo non est ibi vita accidentalitatis, sed per essentialitatem; quapropter non solum est substantia vivens, sed ipsa substantialis vita.

Отсюда разъясняется другой способ жизни, присутствующий в Боге: Бог живет чистой интеллектуальной жизнью и этим отличен от всех живых творений<sup>63</sup>. В нас интеллектуальная жизнь неразрывно связана с чувственностью, так как зависит от тех интенциональных форм (*species*), которые живое существо принимает или продуцирует в силу материального контакта с реальностью. Бог же никоим образом не зависит ни от чего внешнего в своей умственной жизни. Поэтому интеллектуальная жизнь в Боге как особый способ быть живым выражается в предикате: быть не только субстанциальной жизнью, но быть интеллектуальной жизнью *сущностно*.

### 2.15. Божественное знание

Последние три божественных атрибута, а именно знание, воля и мощь, постигаются нами как способности или операции самого Бога, по аналогии с тварными сущими<sup>64</sup>. В творениях знание представляет собой определенный хабитус и качество души. Однако знание в Боге через отрицание этих тварных свойств знания — не качество, не хабитус и не акт, извлеченный из потенции; оно не добывается дискурсивно, через рассуждение и сопоставление — все эти характеристики заключают в себе несовершенство, невозможное в Боге. Поэтому знание в таком смысле атрибутируется Богу лишь метафорически и аналогически. Если же очистить понятие знания от этих сопутствующих несовершенств, то останется формальное понятие знания как такового, и означает оно ясное, очевидное и совершенное постижение, или усмотрение, истины интуитивно постигаемого объекта. В общем виде «под знанием понимается отчетливое и ясное мышление любовью истины»<sup>65</sup>. Было показано, что Бог сущностно живет всецело актуальной и совершенной интеллектуальной жизнью, а знание есть не что иное, как именно такая жизнь<sup>66</sup>. Можно сказать, что Бог есть знание — точно так же, как он есть сущее, субстанция, жизнь и ум. Более того, «божественное знание есть не только сама субстанция Бога, но формально принадлежит сущности самого Бога и является как бы завершающей характеристикой, конституирующей его в качестве вот такой природы, или сущности»<sup>67</sup>.

Вопрос о содержании и способах божественного знания много и продуктивно обсуждался в конце XVI в. и в XVII в. Эта тема интенсивно исследуется в настоящее время. Здесь у нас нет возможности рассмотреть ее сколько-нибудь подробно. Точечно обозначим лишь некоторые ее моменты.

<sup>63</sup> DM 30.14.9–15.

<sup>64</sup> DM 30.15.1: *haec tria, scilicet scientia, voluntas et potentia, peculiari modo concipiuntur a nobis tamquam facultates vel operationes ipsius Dei per analogiam ad res creatas.*

<sup>65</sup> DM 30.15.2: *generatim sumitur pro aperta et clara intelligentia cuiuscumque veritatis.*

<sup>66</sup> DM 30.15.3: *Ostensum est enim Deum vivere intellectuali vita actuali ac perfecta; scientia autem nihil aliud est quam huiusmodi vita.*

<sup>67</sup> DM 39.15.14: *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.*

Первое: Бог не потому знает все вещи, которые актуально существуют, существовали или будут существовать, что нуждается в них как в активаторах Его интеллекта, а потому, что с необходимостью познаёт всеохватным (*comprehensiva*) познанием свою сущность, где содержатся идеи всех вещей. Такой способ познания адекватен избытию собственного внутреннего совершенства Бога<sup>68</sup>.

Второе: Бог знает все возможные сущие в их возможности, пусть даже они никогда не будут актуально выведены в бытие. Априорно это доказывается тем, что Бог, будучи бесконечным интеллектом, обладает силой познавать все умопостигаемое; но возможные вещи постижимы для ума, ибо любое сущее, даже возможное, обладает трансцендентальным свойством постижимости; следовательно, божественное знание по причине своей бесконечности включает в себя знание возможных сущих. Апостериорно это доказывается тем, что Бог может сотворить возможные сущие; но, действуя как умный деятель, Он неизбежно должен знать то, что в принципе может сотворить; стало быть, Бог знает возможные сущие.

Третье: Бог знает вещи или события, которые *могли бы* существовать в будущем, но не будут существовать никогда. Такие вещи Бог знает в условном статусе: Он видит их такими, какими они были бы, *если бы* однажды начали существовать. Когда говорится, что Бог может знать эти вещи, как если бы они существовали в будущем, это «может» нужно понимать не в физическом, а в логическом смысле. Когда Бог мыслит эти вещи, здесь не возникает никакого реального приращения бытия, а лишь устанавливается новое ментальное отношение<sup>69</sup>.

Четвертое: самая известная характеристика *scientia Dei* — это знание, или, вернее, предзнание (*praescientia*) Богом будущих контингентных событий. С одной стороны, все, чему предстоит существовать в будущем, должно быть предустановлено, а значит, и предпознано Богом. С другой стороны, речь идет о событиях контингентных, т. е. не обусловленных никакой логической или физической необходимостью. Отсюда возникают три противоречия: 1) пока контингентное не произведено, оно не обладает никакой определенной и постижимой истиной; 2) само божественное знание, будучи необходимым и являясь причиной вещей, должно лишать их контингентности; 3) нельзя помыслить никакого способа, каким познавались бы будущие контингентности<sup>70</sup>.

Если совсем коротко, ответ Суареса на эти затруднения сводится к следующему: 1) хотя будущие контингентные события не определены в своих ближайших причинах, их собственная истина зрима для Бога в его вечности, хотя неведома для нас; 2) божественное предзнание не связывает будущие контингентности; в своем знании Бог видит будущие вещи как уже предъявленные в его вечности; 3) Бог не нуждается ни в каком

---

<sup>68</sup> DM 30.15.6.

<sup>69</sup> DM 30.15.7.

<sup>70</sup> DM 30.15.31.

внешнем средстве познания будущих контингентностей, но в собственном бесконечном и вечном свете усматривает все постижимое, вплоть до последних единичностей. Все три ответа, как видим, опираются на свойственный Богу атрибут вечности и бесконечности. То, что для тварного ума открывает себя как привязанное к определенной части временного потока — к прошлому, настоящему или будущему, — для Бога объективно явлено как всегда уже присутствующее в точке вечного настоящего<sup>71</sup>. Поэтому знание в Боге существует как знание абсолютно простое, формально и эминентно содержащее в себе все интеллектуальные совершенства, тогда как в нашем уме знание разделяется на множество наук и выражается в неадекватных понятиях. Эта истина очевидна для естественного разума, ведь если между божественными атрибутами не может быть никакого реально-го различия, его не может быть и в божественном знании.

### 2.16. Воля Бога

Воля, согласно Суаресу, — это природная склонность и определенность всякой вещи к собственному совершенству или действию. Воля в Боге есть природное стремление (*appetitus*), но не в собственном, а в метафорическом смысле. В Боге оно присутствует не как желание блага, коим еще не обладают, но как любовь и покой в уже имеющемся совершенстве. Стало быть, божественная воля, как и все прочие атрибуты Бога, существует не по способу реальной потенции, а по способу предельного и чистого акта<sup>72</sup>.

### 2.17. Мощь и действие Бога

Философская теология как часть метафизики рассматривает этот атрибут в его отнесенности вовне; внутритроичные продуцирования — дело богооткровенной теологии, но никак не естественного разума. «Ведь эффекты, которые Бог производит вовне себя, и прежде всего те, которые принадлежат к природному порядку, являют его не как троичного, но только как единого, поскольку они связаны необходимой связью не с отношениями в Боге, а с божественной сущностью и силой»<sup>73</sup>.

Из предыдущего рассмотрения метафизический разум выводит следующее: 1) в Боге имеется истинная и собственная активная потенция, или мощь; 2) эта мощь в абсолютном смысле бесконечна; 3) эта активная потенция всемогуща, поэтому и Бог называется всемогущим. В силу активной потенции Бога для Него возможно все, что не заключает в себе противоречия; именно в таком смысле говорится о возможности, когда речь

<sup>71</sup> DM 30.15.32.

<sup>72</sup> DM 30.16.4–8.

<sup>73</sup> DM 30.17.1: *Nam effectus quos Deus extra se producit, praesertim illi qui ad ordinem naturae pertinent, non manifestant illum ut trinum, sed ut unum tantum, quia non habent ex se connexionem necessariam cum divinis relationibus, sed cum divina essentia ac virtute.*

идет о Боге в постижении природного тварного разума. То, что заключает в себе противоречие, максимально противоборствует сущему и, стало быть, будет не-сущим, т. е. окажется вне сущего, взятого в его предельной широте<sup>74</sup>. Иначе говоря, противоречие разрушает саму формальную природу сущего и не может быть сотворено не по недостатку божественной мощи, а вследствие собственной внутренней чуждости всему, что подразумевается в *ratio entis*.

Ясно, что божественная мощь, как и прочие атрибуты, в реальности есть не что иное, как сама единая и простая божественная сущность, и отлична от прочих атрибутов только ментально<sup>75</sup>.

### Заключение

В столь сжатом рассмотрении по необходимости опущены многие важные темы и практически не затронуты системы доказательств, которые выстраивает Суарес. Тем не менее мы уже можем сделать вывод об общем характере суаресовской философской теологии. Она нигде не выходит за пределы аристотелевской метафизики, но внутри этих границ исследует божественное сущее с впечатляющей детальностью и убедительностью. Следуя этим путем, вряд ли можно добавить что-либо существенное к тому, что уже было высказано Суаресом в жестких рамках схоластической онто-теологии.

Для строго метафизического мышления текст «Метафизических рассуждений» Суареса — праздник и упоение, то, что когда-то было названо оргией логического разума. Однако достаточно ли этого современному теологу в его попытках мыслить Бога? Любовь и отчаяние, радость и горе, муки нравственного выбора, конвульсии нечистой совести, смирение с неизбежным или противостояние тому, чего быть не должно, — весь этот огромный пласт человеческой жизни остался за пределами философской теологии Суареса. Плод работы теолога-метафизика, выполненный со всевозможной полнотой и блеском, исполненный своеобразной интеллектуальной красоты, в то же время являет свою решительную недостаточность перед лицом реального человеческого бытия, вызывающего к жизни радикально иные формы сегодняшней богословской мысли.

Статья поступила в редакцию 23 августа 2023 г.;  
рекомендована к печати 20 ноября 2023 г.

Контактная информация:

Вдовина Галина Владимировна — д-р филос. наук; galvd1@yandex.ru

<sup>74</sup> DM 30.17.10.

<sup>75</sup> DM 30.17.37.

# Francisco Suárez's philosophical theology: An orgy of logical reason

G. V. Vdovina

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences,  
12, ul. Goncharnaya, Moscow, 109240, Russian Federation

**For citation:** Vdovina G. V. Francisco Suárez's philosophical theology: An orgy of logical reason. *Issues of Theology*, 2024, vol. 6, no. 1, pp. 6–30.  
<https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.101> (In Russian)

The article examines the background and structure of Suárez's philosophical theology as presented "Metaphysical Disputations". The article begins with a general characterization of Suárez's philosophical theology. It is characterized by the following features. First, Suárez understands philosophical theology as the best and most excellent part of metaphysics. Second, philosophical theology follows the principles and methodology of scholastic Aristotelianism and clearly adheres to this framework. Third, Suárez consistently adheres to the demonstrative method of presentation. The main part of the paper is an examination of the seventeen divine attributes, or perfections, as Suárez calls them. He divides all the attributes into two groups: absolute perfections, taken by analogy from the perfections peculiar to any created being, and relative perfections, taken from the individual properties of the created intellect and will and purified from creatureliness. The perfections of the first type are inherent in God formally, the perfections of the second type are inherent in him in a superior way, that is, eminently. Then all seventeen attributes delineated by Suárez are analyzed: infinity, pure actuality and simplicity of the divine being, etc. At the end of the article the whole consideration is summarized, its strong point is noted, but also the conclusion is made about the principal insufficiency, from the modern point of view, of Suárez's purely metaphysical approach to the theme of natural God-knowledge.

**Keywords:** philosophical theology, divine being, attributes, perfections, Francisco Suarez, metaphysics.

## References

- Cantens B. (2012) "Suárez's cosmological argument for the existence of God", in *Interpreting Suárez: Critical essays*. Ed. by D. Schwartz, pp. 89–114. Cambridge, Cambridge University Press.
- Coujou J.-P. (2022) *Suárez dans l'Histoire de la Métaphysique*. Vol. 1: *L'Héritage et le débat contemporain (Collection Carte Blanche)*. Toulouse, Entremises Éditions.
- Darge R. (2020) "Suárez' Metaphysikentwurf in der Geschichte des metaphysischen Denkens", in *Menschenrechte und Metaphysik. Beiträge zu Francisco Suárez*. Hg. C. Zehetner, SS. 21–46. Göttingen, V&R Unipress GmbH.
- Doyle J. P., ed. (2004) *The metaphysical demonstration of the existence of God: Metaphysical Disputations* 28–29. South Bend, St. Augustine's Press.
- Eposito C. (2017) "Suárez, filósofo barroco", in *Cauriensia*, vol. XII, pp. 25–42.
- Fastiggi R. (1999) "The proof for the existence of God in Suarez", in *Francisco Suárez (1548–1617): Tradição e modernidade*. Eds A. Cardoso, A. M. Martins, L. R. dos Santos, pp. 81–92. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Gilson É. (1943) *La philosophie de Saint Bonaventure*. 2<sup>me</sup> éd. revue. Paris, J. Vrin.
- Guidi S. (2020) *Baroque metaphysics: Studies on Francisco Suárez*. Coimbra, Palimage.
- Sánchez Martínez C. F. (2018) "The baroque adventure of being: Towards the radical reasons of Francisco Suarez's metaphysics", in *Letras*, vol. 89, no. 130, pp. 24–50.

- Shmonin D. V. (2002) *The focus of metaphysics. The order of being and the experience of knowledge in the philosophy of Francisco Suárez*. St. Petersburg, Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo gornogo instituta (Tekhnicheskogo universiteta) Publ. (In Russian)
- Shmonin D. V. (2006) *In the shadow of the Renaissance: The second scholasticism in Spain*. St. Petersburg, St. Petersburg University Press. (In Russian)
- Suarez F. (1960–1966) *Disputaciones metafísicas*. Transl. by S. Romeo, S. Sánchez, A. Zanon. In 7 vols. Madrid, Biblioteca Hispanica de Filosofia.
- Suarez F. (2009) *Disputes métaphysiques, XXVII–XXIX*. Transl. by J.-P. Coujou. Grenoble, Jérôme Millon.
- Suarez F. (2022) “Disputationes Metaphysicae. Disputation XXVIII”, in *Issues of Theology*, vol. 4, no. 1, pp. 10–53. (In Russian)
- Suarez F. (2023) *Disputas Metafísicas XXVIII–XXIX–XXX*. Transl., introd. by Cesar Ribas Cezar. São Paulo, Editora Madamu.
- Suárez F. *Disputaciones Metaphysicae*. Available at: <https://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/> (accessed: 20.02.2024).
- Vdovina G. V. (2017) “Proofs of the existence of God in *Metaphysical Disputations* by Francisco Suarez”, in *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Ser. 1: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie*, vol. 73, pp. 69–82. (In Russian)
- Vdovina G. V. (2022) “On the foundation of the philosophical theology of Francisco Suarez: Disputation XXVIII of *Disputationes Metaphysicae*”, in *Issues of Theology*, vol. 4, no. 1, pp. 6–9. (In Russian)

Received: August 23, 2023

Accepted: November 20, 2023

Author's information:

Galina V. Vdovina — Dr. Sci. in Philosophy; galvd1@yandex.ru