

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ОБЩЕЦЕРКОВНАЯ АСПИРАНТУРА И ДОКТОРАНТУРА  
ИМЕНИ СВЯТЫХ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ А. И. ГЕРЦЕНА

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ АССОЦИАЦИЯ

Книжная серия  
«ТЕОЛОГИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ»

Монография открывает серию изданий научной и учебной литературы, осуществляемых Научно-образовательной теологической ассоциацией в рамках межвузовского взаимодействия, направленного на развитие теологии как отрасли знания, теологического образования и изучения религиозных культур народов России.

Издание осуществлено при поддержке  
храма Сретения Господня на Гражданском проспекте  
(Санкт-Петербург)

*Г. В. Вдовина*

**ХИМЕРЫ В ЛЕСАХ  
СХОЛАСТИКИ**

**ENS RATIONIS  
И ОБЪЕКТИВНОЕ БЫТИЕ**

Издательство СПбПДА  
Издательство РГПУ им. А. И. Герцена  
Санкт-Петербург

УДК 141.31  
ББК 87.3(0)43-342  
В25

Рекомендовано к публикации  
Издательским советом Русской Православной Церкви  
ИС Р20-018-0455

Печатается по решению Научного совета Санкт-Петербургской духовной академии Русской Православной Церкви (протокол № 7 от 01.10.2020 г.) и экспертного совета Научно-образовательной теологической ассоциации (протокол № 2 от 08.10.2020 г.)

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *Р. В. Светлов*  
(Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена);  
доктор философских наук, профессор *Д. В. Шмонин*  
(Общецерковная аспирантура и докторантура);  
кандидат философских наук *К. В. Карпов*  
(Институт философии РАН)

**Вдовина Г. В.**

В25 Химеры в лесах схоластики. *Ens rationis* и объективное бытие : монография / Галина Владимировна Вдовина.

В монографии доктора философских наук, ведущего научного сотрудника Института философии Российской академии наук Галины Владимировны Вдовиной рассматриваются различные аспекты понятия *ens rationis* — «сущего в разуме», или ментального сущего, разработанные в средневековой и постсредневековой схоластике. К этой обширной области, которая нашим современникам известна прежде всего по трудам Алексиса Майнонга и аналитических философов, схоласты относили весь спектр ментальных фикций — вымышленных объектов, а также несуществующие объекты другого рода: логические и математические, универсалии, отрицания и т. д. Монография исследует множественные концепции ментального сущего, способы его образования и бытия, проблемы, связанные с истинностными значениями отрицаний, теологические аспекты учений об *ens rationis*. Материалом исследования послужили тексты схоластических философов XVII в., часть из которых практически неизвестны мировой науке. Книга восполняет один из существенных пробелов в наших знаниях о развитии философии в период раннего модерна и помогает увидеть формальные и содержательные линии преемственности между позднесхоластической мыслью и современной философией.

Монография рекомендуется преподавателям и студентам богословских и светских вузов и всем интересующимся средневековой и постсредневековой схоластикой, а также современной философией.

УДК 141.31  
ББК 87.3(0)43-342

ISBN 978-5-906627-87-2  
ISBN 978-5-8064-2952-1

## ВВЕДЕНИЕ

*Будете маяться, каяться,  
И кусаться, и лаяться,  
Вы, зеленые, крепкие, малые,  
Твари милые, небывалые.*

Александр Блок, «Твари весенние»

В 1986 г. Стен Эббесен, тогда еще относительно молодой датский философ-медиевист, опубликовал статью под названием «Дневник Химеры»<sup>1</sup>. В этом небольшом сочинении, попирающем все нормы академической серьезности, ведется рассказ от первого лица об истории этого мифического зверя и тех экспериментах, которые проводили над ним философы. «Я испытываю двойственные чувства к философам, — начинает свое повествование Химера. — В течение столетий они использовали меня как подопытное животное, поддерживая во мне лишь проблеск бытия. В некотором смысле я, пожалуй, обязана им своей „жизнью“, но их эксперименты до такой степени измучили меня, что конец вот-вот наступит. Если немощь меня доконает, известите, прошу, Кентавра, Козлооленья и Пегаса — моих ближайших родственников. Погубив меня, философы, надеюсь, сохранят жизнь хотя бы моей родне — ради продолжения опытов. Если же нам всем предстоит умереть, мне хотелось бы обеспечить нам место хотя бы в людской памяти. Вот почему я собрала здесь отрывки из моего дневника, вспоминая о страданиях, которым подвергали меня и мое племя»<sup>2</sup>.

У горемычной зверушки есть все основания для жалоб. Что с ней только не проделывали! Склеивали из несоединимых частей и вновь рассекали на части, чтобы понять, как возможно объединить несовместимое. Раскладывали на множество единичных химер и снова собирали в одну, дивясь тому, что химер можно считать по головам. Красили в разные цвета,

---

<sup>1</sup> *Ebbesen S. The Chimera's Diary // The Logic of Being / S. Knuuttila and J. Hintikka (eds.). Dordrecht: Reidel, 1986. P. 115–143.*

<sup>2</sup> *Ibid. P. 15.*

помещали в воображаемое пространство и время и вообще подвергали всему, что только могло прийти в голову философам, исследующим бытие и небытие, сущее и не-сущее, реальность и ментальность. Вот и мы хотим использовать безотказную Химеру в нашем исследовании того, что философы-схоласты называли *ens rationis*, или *ens mentale* (сущим разума, сущим в разуме, рациональным сущим, ментальным сущим). Именно здесь, в чаще строгих понятий, тонких дистинкций, филигранных концепций, во многом остающейся для нас темным лесом, Химера полнее всего явила свою жизнеспособность и несомненную пользу для философии.

*Ens rationis* принадлежит к темам схоластической философии, достигшим полной зрелости лишь в посттридентский период, в конце XVI–XVII вв. В эпоху Средневековья понятие ментального сущего было расплывчатым, а проблематика *ens rationis* находилась в процессе становления. Хотя еще Фома Аквинский (ок. 1225–1274) разделил ментальное сущее на отрицания, лишенности и ментальные отношения — классическое членение, отчасти удержавшееся вплоть до XVIII в., хотя и далеко не безусловное у схоластов этого периода, — попытки определить общую проблематику *ens rationis* оставались фрагментарными и служебными по отношению к разного рода проблемам реального сущего и способам его мышления. В последнее время, когда фокус исследовательского интереса в философской медиевистике сместился от вершинных достижений высокой схоластики XIII в. к послетомистской теологии и философии конца XIII — первой половины XIV вв., схоластическая мысль этого ключевого периода изучается с доселе невиданной интенсивностью. Благодаря этому у нас имеется гораздо более отчетливое, нежели полвека назад, представление о том, как происходил процесс кристаллизации проблематики *ens rationis*.

В «Оксфордском философском словаре» ментальное сущее определяется следующим образом: «*Ens rationis* (лат. сущее разума): в средневековой мысли — другое обозначение интенционального объекта, или объекта мышления,

как противостоящего само-сущим, или независимым, объектам»<sup>3</sup>. Такое определение, абсолютно недостаточное применительно к развитым концепциям ментального сущего, приложимо к ранней фазе истории этого термина и понятия.

Термин *ens rationis* предположительно возник в результате перетолкования тех фрагментов «Метафизики», где Аристотель различает сущее категориальное, акцидентальное и сущее как истинное<sup>4</sup>. «В течение Средних веков, — отмечают современные исследователи, — эти довольно-таки маргинальные заметки послужили основанием для различения между ментальным сущим (*ens rationis*) и реальным сущим (*ens reale*): различения, которое впервые было проведено в арабской философии»<sup>5</sup>. Вся совокупность сущего оказалась здесь разделенной на *сущее в душе* и *сущее вне души*.

Арманд Маурер в статье 1950 г. предположил, что, помимо прочих факторов, в таком распределении сущего на два типа сыграла роль историческая случайность: ошибка в переводе «Метафизики» Аристотеля на арабский язык<sup>6</sup>. В книге VI (E) «Метафизики», обосновав разделение сущего на сущее привходящим образом, сущее в смысле истинного и сущее, членимое на десять категорий, Аристотель приходит к выводу (1027 b 35–1028 a 2), что первые два вида сущего нужно исключить из рассмотрения первой науки: «Сущее в смысле привходящего и в смысле истинного надо теперь оставить, ибо причина первого неопределенна, а причина второго — некоторое состояние мысли, и как то, так и другое касаются остающегося рода сущего

<sup>3</sup> Blackburn S. The Oxford Dictionary of Philosophy. 3<sup>rd</sup> edition. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 155: «*Ens rationis* (Latin, a being of reason) in medieval thought, another term for an intentional object or object of thought, as opposed to self-subsistent or independent objects».

<sup>4</sup> Аристотель. Метафизика. V (Δ), гл. 7, 1017 а 24–30; VI (E), гл. 2, 1026 а 34 — b 5; гл. 4, 1027 b 25–32 и др.

<sup>5</sup> Amerini F., Rode C. Franciscus de Prato's Tractatus de Ente Rationis: A Critical Edition with a Historico-Philosophical Introduction // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. 2009. Vol. 76. № 1. P. 261–312. Приведенная цитата находится на с. 263.

<sup>6</sup> Maurer A. *Ens diminutum*: A Note on Its Origin and Meaning // Mediaeval Studies. 1950. № 12. P. 216–222.

и не выражают ничего такого, чего уже не было бы в природе сущего»<sup>7</sup>. А. Маурер обратил внимание на то, что в словосочетании «остающийся род сущего» (τὸ λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος, а именно «сущее в полном смысле слова») «остающийся» (λοιπόν) было переведено на арабский как *nāquis* — «уменьшенный», что изменило смысл фрагмента. Эту ошибку воспроизвел в своем арабском комментарии к «Метафизике» Аверроэс, а при переводе обоих текстов на латынь в первой половине XIII в. Михаил Скот перенес неверное чтение в латинскую версию (так называемая «*Metaphysica Nova*» и «Большой комментарий» Аверроэса к ней), объединив два вида не-категориального сущего в общий род «уменьшенного», «ослабленного» сущего (*ens diminutum*). Фрагмент из Аристотеля теперь выглядел так:

«Dimittamus ergo ens quod est quasi accidens et quod est quasi verum; causa enim unius eorum non habet definitionem, et causa alterius est cognitio. Et utrumque est in genere diminuto entis, et non sunt ex eis quae significant esse entis»<sup>8</sup>.

(«Итак, оставим теперь сущее как акцидентальное и как истинное, ибо причина одного из них не имеет определения, а причина другого есть познание. И оба принадлежат к уменьшенному роду сущего и не принадлежат к тому, что обозначает бытие сущего»).

Впоследствии ошибка разъяснилась, и в более позднем переводе «Метафизики» Вильгельма из Мёрбеке она исправлена. Но термин *ens diminutum* уже прижился, а с ним и общее разделение сущего на «уменьшенное», или сущее в душе (*ens in anima*), и «полноценное» сущее вне души, или природное, оно же категориальное сущее (*ens extra animam, ens naturae, ens quod per decem genera dividitur*). Со второй половины XIII в. синонимом *ens in anima* служило выражение *ens rationis*. Например,

<sup>7</sup> Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 186.

<sup>8</sup> Aristotelis Metaphysicorum Libri XIII cum Averrois Cordubensis in Eosdem Commentariis. Venetiis, 1574. Fol. 152B. Цит. по: Maurer A. *Ens diminutum*... P. 217.



в Комментарий Фомы Аквинского к «Метафизике» читаем: «Сущее двояко, а именно сущее в разуме (*ens rationis*) и природное сущее»<sup>9</sup>; или, в «Спорных вопросах о потенции»<sup>10</sup>: «Ментальное сущее отделяется от сущего, которое делится на десять категорий». В Комментарий к «Сентенциям» Фома проводит ту же мысль: сущее разделяется на категориальное (*quod per decem genera dividitur*), и такое сущее означает нечто существующее в природе; и на сущее, означающее истину в высказывании (*quod significat veritatem propositionis*)<sup>11</sup>. Генрих Гентский в последней четверти XIII в. членит сущее<sup>12</sup> на то, «которое обладает природным бытием вовне, в вещах», и то, которое «обладает ментальным бытием (*ens rationis*)»<sup>13</sup>. Франциск Майронский пишет в начале XIV в.: Аристотель «первично разделяет сущее на сущее вне души и сущее в душе. Сущим вне души называется... то, которое обладает бытием помимо любой операции интеллекта, и поэтому мы именуем его реальной вещью, или реальным сущим. А сущее в душе, которому свойственно только бытие согласно постижению души, мы называем сущим согласно разуму. Следовательно, сущее вне души и сущее в душе достаточным образом разделяют сущее, сообразно намерению Философа»<sup>14</sup>.

Итак, в середине — третьей четверти XIII в., а порой и позже, термины *ens rationis* / *ens in anima*, взятые в самом широком смысле, неспецифически обозначали все, что мыслится

<sup>9</sup> *Thomas Aquinas*. *Sententia Metaphysicae*. Lib. 4 l. 4 n. 5: «*Ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae*».

<sup>10</sup> *Thomas Aquinas*. *De Potentia*. Q. 7, a. 9: «*Nam ens rationis dividitur contra ens divisum per decem praedicamenta*».

<sup>11</sup> *Thomas Aquinas*. *Sent.* Lib. 2 d. 34 q. 1 a. 1 co.

<sup>12</sup> Помимо специфического для этого автора *ens essentiae*.

<sup>13</sup> *Henricus de Gandavo*. *Quodlibet*. III, 9, 99r: «*...unum (ens) habet esse naturae extra in rebus; alterum vero habet esse rationis...*».

<sup>14</sup> *Barbet J.* (ed.) *François de Meyronnes — Pierre Roger: Disputatio (1320–1321)*. Paris: J. Vrin, 1961. P. 173–174: «*Ens prima sui divisione dividit in ens extra animam et ens in anima. Ens autem extra animam dicitur... quod habet esse praeter omnem operationem intellectus, et ideo ipsum dicimus rem vel ens reale; ens autem in anima, cui convenit solum esse secundum conceptionem animae, quod dicimus ens secundum rationem; ergo ens extra animam et ens in anima sufficienter dividunt ens secundum intentionem Philosophi*».

и потому существует внутри, а не вне души, не как физическая вещь, независимая от мышления. Однако параллельно с таким широким употреблением термин *ens rationis* конкретизировался в своих значениях в зависимости от контекстов употребления. Назовем важнейшие из них<sup>15</sup>.

По убеждению современных исследователей, основным средневековым контекстом, в котором шлифовалось понятие *ens rationis*, служили дискуссии о предмете логики. Отправной точкой можно считать тексты Фомы Аквинского, который, в свою очередь, опирался на логическое учение Авиценны и применял его терминологию. Согласно Фоме, логика имеет дело с *ens rationis*, отождествляемым с так называемыми вторыми интенциями — «теми понятиями высшего порядка, которые мы обычно используем для классификации наших понятий вещей в мире; они включают в себя такие понятия, как род, вид, субъект, предикат и силлогизм»<sup>16</sup>. В комментарии к «Метафизике» Фома так формулирует свою позицию: «Сущее двояко, а именно сущее ментальное и сущее природное. Ментальным сущим в собственном смысле называются те интенции, формальное основание которых находится в рассматриваемых вещах. Таковы интенции рода, вида и тому подобные: они хотя и не обнаруживаются в природе вещей, однако следуют за рассмотрением со стороны разума. Именно они, то есть ментальное сущее, составляют собственный предмет логики»<sup>17</sup>. В непосредственном сущностном схватывании внемысленных вещей образуются, согласно Фоме, понятия первого уровня, именуемые первыми интенциями; вторые интенции, в отличие

<sup>15</sup> Краткое, но вполне качественное изложение средневековой истории *ens rationis* см. в статье Джино Ронкалья: *Roncaglia G. Smiglecius on entia rationis // Vivarium*. 1995. No. 33(1). P. 27–49, особенно с. 33–39.

<sup>16</sup> *Ashworth E.J. Language and Logic // The Cambridge Companion to Medieval Philosophy / Ed. by Arthur Stephen McGrade. Cambridge University Press, 2003. P. 73–96. Здесь: с. 80.*

<sup>17</sup> *Thomas Aquinas. Sententia Metaphysicae. Lib. 4 l. 4 n. 5: «Ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio advenit in rebus consideratis; sicut intentio generis, speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et huiusmodi, scilicet ens rationis, est proprie subiectum logicae».*

от первых, образуются лишь в рефлексивных актах — понятиях о понятиях, в которых интеллект устанавливает отношение между собой и первыми интенциями<sup>18</sup>. Таким образом, вторые интенции у Фомы имеют чисто реляционную природу и представляют собой *relationes rationis*, первую и главную разновидность ментального сущего, а именно ментальное отношение, которое имеет опору и основание в самих вещах, но, как таковое, производится только интеллектом и заключено только в нем. Две другие разновидности *ens rationis* — отрицания (*negationes*) и лишения (*privationes*). В сумме классификация ментального сущего у Фомы выглядит как трехчленная схема (отрицания — лишения — ментальные отношения), воспроизводившаяся в схоластике вплоть до Суареса, а отчасти и позже.

Трактовка вторых интенций и объекта логики у Дунса Скота близка к концепции Фомы<sup>19</sup>. Дунс (1265/66–1308) полагает, что дело метафизика — исследовать реальное сущее, а не вторые интенции, которые суть *ens rationis*<sup>20</sup>. Например, анализируя разные смыслы, в каких истина может атрибуироваться вещам, Дунс отмечает, что в одном из них, а именно в качестве содержания вторых интенций, вещи истинствуют как сущие в душе, или как *ens diminutum* и, стало быть, как предмет логики: «Уменьшенное сущее... есть логическое сущее в собственном смысле, поэтому все вторые интенции предцируются

<sup>18</sup> Эта концепция Фомы уже традиционно противопоставляется учениям Симона из Фавершема и Радольфа Бретонца, согласно которым вторые интенции образуются не в рефлексивном акте, обращенном на первую интенцию реальной вещи, а в акте сравнения между внемысленными вещами. См., напр.: Pini G. *Categories and Logic in Johannes Duns Scotus: An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century*. Brill: Leiden; Boston; Köln, 2002. P. 68–98. Подробный анализ учения св. Фомы о вторых интенциях см.: Ibid., гл. 2, особенно с. 49–61.

<sup>19</sup> «Scotus's approach to intentions is quite close to that of Aquinas», — подчеркивает Джордж Пини (Pini G. *Categories and Logic in Johannes Duns Scotus...* P. 99).

<sup>20</sup> *Johannes Duns Scotus*. Super Porph. Q. 7–8, n. 28 (OPh, I, 42): «...dici potest quod metaphysicus omne ens reale considerat, non ens rationis cuiusmodi est universale ut hic loquimur».

такому существу и потому строго исключаются метафизиком»<sup>21</sup>. Отнесение вторых интенций к собственному предмету логики само по себе почти не вызывало сомнений; расхождения имели частный характер: «Некоторые утверждали, что логика имеет дело с вещами в мире, поскольку они подпадают под вторые интенции. Другие предпочитали называть предметом логики особую вторую интенцию, такую как аргумент или силлогизм. Но при всем том существовал строгий консенсус относительно того, что объектами логики служат ментальные объекты»<sup>22</sup>. В этом сугубо логическом смысле *ens rationis* представляет собой не игру ума, а строго и абсолютно необходимый инструмент мышления и познания.

Логический контекст рассмотрения ментальных сущих тесно связан, но не совпадает с метафизическим контекстом. В метафизических дискуссиях ментальное сущее выступало в роли оппонента реальному существу, благодаря чему собственные характеристики реального, его конституция и деятельные потенции обретали ясность и определенность. Например, такое противопоставление высвечивало доктринальную принадлежность понятия тождества («если бы тождество было ментальным сущим, то относилось бы к рассмотрению не метафизики, а логики»), подчеркивало отсутствие унивокальности между реальным и ментальным сущим («но ментальное сущее отлично от реального и не является трансценденталией, взаимобратимой с сущим вне души, так как реальное сущее может существовать помимо ментального сущего»), эксплицировало структуру чисто ментального отношения («некоторое отношение есть ментальное сущее, потому что опирается на ментальное сущее и потому что внутренне заключается в вещи не поскольку она существует, а поскольку мыслится, через ее соотнесение с чем-то иным, производимое интеллектом»), демонстрировало

<sup>21</sup> Metaph. 7, q. 3, n. 15; VII, 346a: «Tertium est ens diminutum, et est ens Logicum proprie, unde omnes intentiones secundae de tali ente praedicantur, et ideo proprie excluditur a Metaphysico». Цит. по: The transcendentals and their function in the metaphysics of Johannes Duns Scotus / Ed. by Allan B. Wolter // St. Bonaventure. N. Y.: The Franciscan Institute, 1946. P. 115.

<sup>22</sup> Ashworth E. J. Language and Logic... P. 80.

невозможность бытийной разнородности членов одного отношения («никогда не бывает так, что в одном члене отношения оно реально, а в другом — ментально, ибо невозможно, чтобы вещь и ментальное сущее одновременно имелись по природе: ведь тогда вещь зависела бы от интеллекта как от коррелята»)<sup>23</sup> и т. д.

Главный спорный вопрос в метафизическом рассмотрении *ens rationis* касался онтологического статуса вторых интенций, а ответ на него требовал более пристального внимания к тому, каким образом они пребывают в душе. Анализ способов бытия *ens rationis* заставил различить в монолитном *esse in anima* совершенно разные способы быть в душе и привел, в числе прочих факторов, к тому, что современные исследователи называют эпистемологическим поворотом конца XIII — начала XIV вв.<sup>24</sup> Именно на рубеже столетий центральное место в схоластических диспутах и обсуждениях заняли проблемы когнитивной и волевой интенциональности в ее психологических, метафизических и теологических аспектах. Все они «сфокусировались вокруг базовых понятий репрезентативности и надежности нашего мышления и говорения о внемысленной реальности, включая надежность / репрезентативность инструментов и механизмов, которые мы используем, открывая истины о мире»<sup>25</sup>. Такое выраженное смещение фокуса

<sup>23</sup> См.: *Johannes Duns Scotus*. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Lib. V, q. 12–14, n. 45–46: «si identitas esset ens rationis, non esset de consideratione metaphysici sed logici»; «Sed ens rationis distinctum contra reale, et non est passio convertibilis cum ente extra animam, quia ens reale potest esse sine ente rationis»; Ibid. Lib. IV, q. 11, conclusio 2: «Relatio autem aliqua est res rationis, quia aliqua fundatur super ens rationis, et quia aliqua non inest rei ut existit, sed ut intelligitur ex collatione eius ad aliud, facta per intellectum»; Ibid. Conclusio 16: «Numquam in uno extremo est relatio realis et in alio rationis, quia impossibile est rem et ens rationis simul esse natura; tunc enim res dependeret ab intellectu, quia a correlatiuo».

<sup>24</sup> *Giraldus Odonis O. F. M. Opera Philosophica*. Vol. II: *De Intentionibus* / Ed. L. M. De Rijk. Brill: Leiden, 2005. Chap. III. P. 79–95. Вся третья глава книги посвящена эпистемологическому повороту, инициированному, по убеждению автора, Генрихом Гентским. «Начиная с Генриха Гентского, — пишет Л. М. Де Рейк, — совершался эпистемологический поворот, который был начат критическим рассмотрением (предположительной) необходимости механизмов-посредников, участвующих в познавательном процессе».

<sup>25</sup> *Giraldus Odonis O. F. M. Opera Philosophica*. Vol. II: *De Intentionibus*... P. 77.

метафизического интереса в сторону когнитивности было бы невозможным без анализа и осмысления специфического способа бытия (*esse in anima*), свойственного абстрактным объектам мышления.

Истоки проблемы, как это типично для Средневековья, нужно искать в теологии, а именно в интерпретации бытия идей в Божественном интеллекте до акта творения. Генрих Гентский (ок. 1217–1293) взялся за решение нелегкой задачи: с одной стороны, не позволить множественности идей нарушить единство Божественной сущности; с другой стороны, объяснить их необходимую множественность как сущностей-образцов для сотворения материальных вещей. Генрих решил эту задачу при помощи широко известного учения Авиценны о трех модусах бытия сущностей: «Чтойность и природа всякой вещи... имеет три истинных значения, как и три способа бытия. В одном она обладает бытием вовне, в вещах; в другом обладает ментальным бытием; в третьем обладает сущностным бытием. Так, животное, взятое вкуче со своими акциденциями в единичных вещах, есть природная вещь; взятое вместе со своими акциденциями в душе, оно есть ментальная вещь; взятое же само по себе, оно есть сущностная вещь, о которой говорится, что ее бытие предшествует ее природному и ментальному бытию, как простое предшествует сложному»<sup>26</sup>. Соответственно, идеи творений, будучи взятыми в статусе вещей, обладающих сущностным бытием (*esse essentiae*), не вносят никакой множественности в Божественную сущность, потому что реально (*perfectionaliter*) ей тождественны. Если же взять их в аспекте сущностных образцов творений — образцов множественных и предшествовавших реальному творению (*exemplariter*), — они обладают *другим*, «уменьшенным» бытием в сравнении с бытием Божественной сущности:

---

<sup>26</sup> *Henricus de Gandavo*. Quodlibet III, q. 9, fol. 99r: «Quidditas et natura rei cuiuscumque (...) triplicem habet intellectum verum, sicut et tres modos habet in esse. Unum enim habet esse naturae extra in rebus, alterum vero habet esse rationis, tertium vero habet esse essentiae. Animal enim acceptum cum accidentibus suis in singularibus est res naturalis; acceptum vero cum accidentibus suis in anima est res rationis; acceptum vero secundum se est res essentiae, de qua dicitur quod esse eius est prius quam esse eius naturae vel rationis, sicut simplex prius est composito».

таким бытием, которое не конкурирует с *esse reale* и не вносит никаких изменений в реальное сущее. И здесь Генрих усматривает прямую параллель с тем, как тварный интеллект производит *in esse diminutum* продукты своей абстрагирующей деятельности, прежде всего универсалии: «Именно так наш интеллект конституирует в познанном бытии произведенные им сущие, которые, как таковые, суть уменьшенные сущности по отношению к другим, существующим»<sup>27</sup>.

Аналогично рассуждает Гервей Наталис, он же Гервей из Недделека (ок. 1260–1323) — доминиканский философ и теолог, один из наиболее активно изучаемых в настоящее время авторов первой четверти XIV в. «Нечто пребывает в Боге двояко, — пишет Гервей, — а именно формально и объективно. Формально — так, как [пребывают в Нем] Его познание и справедливость, и так же в отношении всего, что в Нем есть... Все, что познается Богом, познается лишь сообразно тому, что пребывает в Нем, то есть лишь согласно тому познанному, которое заключено в Нем объективно... Ибо что бы ни мыслил Бог, это находится в Его интеллекте объективно. А объективно сущим в интеллекте называется все, что находится в его поле зрения, подобно тому как в видящем находится объективно все то, что пребывает в его поле зрения... То, что пребывает в Боге таким способом, вполне может быть иным и отличным от Бога»<sup>28</sup>. Под формальным способом бытия Гервей подразумевает, следуя схоластической традиции, нахождение в интеллекте реальной формы постигаемой вещи без материи, под объективным способом бытия — бытие

<sup>27</sup> *Henricus de Gandavo. Quodlibet IX, q. 2, fol. 65r: «Et hoc quemadmodum intellectus noster entia facta ab ipso constituit in esse cognito, quae ut sic sunt diminuta entia respectu aliorum existentium»* (цит. по: *Giraldus Odonis. Opera Philosophica. Vol. II: De Intentionibus... P. 84*).

<sup>28</sup> *Herveus Natalis. In quatuor libris Sententiarum Commentaria. Parisiis, 1647. Lib. I, d. 33, d. 4: «Aliquid est in Deo dupliciter, scilicet formaliter et obiective. Formaliter, sicut cognitio sua et iustitia, et sic de aliis quae sunt in eo... Nihil cognoscitur a Deo nisi secundum quod est in eo: id est, nisi quantum ad illud cognitum quod est in eo obiective... Quia quicquid Deus intelligit, est in eius intellectu obiective. Quia obiective dicitur esse in intellectu, quicquid est in aspectu eius, sicut obiective in aliquo vidente est, quicquid est in prospectu eius... Illud quod est in Deo isto modo, bene potest esse diversum et distinctum a Deo».*

в качестве объекта, чистый смысл, взятый в отдельности от реальных носителей. Коль скоро идеи в Боге множественны только как объекты Божественного знания и отличаются друг от друга и от Божественной сущности лишь чисто смысловым отличием, они не нарушают ее *реального* единства и простоты.

Отсюда, из этой теологической области, различение видов бытия в интеллекте спускается на метафизический уровень и формулируется тем же Гервеем в общем виде:

«Надлежит утверждать, что нечто может пребывать в интеллекте двояко. Одним способом — субъективно, и так форма называется пребывающей в интеллекте. И то, что так находится в интеллекте, будучи единичным, должно умножаться при умножении интеллектов и тоже быть [в них] единичным, будет ли интеллектов много, или только один. В самом деле, такой интеллект в реальном бытии должен быть некоторой единичной вещью и одной по числу; и, стало быть, то, что находится в таком интеллекте как в субъекте, является единичным. Другим способом нечто пребывает в интеллекте объективно, то есть когда оно есть нечто мыслимое, существующее в поле зрения интеллекта. И то, что таким образом находится в интеллекте, не должно умножаться сообразно множеству интеллектов; именно так вещь, которая мыслится, пребывает в интеллекте как мыслимое. И поэтому в интеллекте многих мыслящих некоторую природу пребывает одна мыслимая природа, мыслят ли они [например, природу] человека вообще или в частности, то есть так, как если бы многие мыслили Сократа способом, каким можно мыслить индивида. Отсюда следует, что объект, мыслимый многими, не должен умножаться по числу; или: объект многих интеллектов единичен»<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Ibid. Lib. II, d. 17, a. 2: «Dicendum, quod aliquid potest esse in intellectu dupliciter. Uno modo subjective. Et sic species dicitur esse in intellectu. Et illud quod est singulare sic in intellectu, oportet plurifirari plurificato intellectu, et esse etiam singulare: sive sint plures intellectus, sive unus tantum. Quia illum intellectum in esse reali oportet esse rem quandam singularem et unam numero: et per consequens illa quae sunt in tali intellectu sicut in subiecto sunt singularia. Alio modo est aliquid in intellectu objective; quia scilicet est quoddam intellectum existens in prospectu intellectus: et illud quod sic est in intellectu, non oportet plurificari secundum pluralitatem intellectuum: et



Отсюда ясно, что *ens in anima* есть составное понятие, объединяющее в себе два совершенно разных модуса бытия, причем их названия (субъективный /объективный) по своим значениям прямо противоположны тем, которые привычны для современного человека. С одной стороны, к сущему в душе принадлежит все то, что существует в ней реально и субъективно (*subiective*), то есть как в субъекте: когнитивные и волевые акты, интенциональные формы (*species*), хабитусы и т. д. Это вполне реальные *entitates* — сущности, или единицы сущего, и реальность их нисколько не умаляется тем, что они существуют и работают во внутреннем пространстве души: они укоренены в ней точно так же, как любые акциденции качества укоренены в субстрате. С другой стороны, сущим в душе по праву называется то, что находится в душе объективно (*obiective*), как объект когнитивной и волевой способностей и термин разнообразных когнитивных актов, *взятый отдельно от самих актов*. Только это ирреальное, чисто интенциональное значение *ens rationis* (именуемое также *esse diminutum, esse intelligibile, esse cognitum, esse intentionale*<sup>30</sup>) постепенно стало центральным, или *ens rationis* в собственном смысле; и только оно важно для нас в контексте нашего исследования<sup>31</sup>.

---

sic est intellectum in intellectu res quae intelligitur. Et ideo, una natura intellecta est obiective in intellectu multorum illam naturam intelligentium, sive intelligunt hominem in eo quod homo, sive particulariter, sicut si plures intelligerent Socratem modo quo individuum potest intelligi. Unde non oportet quod obiectum intellectum a pluribus, plurificetur numero. Vel obiectum plurium intellectuum sit singulare».

<sup>30</sup> То, что мы говорим об этих терминах как о синонимах, не мешает некоторым схоластическим философам трактовать их по-своему, отступая от стандартного словоупотребления; в частности, проводить различие между интенциональным и объективным бытием. С примером такого употребления терминов мы встретимся немного ниже.

<sup>31</sup> Позже различие субъективного и объективного *ens rationis* было дополнено его *продуктивным* модусом: это все то, что существует в душе продуктивно (*productive, effective*) или директивно (*directive*). К этому роду ментального сущего относится все восходящее к душе как руководящему началу: от задумок вещей, которые предстоит изготовить, и планов будущей деятельности до конкретных телесных движений, диктуемых интеллектом. Любое осмысленное движение руки и вообще любое действие, целенаправленно выполняемое под руководством ума для достижения осознанного результата, пребывает в душе продуктивно и директивно.

Но это еще не конец истории. Быть в душе объективно тоже можно по-разному. В самом деле, объективно пребывает в душе вообще все, что присутствует в когнитивной способности в качестве познанного, независимо от того, обладает ли оно к тому же (и даже в первую очередь) реальным бытием вне души или нет. В этом смысле вторые интенции были, безусловно, основным типом ментального сущего, важным для средневековых логиков и метафизиков. Но объективно пребывает в уме и то, что не имеет и не может иметь никакого реального бытия вне души, для чего быть объективно в интеллекте — единственный способ бытия. К такому ментальному сущему относились, во-первых, заимствованные из античной литературы кентавры, козлоолени, химеры и прочие «твари небывалые», — короче говоря, все те фантазийные миры и обитатели оных, которые «грезились поэтам на двуглавом Парнасе» и даны только благодаря продуктивной силе воображения и мышления. Мысленное экспериментирование с такими существами началось еще в античные времена и продолжилось в эпоху Средневековья, как нам о том поведала Химера собственными устами. Во-вторых, под понятие сущего в разуме подводились ментальные продукты иного рода: внешние именованья от разумных актов, отрицания, лишения. Все эти *entia rationis tantum* оказывались не более чем маргинальными объектами схоластической мысли, в отличие от сегодняшних исследований несуществующих объектов, где превалирует интерес к литературным и прочим фикциям.

Неустойчивость значения *ens rationis*, осцилляция термина «ментальное сущее» между двумя совершенно разными понятиями объектов мышления характерна для всего средневекового периода схоластики. Как справедливо пишет бразильский историк философии Альфредо Сторк<sup>32</sup>, «не только для Фома Аквинского, но и равным образом для бесчисленных других мыслителей-латинян в течение XIII–XIV вв. ментальными сущими были те, способ бытия которых — существовать в уме.

<sup>32</sup> Storck A. *Ens rationis e a natureza da lógica segundo Avicena* // *Discurso*. 2008. No. 38:7–30. P. 11–12.

Фактически выражение *ens rationis* прилагалось также к фикциям и невозможным объектам вроде химеры, но в интересующем нас контексте оно соотносится прежде всего со вторыми интенциями, то есть с понятиями, полученными исходя из первых интенций, абстрагированных от физических объектов. Номиналисты и реалисты дискутировали о том, включают ли в себя вторые интенции общие объекты — например, универсалии и логические структуры, или же применяются только к ментальным конструкциям, то есть к результату операций разума. Среди сторонников этой второй позиции мы встретим тех, кто апеллировал к *ens rationis*, характеризуя особый тип объекта: речь идет о сущих, которые не обладают существованием независимо от интеллекта». Лишь к тому времени, когда Франсиско Суарес подведет итог средневековым размышлениям на данную тему, доминирующим станет разделение *ens rationis* на два равноправных вида: логическое ментальное сущее и метафизическое, или химерическое, ментальное сущее.

Теперь вернемся к дискуссиям об онтологическом статусе ментального сущего и приведем несколько примеров. Разделение *ens in anima* на сущее в душе субъективно и сущее в душе объективно допускает разные комбинации этих двух видов внутриментального бытия; более того, при дальнейшем анализе оно допускает расщепление объективного бытия на два подвида — *esse intentionale* и *esse rationis*. Так, известным историко-философским фактом, связанным с таким расщеплением, является спор между двумя францисканцами первой четверти XIV в. Якобом де Эскуло (или де Асколи, fl. 1309–1311) и Уильямом Алнвиком (ок. 1275–1333)<sup>33</sup>. В «Спорном вопросе об умопостигаемом бытии» Алнвик так представляет позицию Якоба и его единомышленников: «Разделяющие это мнение говорят, что в мире есть три вида бытия, а именно реальное бытие, интенциональное бытие и ментальное бытие. Реальное бытие — то, которое свойственно

<sup>33</sup> Об этом споре см.: Перлер Д. Теория интенциональностей в Средние века. М.: Издательский дом «Дело», 2016. С. 273–290; Giralduſ Odonis O. F. M.: Opera Philosophica. Vol. II: De Intentionibus... P. 85–95.

вещи как существующей формально и в собственной природе. И такое бытие присуще только единичному или тому, что обладает бытием в единичном [то есть физической вещи и ее акциденциям], ибо только единичное существует само по себе и первично в собственной природе; универсалии же существуют лишь постольку, поскольку обладают бытием в единичных [вещах]<sup>34</sup>. Далее, «интенциональное бытие — то, которое свойственно вещи, поскольку она обладает репрезентативным бытием, или бытием, репрезентированным в некотором другом реальном сущем. А так как быть объективно репрезентированным в чем-то другом свойственно как общему, так и единичному без различия, интенциональное бытие присуще как общему, так и единичному. Поэтому умопостигаемое бытие усваивает себе общее бытие не больше, чем единичное, и наоборот. И такое интенциональное бытие слабее реального бытия, а потому всегда опирается на него, пусть даже объективно»<sup>35</sup>. Когда, например, общая природа репрезентирована в понятии, в нем репрезентирована не химера, не чистая фикция, а то, что реально экзemplифицировано в физических вещах — с той разницей, что в понятии это реальное принимает иной модус бытия как нечто *objective* единое. Репрезентированное бытие даже не обязательно должно быть строго внутриментальным. Например, в статуе или картине, представляющих некоторого реального (или бывшего реальным) человека, этот человек присутствует в интенциональном бытии. «Наконец, ментальное бытие свойственно вещи,

---

<sup>34</sup> *William Alnwick*. *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*. Florentiae: ex typ. Colleg. S. Bonaventurae, 1937. P. 6: «Dicunt sic opinantes quod triplex est esse in universo, scilicet esse reale, esse intentionale, et esse rationis. Esse reale est illud quod convenit rei ut existit formaliter et in natura propria. Et tale esse non convenit nisi singulari vel ei quod habet esse in singulari, quia solum singulare existit in natura propria per se et primo; universalialia autem non existunt nisi ut habent esse in singularibus».

<sup>35</sup> *Ibid.* P. 6: «Esse vero intentionale est illud quod convenit rei ut habet esse representativo sive esse representatum in aliquo alio ente reali. Et quia repraesentari in aliquo alio objective indifferenter convenit tam universali quam singulari, ideo esse intentionale convenit tam universali quam singulari. Ideo esse intelligibile non magis appropriat sibi esse universale quam singulare, nec e converso. Et tale esse intentionale est debilius esse reali, et ideo semper fundatur in ipso, licet objective».

поскольку она обладает мысленным бытием только в усмотрении интеллекта, выполняющего [когнитивную] операцию. И такое бытие, будучи уменьшенным, всегда предполагает одно из двух предыдущих»<sup>36</sup>. Такое троичное членение бытия отнюдь не совпадает с теорией Авиценны. В самом деле, интенциональное бытие у Якоба из Асколи не является разновидностью реального: «Говорят, что интенциональное бытие не есть реальное бытие, потому что оно может быть свойственно вещи, не существующей в собственной природе. Но это и не ментальное бытие, потому что ментальному бытию противоречит существовать в реальности, тогда как тому, что обладает репрезентированным бытием в чем-либо и объективным бытием в душе, не противоречит существовать в реальности. Поэтому такое интенциональное бытие — среднее (как они говорят) между реальным бытием и бытием ментальным»<sup>37</sup>. Разделив объективное бытие на интенциональное и ментальное, Якоб разделил тем самым и понятие *ens rationis* на два вида: на то, что способно существовать в реальности, даже если не существует в момент мышления, и то, чему в принципе противоречит существование в реальности.

Сам Алнвик, напротив, отстаивал подчеркнуто реалистскую позицию. С его точки зрения, объект в репрезентированном бытии есть не что иное, как форма, находящаяся в душе без материи и представляющая объект; а *cognitum*, объект познания, реально тождествен когнитивному акту. Не существует такого объекта в интеллекте, который был бы реально отличным от акта его мышления.

Со своей стороны, Гервей Наталис, в своем чрезвычайно популярном у сегодняшних исследователей трактате *De*

<sup>36</sup> Ibid. P. 6: «Esse vero rationis convenit rei ut habet esse conceptus in sola consideratione intellectus operantis. Et tale cum sit esse diminutum, semper praesupponit alterum duorum praecedentium».

<sup>37</sup> Ibid. P. 6–7: «Dicunt igitur quod esse intentionale non est esse reale, quia potest convenire rei non existenti in natura propria. Nec etiam est esse rationis, quia enti rationis repugnat existere in re, ei autem quod habet esse repraesentatum in aliquo et esse obiectivum in anima, non repugnat existere in re. Ideo istud esse intentionale est medium, ut dicunt, inter esse reale et esse rationis».

*secundis intentionibus*, утверждал, что понятие любого *ens rationis* обладает только объективным бытием в интеллекте, а значит, не может отождествляться с самим когнитивным актом, потому что акт, напротив, существует в уме субъективно, будучи реальной операцией и акциденцией интеллекта в категории качества<sup>38</sup>. У Гервея акт и объект не только оказались разделенными, но к тому же объект, бытийствующий *obiective tantum*, не является какой-то отдельной единицей сущего, отдельной *entitas*: он «висит» в объективном бытии, не опираясь на реальное, реально же он — не более чем *nihil*, ничто. Нечто подобное утверждал несколькими годами позже Уильям Оккам в ранней *fictum*-теории<sup>39</sup>, до того, как сделал выбор в пользу тождества понятия и акта (*intellectio*-теория) и окончательно устранил интенциональные объекты из своей когнитивной философии.

Ограничимся этими примерами онтологических интерпретаций ментального сущего и обратимся к его третьему важнейшему контексту. Если логический контекст рассмотрения ментального сущего был тесно связан с метафизическим, то метафизический, в свою очередь, был тем более сопряжен с теологическим. Фундаментальную роль в становлении понятийности *ens rationis* сыграли дискуссии вокруг теологической доктрины творения и логического условия его первичной возможности. Чтобы вещь могла быть сотворена, она должна прежде того быть мыслимой Божественным интеллектом: ведь воля производит во внемысленное бытие лишь то, что уже мыслится. А полноценно мыслится лишь то, что не заключает

<sup>38</sup> Amerini F., Rode C. Franciscus de Prato's Tractatus de Ente Rationis: A Critical Edition with a Historico-Philosophical Introduction // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 2009. Vol. 76. No. 1. P. 261–312 (здесь: с. 269).

<sup>39</sup> Read S. The objective being of Ockham's *ficta* // Philosophical Quarterly. 27. 1977. (106). P. 14–31. Считается общепринятым, что теории интенциональных объектов (*ficta*) Оккам придерживался примерно до 1320 г., а затем, под влиянием критики со стороны Уолтера Чаттона, постепенно, к 1324–1325 гг., занял другую позицию, в которой понятие отождествлялось с самим когнитивным актом (*intellectio*-теория). Первая представлена в Комментариях Оккама к Сентенциям, вторая — в *Summa totius logicae* и *Quodlibeta*.

в своей сущности несовместимых предикатов, то есть является внутренне непротиворечивым. Именно поэтому Дунс Скот, исходя из логической перспективы, утверждает, что логика имеет дело не с вещами и не со словами, а с понятиями: «Среднее между вещью и речью, или словом, есть понятие; следовательно, как имеется некая сама по себе наука о вещах и другая сама по себе наука о значащих словах, так может иметься сама по себе наука о понятии, и это логика»<sup>40</sup>. Но понятийность, или мыслимость, или постижимость конечного сущего как таковая имеет единственным условием непротиворечивость. Стало быть, первичная возможность тварных сущих до акта творения — их возможность в идее — обладает логической природой. «То, что конституируется под видом постижимости в понятии, — замечает исследователь логической теологии Дунса Ханс-Иоахим Вернер, — есть „сущее в разуме“». То, что справедливо для логического бытия в более узком смысле, для *intentiones secundae*, обладает конститутивной функцией также в отношении обсуждаемого здесь изначального бытия конечного сущего, которое в качестве изначального уже не может быть, по правде говоря, какой-либо *intentio secunda*: оно изначально обладает бытием „только“ в разуме»<sup>41</sup>. И только на основании логической непротиворечивости Скот выстраивает концепцию метафизической возможности творений, где задействуются уже собственно теологические аспекты: Божественное всемогущество, воля и производящая потенция Бога, Божественный интеллект, отношение между идеями творений и способом их познания Богом и т. д.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> *Johannes Duns Scotus*. In librum Praedicamentorum quaestiones. Q. I, vol. I, n. 4: «Medium inter rem et sermonem vel vocem est conceptus; ergo sicut est aliqua scientia per se de rebus, aliqua per se de vocibus significativis, ita potest aliqua scientia esse per se de conceptu, et haec est Logica» (*Super universalialia Porphyrii quaestiones* // *Johannes Duns Scoti Opera omnia* / Éd. L. Wadding, rééd. L. Vives. Paris, 1891. Vol. I. P. 438).

<sup>41</sup> *Werner H.-J.* Die Ermöglichung des endlichen Seins nach Johannes Duns Scotus. Frankfurt a. M.: Herbert Lang, 1974. S. 169.

<sup>42</sup> О скотистской концепции метафизической возможности творений см. обстоятельную статью: *Иванов В. Л.* «То, чему не противоборствует бытие»: Учение Дунса Скота о возможном сущем и о противоречивом «ничто»

Значение логического, метафизического и теологического контекстов для проблематики *ens rationis* не было поделено и закреплено раз и навсегда. В зависимости от того, куда смещался доминирующий интерес схоластических мыслителей, на передний план выходил также соответствующий контекст анализа ментального сущего, где акцентировались разные аспекты. Возьмем трактовку этой темы у позднесредневековых парижских логиков (конец XV в.), которую рассматривает Элизабет Эшворт в статье «Химеры и воображаемые объекты: исследование постсредневековой теории значения»<sup>43</sup>. Автор подчеркивает, что ментальные сущие интересовали парижан той эпохи в рамках совершенно определенной семантической задачи: разработки единой теории референции общих терминов. Многие пытались доказать, что их референтами всегда выступают пространственно-временные индивиды, внемысленные и независимые от говорящего. Отсюда — толкование ментальных сущих как явно или скрыто противоречивых объектов, которые интерпретировались трояко: (1) их могли считать разложимыми на реальные части и ошибочно приписываемую им невозможную связь (позиция, ассоциировавшаяся в XV в. прежде всего с Жаном Буриданом (ок. 1300 — ок. 1361), но фактически восходящая к Дунсу); (2) их могли мыслить как единое целое, но только если их значение расширяется (амплифицируется) на пятый класс объектов (на объекты воображения; первые четыре класса — существующее, прошлое, будущее и возможное) и сопровождается интенциональными терминами

---

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 // Ред. П. В. Соколов. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2015. С. 17–26. В том же издании опубликован перевод соответствующего фрагмента из «Оксфордского сочинения» Дунса Скота: Иоанн Дунс Скот, ОМБ. *Ординация I, дистинкция 43, единств. вопрос*; фрагменты из: *Ординация I, дистинкция 36, единств. вопрос*; *Ординация II, дистинкция 1, вопрос 2*; *Репортация I-A, дистинкция 43, вопрос 1*. Перевод с латыни с научными комментариями В. Л. Иванова, цитир. изд., с. 26–57.

<sup>43</sup> Ashworth E. J. Chimeras and Imaginary Objects: A Study in the Post-Medieval Theory of Signification // Vivarium. 1977. Vol. XV. No. 1. P. 57–77.



вроде «воображать», «считать» и т. д. (Эшворт называет автором этой концепции Марсилия Ингенского, ок. 1340–1396); (3) противоречивые объекты можно было считать контрфактически истинными при правильном разложении. Так, высказывание *я воображаю химеру* означает: *я воображаю объект, который, если бы существовал, был бы химерой*. Тем самым «химеричность» химеры нейтрализуется, и проблема референции к невозможным объектам по видимости устраняется (позиция, восходящая к Роберту Холкоту, ок. 1290–1349). Другие исследователи, которым доводилось писать о ментальных сущих в позднесредневековой схоластике, тоже склонны акцентировать этот логико-семантический аспект *ens rationis*.

К концу XVI – началу XVII в. основной интерес, побуждавший схоластических философов обращаться к теме *ens rationis*, явно сместился от чистой логической семантики в сторону онтологии, причем онтологии все более выраженного интенционально-конститутивного толка, определяющего поздне- и постсредневековую мысль о сущем. Франсиско Суарес (1548–1617) в «Метафизических рассуждениях», в диспутации LIV, подводит итог предыдущим дискуссиям вокруг *ens rationis* и фиксирует три базовые разновидности ментального сущего, намеченные еще св. Фомой, — отрицания, лишенности и ментальные отношения, — к коим могут быть сведены все промежуточные варианты. Пятьдесят четвертая диспутация Суареса, опубликованная в переводе на английский язык Дж. Дойлом в 1995 г. и сопровождаемая его же обстоятельным предисловием<sup>44</sup>, пробудила интерес к изучению постсредневековых концепций ментального сущего и привлекла внимание к ним новых исследователей. В 2013 г. вышла в свет первая монография, целиком посвященная проблеме ментального продуцирования у нескольких схоластических авторов первой половины XVII в.; речь идет о книге чешского историка философии Даниэла Новотного «*Ens Rationis* от Суареса до Карамуэля: исследование

<sup>44</sup> *Suárez Fr. On Beings of Reason (De Entibus Rationis). Metaphysical Disputation LIV / Transl. from the Latin with an introd. and notes by John P. Doyle. Milwaukee: Marquette University Press, 1995.*

схоластики эры барокко»<sup>45</sup>. Это, безусловно, новый шаг в изучении темы ментального сущего в наименее известный период истории схоластики<sup>46</sup>. Отдавая должное Суаресу, признавая его концепцию *ens rationis* великим свершением, дающим синоптический взгляд на целостную картину всей досуаресовской аргументации по вопросу ментальных сущих, Новотный убедительно показал, что для XVII в. заключительная диспутация «Метафизических рассуждений» Суареса стала не завершением, а началом дискуссии по теме ментальных сущих, и предложил свою классификацию рассмотренных в монографии теорий *ens rationis*, где концепция Суареса занимает лишь одну из возможных ячеек.

Начиная с монументального труда Суареса в схоластике эпохи барокко тема ментального сущего наконец оформляется в целостные концепции *sui generis*. Они находят свое законное место практически во всех больших философских трактатах (*Cursus Philosophici*) и подвергаются в XVII в. широкому обсуждению, прежде всего в среде ученых иезуитов, а затем и в других орденах. Начальство Общества Иисуса не слишком одобряло пристальное внимание к этой теме<sup>47</sup>, однако это

---

<sup>45</sup> *Novotny D. Ens Rationis from Suarez to Caramuel: A Study in Scholasticism of the Baroque Era. New York: Fordham Univ. Press, 2013.*

<sup>46</sup> Исследование этой темы в постсредневековой схоластике находится пока на начальной стадии. Среди знаковых публикаций — *Doyle J. Another God, Chimerae, Goat-Stags, and Man-Lions: A Seventeenth-Century Debate about Impossible Objects // The Review of Metaphysics. 1995. Vol. 48. No. 4. P. 771–808; Novotny D. Prolegomena to a Study of Beings of Reason in Post-Suarezian Scholasticism, 1600–1650 // Studia Neoscholastica. A Journal of Analytical Scholasticism. 2006. Vol. 3. Is. 2. P. 117–141*, а также статьи российского автора: *Савинов Р. В. Ментальное сущее и идеальное бытие: к вопросу о различии схоластической и новоевропейской рациональности // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2013. Т. 2. № 4. С. 9–20; Его же: Историко-философский смысл понятия *ens rationis* (ментальное сущее) // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2015. Т. 2. № 2. С. 21–29.*

<sup>47</sup> *Piccolomini F. Ordinatio pro studiis superioribus. 1651. P. 4, num. 4: «Non permittat (Praefectus studiorum) professores immorari in disputatione de Ente Rationis, nisi paucissimis diebus, adeo ut tridui vel quatruidi circiter spatium non excedant» («Пусть (префект, отвечающий за учебные дела) не позволяет*

не мешало философам посвящать ей десятки страниц в своих сочинениях.

К середине XVII в. практически любой трактат об *ens rationis* начинается со стандартного описания того, что обозначается этим термином: ментальное сущее есть то, «что обладает только объективным бытием в интеллекте» (*quod tantum habet esse obiectivum in intellectu*). Эта формула — именно описание, не определение, ибо ее значение размыто и допускает разные толкования. Например: следует ли относить к ментальному сущему то, что имеется в объективном бытии только в данный момент, а в другие моменты существует в реальности? Или ментальное сущее ограничивается тем, что не существует нигде и никогда, кроме как в объективном бытии? Если верно второе, то отнесем ли мы к ментальному сущему все, что никогда не существует *фактически*, или только то, чему *невозможно* существовать в силу внутреннего сущностного дефекта? А может быть, нужно признать наличие разных видов ментального сущего, обладающих разными свойствами? У посттридентских схоластов мы найдем все перечисленные концепции, а также разнообразные аргументы за и против них: обширное проблемное поле, ожидающее подробного и многостороннего исследования. Пока же зафиксируем этот общий признак любых вариантов *ens rationis*: объективное бытие — единственный модус бытия, которым ментальное сущее обладает в момент мышления.

Мы уже сказали о том, что, в отличие от логически ориентированных исследований ментального сущего, типичных для схоластики Средневековья, посттридентская схоластика сосредоточилась преимущественно на онтологических аспектах *ens rationis*. Быть может, главная причина такой переориентации заключалась во втором эпистемологическом повороте — в философии XVII в., причем не только в схолистике, но и у новых философов: у Декарта, Локка и т. д. В схоластической философии

---

профессорам надолго задерживаться на обсуждении ментального сущего, кроме как на самое малое число дней, не превосходящее примерно трехдневный или четырехдневный срок»).

этого времени второй эпистемологический поворот означал прежде всего системную разработку концепций интенционального конституирования, без которых уже стало неммыслимым обоснование онтологии и эпистемологии. Дополнительным стимулом к теоретическому осмыслению ментального сущего служила аналогия между продуцированием *ens rationis* тварным интеллектом и той творческой мощью, которая в Боге проявляет себя в мышлении творений и в реальном выведении их в бытие. Философы-схоласты усматривали в мышлении ментального сущего другой полюс *той же самой* деятельности, являющий как богоподобие нашего интеллекта (его способность к интенциональному продуцированию), так и его ограниченность (неспособность физически производить вещи актом мысли и воли). «Наш интеллект, — читаем в одном из трактатов середины столетия, — подражает всемогуществу Бога, интенционально производя вещи, которые Бог производит физически; и даже превосходит Его всемогущество, поскольку наш интеллект интенционально образует химеру, произвести которую физически Бог не в силах»<sup>48</sup>. Эта аналогия требовала поставить в центр дискурса о ментальном сущем анализ его интенционального продуцирования, его способов бытия и возможности или невозможности для Бога познавать и производить *ens rationis*.

Мы рассмотрим в этой книге несколько трактатов о ментальном сущем, созданных в середине — второй половине XVII в. О текстах именно этого периода почти или совсем нет пока исследовательской литературы<sup>49</sup>; тем важнее провести

<sup>48</sup> *Blasco D. Logica. Dist. IX, q. 2, num. 13. P. 162: «Intellectus noster imitatur omnipotentiam Dei in efficiendis intentionaliter rebus, quas Deus physice producit, imo excedit omnipotentiam, quia intellectus intentionaliter format chymeras, quas Deus physice non valet efficere».* (*Blasco D. (O. C.). Cursus philosophicus. Caesar-Augustae: apud Ioannem de Ybar, 1672).*

<sup>49</sup> Вот некоторые из скудных публикаций на тему ментального сущего в схоластике второй половины XVII в: *Doyle J. Wrestling with a Wraith: André Semery, S. J. (1630–1717) on Aristotle's Goat-Stag and Knowing the Unknowable* / ed. R. Pozzo // *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy. Washington: Catholic University of America Press, 2004. P. 84–112; Schmutz J. Le débat sur les negative truthmakers dans la scolastique jésuite espagnole* // *Dire le néant* / éd. par J. Laurent.

хотя бы предварительный анализ теорий *ens rationis*, которые в них содержатся. По ходу нашего анализа мы будем постепенно, привлекая к обсуждению всё новые тексты, расширять круг схоластических философов и вводить новые имена, в том числе те, которые не упоминались в моих предыдущих книгах. В качестве приложения публикуются переводы с латинского языка двух важных текстов: это фрагменты диспутации LIV «Метафизических рассуждений» Франсиско Суареса и диспутация XIII «Всеобщей философии» Томаса Комптона Карлтона. Все переводы с латинского языка выполнены мною. В латинских цитатах сохранена орфография и пунктуация оригинальных изданий; выделения курсивом тоже принадлежат их авторам.

---

Caen: Presses Universitaires de Caen, 2007; *Embry B.* An Early Modern Scholastic Theory of Negative Entities: Thomas Compton Carleton on Lacks, Negations, and Privations // *British Journal for the History of Philosophy*. 2015. Vol. 23. No. 1. P. 22–45, и выполненное Свенем Кнебелем издание латинского текста генерала Общества Иисуса Тирсо Гонсалеса де Сантальи в сопровождении обширнейшей вступительной статьи: *Knebel S.* Suarezismus: Erkenntnistheoretisches aus dem Nachlass des Jesuitengenerals Tirso González de Santalla (1624–1705): Abhandlung und Edition. Amsterdam-Philadelphia: BSP 51. B. R. Grüner, 2011.

## Глава 1. НЕКОТОРЫЕ АВТОРСКИЕ КОНЦЕПЦИИ МЕНТАЛЬНОГО СУЩЕГО

### § 1. Томас Комптон Карлтон

Выбор авторских концепций для предварительного анализа был определен тем обстоятельством, что каждая из них представляет одну из типичных схоластических трактовок *ens rationis*. К первой группе учений середины и второй половины XVII в. о ментальном сущем отнесем те, в которых *ens rationis* трактуется максимально жестко и узко. Ментальным сущим в полном смысле слова в них признаются только невозможные (химеричные) сущие, выраженные либо простыми понятиями (кентавр, козлоолень, человек-лев), либо суждениями («человек тождествен лошади», «существует другой Бог»). К сторонникам этого взгляда принадлежат, в частности, иезуиты Ричард Линч, Антонио Бернальдо де Кирос, Томас Комптон Карлтон. Рассмотрим такую концепцию ментального сущего на примере курса «Всеобщей философии» 1649 г. Томаса Комптона Карлтона<sup>50</sup>.

Большой мир всевозможных художественных вымыслов и фантазий, мир *ens rationis* в широком смысле, почти не интересует Томаса Комптона Карлтона. Его занимает ядро этой вымышленной вселенной — невозможные сущие, то есть химеры, взятые в техническом значении *ens impossibile*. Но можно ли говорить о первичной невозможности химер, или же все они могут быть сведены к реальным сущим? «В настоящий момент, следовательно, мы спрашиваем: имеется или нет некий истинно невозможный объект, отличный от возможных, или же любые вымышленные химеры, например гиппоцерв<sup>51</sup> и т. д., со стороны объекта не заключают в себе ничего, кроме возможных вещей, которые соединяются между собой, но тем или иным способом: либо только через акт интеллекта, либо

<sup>50</sup> *Compton Carleton Th. Philosophia universa. Antverpiae: apud Iacovum Mevrsium, 1649. Logica, disp. XIII–XVIII.*

<sup>51</sup> *Hippocervus*, гиппоцерв — наполовину конь, наполовину олень.

через реальные соединения, и которые существуют или могут существовать в реальности соединенными между собой?»<sup>52</sup>.

Мнение против истинно невозможных сущих, упоминаемое Комптоном, сводится к тому, что их мнимое наличие — результат ошибки суждения. Комптон приводит несколько имен философов, это мнение разделяющих, но его самым ранним в XVII в. и образцовым выражением можно, пожалуй, считать позицию Педро Уртадо де Мендоса, которую Д. Новотный в своей монографии характеризует как фаллибилизм, редукцию к ошибке. Невозможное сущее в такой трактовке есть объект ложного суждения: «Это объект мышления в смысле того, что мы думаем, а не в смысле того, о чем мы думаем». Будучи помыслен в истинном суждении, тот же объект перестает быть *ens rationis* в указанном смысле<sup>53</sup>.

Другое мнение, согласно которому невозможные сущие имеются, разделяет, по замечанию Комптона, абсолютное большинство схоластических философов: «Все почти единогласно говорят, что необходимо признать некоторые сущие невозможными и что, когда мы думаем о химерах, не всегда для актов нашего интеллекта можно назвать только возможные объекты»<sup>54</sup>. Практически все эти авторы представляют то, что Новотный называет классической версией учения об *ens rationis* как о чистых объектах разума, существующих, пока они актуально мыслятся (интенциональная позиция). Эту концепцию он называет объективизмом, или объектуализмом<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> *Compton Carleton Th. Logica. Disp. XIII, s. II, num. 1. P. 66:* «In praesenti ergo quaerimus, detur necne obiectum aliquod vere impossibile a possibilibus distinctum, vel utrum quicquid fingitur Chimaerarum, ut Hippocervus, etc. ex parte obiecti nihil aliud involvant praeter res possibles, alio tamen et alio modo, vel per actum intellectus solum, vel per uniones reales, quaeque a parte rei existunt, vel existere possunt inter se coniunctas?».

<sup>53</sup> *Novotny D. Ens Rationis from Suarez to Caramuel... P. 115.*

<sup>54</sup> *Compton Carleton Th. Logica. Disp. XIII, s. II, num. 9. P. 66:* «...cum una omnium prope vox sit, admittenda necessario entia aliqua impossibilia, nec dum de Chimaeris cogiamus, posse intellectus nostri actibus obiecta sola possibilis semper assignari».

<sup>55</sup> *Novotny D. Ens Rationis from Suarez to Caramuel... P. 34.* Здесь Новотный определяет черты объектуализма (*objectualism*) на классическом

Тезисы самого Комптона о наличии невозможных сущих таковы:

1. Слабый вариант: может иметься невозможное сущее, все части которого возможны, а невозможность коренится во взаимном противоречии и, стало быть, несовместимости его частей в реальности. Любовь и ненависть к одному и тому же, вещь и ее отрицание, благодать и смертный грех в одной душе в одно и то же время — примеры невозможных соединений.

2. Сильный вариант, или собственно химера: «Имеется ментальное сущее в собственном и предельно строгом смысле, то есть чисто вымышленное интеллектом. В нем не содержится либо ничего реального, либо как минимум обнаруживается нечто целиком и полностью отличное от всех реальных или возможных объектов, и всё, что оно имеет в себе от существенности, оно имеет только от измышляющего интеллекта, так что его всецелое бытие — это бытие объективно в уме»<sup>56</sup>. Такие химеричные сущие, отметили мы выше, могут иметь как номинальную природу (гиппоцерб, козлоолень, человек-лев), так и природу пропозициональную (такие объекты суждения, как *конь тождествен оленю* или *имеется тождество между конем и оленем*).

Приводя аргументы в защиту обоих тезисов, Комптон проясняет важные моменты, связанные со способом понимания и способом бытия невозможных сущих.

В обосновании своего первого, слабого, тезиса Комптон делает первый шаг: «В самом деле, хотя суждение, или согласие и несогласие, в отношении одного и того же объекта в одно и то же время невозможно, нет никакого затруднения в том, чтобы одновременно схватывать контрадикторно противоречивое. Так,

---

примере теории Суареса, но они с полным правом могут быть распространены и на другие варианты той же концепции.

<sup>56</sup> *Compton Carleton Th. Logica. Disp. XIII, s. IV, num. 1. P. 68: «Ens Rationis in sensu proprio et maxime rigoroso dari existimo, pure scilicet ab intellectu confictum, in quo vel nihil involvatur reale, vel saltem aliquid reperiatu ab obiectis omnibus realibus seu possibilibus plane ac plene distinctum, quod quidquid entitatis habet, ab intellectu mere fingente habet, sicque totum eius esse, est esse obiective in mente».*



если некто слышит, как кто-то говорит, что имеется четное число светил, Антихрист существует или что-нибудь еще в том же роде, а кто-то другой в это же самое время говорит, что число светил нечетно и Антихрист не существует, то слышащий одновременно будет схватывать оба объекта, и в этом, по-видимому, не будет никакого противоречия»<sup>57</sup>. Иначе говоря, необходимо различать *суждение* как реальный акт, заключающий в себе, помимо предметного содержания, согласие или несогласие, утверждение или отрицание этого содержания, и собственно *пропозициональное содержание* как чистый объект: «То, что думаем, а не то, о чем думаем». Поэтому невозможно одновременно и противоречиво *судить*, но возможно одновременно *постигать* противоречивые суждения. И возможность эта обеспечивается именно тем, что суждение есть реальность (реальная *entitas*), не допускающая противоречия, тогда как *объект* суждения чисто интенционален и допускает, совмещает в себе любые противоречия в едином акте понимания. Вывод: противоположности могут одновременно мыслиться одним и тем же интеллектом, но не существовать в одном и том же субстрате.

Аргумент в пользу второго, сильного, тезиса Комптон основывает на утверждении фиктивного тождества между частями химеры. Главная мысль Комптона состоит в том, что фиктивное тождество — не просто ложно мыслимая связь между двумя реальными вещами (животными или их свойствами), но тот (позволю себе такое выражение) бытийный яд, который проникает в части всего комплекса и отравляет, делая их фиктивными, сами соединяемые части. Комптон не устает повторять, что подлинная химера — не исключительно внешнее соединение частей, производимое актом интеллекта или даже воображения, а *внутреннее* тождество этих частей, которое интеллект, конечно, предцирует им извне, но репрезентирует

<sup>57</sup> Ibid. S. III, num. 4. P. 67: «Licet enim iudicium, seu assensus et dissensus de eodem obiecto simul esse nequeat, ut tamen quis contradictoria simul apprehendat, nulla est difficultas: sic enim dum unum audit quis dicentem stellae sunt pares, Anti-christus existit, aut aliquid huiusmodi, alium eodem tempore dicentem stellae sunt impares, Anti-christus non existit, utriusque obiectum simul apprehendit, nec in hoc quidquam apparet repugnantia».

как внутреннее для них (ниже мы еще вернемся к этому). Эти два тождества, внешнее и внутреннее, лежат в разных бытийных плоскостях: первое — в реальной, второе — в интенциональной. И тот факт, что интеллект *внешним* актом связал козла и оленя в единую квази-сущность козлооленя, не отменяет того факта, что в ментальной репрезентации оба животных, порознь реальных, становятся химеричными, будучи отныне связаны *внутренним* фиктивным тождеством, которое в этом качестве не зависит от реального акта интеллекта. Стало быть, невозможные объекты могут «иметься» и «быть даны» именно как внутренне невозможные<sup>58</sup>.

Далее встает вопрос о том, какова чтойность, *quidditas*, ментальных сущих. Прежде чем дать на него развернутый ответ, Комптон считает нужным опровергнуть две конкурирующие позиции. Первая из них сводилась к тому, что ментальные сущие суть внешние именованья. Задержимся ненадолго на этом понятии, потому что позже нам еще потребуется к нему вернуться. Само различие внутренних и внешних именованья (*denominationes intrinsecae et extrinsecae*) типично для развитой схоластики, но разные авторы трактуют его по-разному. Здесь мы ограничимся только трактовкой самого Комптона Карлтона. Итак, «из именованья одни — внутреннее, другие — внешние, ибо именованье (*denominatio*) есть как бы основание, на котором дается имя (*nominis ratio*)»<sup>59</sup>. Внутренние именованья даются от формы, внутренне укоренной в субъекте (так, стена именуется внутренне белой благодаря форме белизны, укорененной в ней) или от формы, внутреннее свойственной сущему через тождество (человек именуется внутренне разумным, а Бог — внутренне милосердным, ибо то и другое принадлежит к сущности этих *entia*)<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> О невозможных объектах в данном контексте см.: Doyle J. P. Impossible Objects // On the Borders of Being and Knowing Late Scholastic Theory of Supertranscendental Being. Leuven: Leuven University Press, 2012. P. 94–126.

<sup>59</sup> *Compton Carleton Th. Logica*. Disp. XIV, sect. 1, num. 1. P. 70: «Notandum primo: denominationes alias esse intrinsecas, extrinsecas alias, denominatio enim est quasi nominis ratio».

<sup>60</sup> Ibid.

Внешними называют именованя, которые даются от внешней формы, не укорененной в субъекте, а лишь находящей завершение в нем как в объекте<sup>61</sup>. Причем не нужно понимать здесь форму как нечто статичное; напротив, внешние именованя, как правило, даются от подвижных форм в душе. Самый очевидный пример — любые интенциональные акты. Когнитивный акт есть форма, укорененная в познающем субъекте, но обращенная на объект познания, так что «эти именованя по своей природе аффицируют не субъекты, в которых внутренне пребывают, а объекты, в которых завершаются»<sup>62</sup>. Отсюда субъект внутренне именуется познающим, а объект внешне именуется познанным. Аргумент в пользу трактовки *ens rationis* как внешнего именованя, напротив, опирается на то предположение, что именование всегда дается от внутренне укорененной формы; а коль скоро при внешнем именовании форма укоренена в другом субъекте, она *фигтивно* приписывается объекту, «как если бы» укоренялась в нем, и такая фикция создает *ens rationis*. Согласно этой логике, для того, чтобы в акте зрения его объект — например, стена — получил внешнее именование зримого, следует приписать ему некую фиктивную «форму зримости», фиктивно же «укорененную в» стене. Комптон Карлтон одним жестом устраняет все эти излишества. В том отношении между зрящим и зримым, говорит он, которое возникает в акте зрения, между ними нет ничего промежуточного: один и тот же акт придает оба именованя — внутреннее и внешнее — обоим крайним членам отношения, делая один из них зрящим, а другой зримым. Здесь работает одна-единственная форма, причем вполне реальная: акт зрения. Поэтому ментальные фикции никак не могут быть в общем случае просто внешним именованием: оно дается хоть и от внешней, но реальной формы.

Вторая интерпретация *ens rationis*, отвергаемая Комптоном, состоит в том, что ментальные сущие сводятся к отрицаниям. На это Комптон заявляет: «Я утверждаю, что гиппоцерв

<sup>61</sup> Ibid. Num. 1–2. P. 70.

<sup>62</sup> Ibid.: «Denominationes illae ex natura sua non afficiunt subiecta, quibus insunt, sed obiecta circa qua versatur».

и тому подобное — не отрицания, а позитивные фиктивные сущие»<sup>63</sup>. Действительно, самое легкое, на поверхности лежащее решение, казалось бы, заключается в том, чтобы объявить козлоолея, гиппоцерва и прочих странных зверушек, населяющих схоластические леса, просто отрицаниями того, что обозначается этими именами. Первый вариант: химера есть отрицание химеры в целом, химера = не-химере. Комптон приводит три довода, почему это невозможно. Первый довод — от рефлексии над собственным актом мышления: мы мыслим химеру так, как если бы она была реальностью, мыслим ее бытие, а не небытие<sup>64</sup>. Второй довод — от объекта предполагаемого отрицания. Действительно, если имеется некоторое частное отрицание и если нам нужно познать это частное отрицание, оно должно познаваться как отрицание *чего-то*, ибо не может быть отрицаний, обращенных на ничто. Следовательно, когда мы говорим, что химера есть отрицание, а не позитивное сущее, чем должно быть то «что-то», которое подвергается отрицанию? «Некоторые скажут, что это отрицание... есть отрицание химеры». Но: (1) если химера — невозможный объект, то ее отрицание не есть нечто невозможное, напротив, оно необходимо и неустранимо. Следовательно, акт познания такого отрицания не есть познание чего-то невозможного и, стало быть, не производит и не репрезентирует *ens rationis*, что противоречит описанию ментального сущего как пребывающего *только* в объективном бытии; (2) если отрицание химеры — действительно отрицание, то сама химера отрицанием быть никак не может: ведь тогда мы получим отрицание отрицания, а двойное отрицание всегда дает нечто утвердительно-позитивное; (3) если же считать, что акт, познающий химеру как отрицание, ничего не измышляет, а лишь познает то, что уже было до него, то и объект этого акта

---

<sup>63</sup> Ibid. Sect. 2, num. 2. P. 71: «Qua in quaestione dico, Hippocervum et huiusmodi non esse Negationes, sed entia positive ficta».

<sup>64</sup> Loc. cit.: «Cum apprehendimus Chimaeram, non apprehendimus non esse alicuius rei, sed esse» («Когда мы схватываем химеру, мы схватываем не небытие некоторой вещи, но бытие»).

не фиктивен (ведь химера как фикция только и может существовать как объект акта, *создающего* фикцию в объективном бытии). Следовательно, либо объект этого акта — не химера, либо химера — не фикция, но «была вечно», то есть имела свою идею в Боге, как любое реальное сущее. А это явно ложно, «ибо ни соединения между этими частями не было от века, ни самих частей»<sup>65</sup>. Остается сделать вывод, что химера не есть отрицание химеры, ментальное сущее не сводится к самоотрицанию.

Второй вариант: химера есть отрицание частей химеры, например отрицание в гиппоцерве реального коня и реального оленя. Суть доводов Комптона против этой позиции сводится к тому, что эти два отрицания так или иначе должны быть соединены между собой, чтобы произвести гиппоцерва. Но их соединение не существовало вечно (не существовало как идея в Боге); значит, оно было произведено актом человеческого мышления как нечто фиктивное и одновременно позитивное: ведь мыслим мы не отрицание этого соединения, а, наоборот, его утверждение, и части гиппоцерва мыслим не как разрозненные, а как фиктивно соединенные. Значит, по крайней мере, фиктивное единство между двумя отрицаниями реальных частей мы мыслим как позитивную фикцию<sup>66</sup>.

Есть и еще одно, очень специфическое, возражение против второго варианта. Допустим, что гиппоцерв, то есть конь-олень, есть отрицание коня: конь-олень = не-конь. Спрашивается: какого коня отрицает гиппоцерв? Очевидно, любого, ибо нет никаких причин выделять какого-то единичного коня. Значит, гиппоцерв есть отрицание всех коней. Но если применить здесь распространенный в поздней схоластике мысленный эксперимент от абсолютного могущества Бога, согласно которому в одном и том же месте Бог может совместить две физические вещи, которые полностью совпадут между собой и будут пронизывать друг друга (эксперимент, который служил иллюстрацией к понятиям движения, места, имманентности и некоторых других), окажется, что гиппоцерв и обычный,

<sup>65</sup> Ibid. Num. 3. P. 71.

<sup>66</sup> Ibid. Num. 3.

реальный конь могут действием Божественного всемогущества совпасть локально. Но тогда уже нельзя будет сказать, что гиппоцерв есть отрицание *всех* коней, ибо как минимум с одним конем он будет совместим по месту. Тем более нельзя будет сказать, что он есть отрицание какого-то конкретного коня, ибо любого конкретного коня всегда можно вообразить героем этого мысленного эксперимента, физически сосуществующим с гиппоцервом. Из всего сказанного следует тот же вывод: гиппоцерв, кентавр и любая химера вообще есть не отрицание ее частей, а позитивная фикция<sup>67</sup>.

Но что это означает — «позитивная фикция»? Комптон Карлтон поясняет это, проводя различие между категориальным отрицанием (*химера есть не-сущее*) и пропозициональным отрицанием (*химера не есть сущее*). В первом случае субъекту приписывается отрицательный предикат; во втором случае отрицается лишь принадлежность предиката субъекту, но сам субъект не несет в себе никакого отрицания, он целиком и полностью позитивен. Пример самого Комптона: различие между Петром и Павлом артикулируется не как *Петр есть не-Павел*, а как *Петр не есть Павел*. «Ты скажешь, что химера не есть реальное сущее, следовательно, она есть отрицание реального сущего. Возражаю: так, если Петр не есть Павел, следовательно, он есть отрицание Павла? — Но это ложно, ибо Петр есть позитивная существенность. Например, зрение не есть слепота, однако отсюда не нужно делать вывод, что оно, следовательно, есть отрицание слепоты. В самом деле, это было бы противоречием в терминах, ибо не может быть истинного отрицания, контрадикторно противоположного отрицанию, но оно имеется как нечто позитивное, даже если эксплицируется через отрицание». Отсюда вывод: «Итак, я утверждаю, что химера не есть реальное сущее через какую бы то ни было свою существенность, однако от этого не становится отрицанием реального сущего, хотя эксплицируется через отрицание»<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> Ibid. Num. 5.

<sup>68</sup> Ibid. Num. 7. P. 72: «Dices, Chimaera non est ens reale, ergo est negatio entis realis. Contra, sic Petrus non est Paulus, ergo est negatio Pauli, quod tamen est

Общее заключение Комптона гласит: «Итак, я утверждаю, что химера (и это же относится к другим ментальным сущим) есть некая позитивная фикция, обладающая некой не истинной и реальной, но метафорической существенностью, которая сообщается ей интеллектом; и что она тогда впервые принимает бытие, когда мыслится, то есть измышляется; а утрачивает бытие, то есть перестает быть, когда прекращается когнитивный акт, который служит ее производящей и сохраняющей причиной»<sup>69</sup>.

В чем же *quidditas* этого позитивного невозможного сущего? Для Комптона это вопрос о материи, из которой скроены химеры, и способе, каким они сшиты.

Прежде всего, Комптон с порога отвергает простейшие формы, в которых можно было бы помыслить *entia rationis*, а именно те формы, в которых измышляли химер и кентавров поэты и творцы мифов. Во-первых, такое соединение чисто внешнее; просто локального и внешнего рядоположения или собирания (*aggregatio*) вещей, а также их физически несовместимых частей недостаточно для *ens rationis*. Во-вторых, оно представляло бы собой всего лишь «внешнее очертание различных животных, составленных из этих частей... ведь Бог мог бы изменить очертание головы лошади на очертание головы льва, оставив в неприкосновенности прочие части лошади, или даже изменить всю форму лошади или быка на форму льва или слона»<sup>70</sup>. В-третьих, для изготовления химеры недостаточно простого соединения акциденций — например цветов,

---

*falsum cum Petrus sit entitas positiva. Sic visus non est caecitas, non tamen hinc inferas, ergo est negatio caecitatis, hoc enim implicat in terminis, negatio namque vera contradictoria negationis dari non potest, sed est quid positivum, licet per negationem explicetur».*

<sup>69</sup> Ibid. Num. 6. P. 71–72: «Dico ergo Chimaeram (idem est de omnibus aliis Entibus Rationis) esse quid positivum fictum, quod habet entitatem quandam non veram et realem, sed metaphoricam, illi ab intellectu communicatam, et tunc primum esse incipere cum cogitatur seu fingitur, et cessare seu desinere esse, dum cessat cognitio, quae est causa illius productiva et conservativa».

<sup>70</sup> Ibid. Sect. 3, num. 2. P. 72: «Etiam est certum... figuram extrinsecam diversorum animalium coniunctam ad hoc parum referre, cum Deus mutare possit figuram capitibus

ибо художник способен, комбинируя цвета, написать на доске химеру, тогда как подлинное *ens rationis* создается *только* актуальным мышлением. Следовательно, говоря о химерических сущих, Комптон и сторонники его жесткой позиции подразумевают вовсе не продукты человеческой фантазии, представляющие собой механические комбинации разнородных внешних признаков, доступные подробному описанию и могущие быть изображенными.

Первоисток всякого химерического сущего Комптон намерен искать не в его частях, которые вполне могут быть реальными (конь-олень, человеко-лев), а в невозможном способе их соединения. Таких способов несколько.

1. *Континуальное соединение*. Под ним Комптон подразумевает не механическое сочетание частей, как в художественных вымыслах, а объединение разнородных форм в *единую субстанциальную форму*. Если голову слона, тело льва и ноги коня соединить таким континуальным соединением, то само соединение непременно будет фиктивным, потому что «соединение со стороны форм невозможно, и, стало быть, даже если допустить, что части реальны, целое как целое будет невозможным, а значит, будет ментальным сущим»<sup>71</sup>. Субстанциальные формы неизменны; они не способны сливаться, давая начало новой форме: на такое слияние в любом виде аристотелизма наложен метафизический запрет. Но еще более вероятно, считает Комптон, что химерическое соединение форм как бы инфицирует невозможностью сами реальные части: мы начинаем их мыслить так, словно они сами по себе, по природе, требуют соединения в некое химеричное животное, хотя они вовсе к этому не способны. Например, мысля кентавра, соединенного из реальных человека и коня, мы вынуждены мыслить этих человека и коня так,

---

equi in figuram capitis leonis, caeteris equi partibus eadem figura permanentibus, imo totum equum vel taurum in leonis formam aut elephantis».

<sup>71</sup> Ibid. num. 3. P. 72: «Unio vero ex parte formarum est impossibile, et sic, etiam admittendo partes esse reales, illud totum in ratione totius est impossibile, et consequenter Ens Rationis».



«как если бы» они были способны вступать в подобное соединение. Но это неверно: реальные человек и конь к этому не способны. Значит, не только кентавр как целое невозможен и фиктивен, но и сами его части, порознь реальные, становятся в этом соединении фиктивными: это не те человек и конь, которых мы знаем. Точно так же мы могли бы измыслить «двух ангелов, сопряженных между собой континуальным соединением, или ангела, континуально сопряженного с другой вещью. Тогда он мыслится бы не как истинный ангел, а как ангел, по природе требующий быть континуально соединенным с другим ангелом или с какой-либо другой вещью. А таких ангелов не бывает»<sup>72</sup>.

Итак, один вид истинных химер — те, в которых исходно реальные разнородные части мыслятся объединенными через континуальное соединение в единую противоположную субстанциальную форму.

2. Второй вид истинных химер — те, которые объединены *оформляющим соединением*. Здесь тоже речь идет о невозможной субстанциальной форме, но на сей раз не фиктивно слитой из форм разрозненных частей, а мысленно соединенной с таким субстратом, с каким ей по природе соединиться невозможно. Например, если мыслить ангела как форму солнца или одного ангела оформляющим другого так, как душа оформляет тело, или коня мыслить формой человека, или измыслить две души, которые оформляют друг друга, — во всех подобных случаях «мыслится не реальное соединение... а другое — химеричное и невозможное»<sup>73</sup>.

3. Третий вид истинных химер — те, которые сшиты *фиктивным единством тождества* и имеют пропозициональную природу; например, таков объект суждения: «лев тождествен коню», «человек тождествен льву» и т. д. Это наиболее

---

<sup>72</sup> Ibid.: «Idem iudicium esto si fingat quis duos Angelos inter se, vel Angelum cum alia quapiam re per continuationem coniungi, tunc enim non reputatur Angelus verus, sed talis qui connaturaliter uniri per continuationem alteri Angelo petit, vel alii rei cuicumque, quails dari nullus potest».

<sup>73</sup> Ibid. Num. 4–5. P. 72: «Tunc enim non concipitur unio realis... sed alia Chimaerica et impossibilis».

очевидный случай *ens rationis*, где противоречие, возникающее при фиктивном соединении, буквально выставлено напоказ<sup>74</sup>.

Итог рассмотрения чтойности ментальных сущих у Комптона Карлтона таков: *ens rationis* — это невозможные сущие, которые представляют собой позитивные фикции. Они изготавливаются (*conficiuntur*) из нескольких частей разного типа посредством нескольких видов фиктивного соединения. При этом фиктивное соединение отравляет, делает фиктивными сами части, которые порознь были реальными. Поэтому возникающее целое фиктивно не отчасти, а целиком.

Следующий вопрос — *quale sit*, «каково» ментальное сущее. В рамках интенционально-конститутивной онтологии, в которых Томас Комптон Карлтон строит свое учение об *ens rationis*, именно этот вопрос приобретает первостепенную важность и оказывается в центре всей этой группы диспуатий. Ему целиком посвящена диспутация XV.

Вглядимся в то, как именно разворачивается вопрос о *quale* невозможных сущих. Он распадается на две части, из которых одна связана со структурой интенционального акта, конституирующего *ens rationis*, а вторая — с характером бытия, присущего всем реальным и интенциональным элементам этого акта, и в первую очередь его объекту. Эти два подвопроса в теме *ens rationis* подобны сиамским близнецам, сросшимся средостениями, и лишь до некоторой степени поддаются изолированному рассмотрению. Поэтому повторы и обратные движения при их исследовании неизбежны.

1. В общем виде Комптон формулирует вопрос о *quale* следующим образом. Каким бы способом познавательная способность ни обращалась к своему объекту — как к реальному сущему, мысля его таким, каков он есть, или измышляя *ens rationis* в невозможных соединениях или добавлениях, — в обоих случаях возникает *concretum cognitum*: конкретная единица познания, образованная из когнитивного акта и его объекта. И вопрос заключается в том, «состоит ли ментальное

---

<sup>74</sup> Ibid. Num. 6. P. 72.

сущее, сущность которого мы здесь исследуем, в этом конкретном, которое в качестве своей части включает когнитивный акт, или только в этом фиктивном объекте»<sup>75</sup>.

Поясним существо вопроса. Для этого нам нужно вернуться к затронутой выше теме внешних именовании. Было сказано, что когнитивный акт, будучи акцидентальной формой познающей души, придает своему субъекту внутреннее именование познающего, а объекту, для которого он остается всецело внешним, — внешнее именование познанный. Например, акт зрения, в коем мы созерцаем стену, делает субъект зрительного акта внутренне видящим, а стену — внешне видимой. Но это еще не конец истории. Создавая познавательное отношение видящего субъекта к видимой им стене, акт зрения производит то, что Комптон называет *concretum cogniti* (букв. «сгусток познанный»): ту конкретную единицу видимого, которая образуется из зрительного акта и его объекта. Комптон также называет ее «целым» (*totum*), или «сгущением» (*concretum*), и проводит различие: если для стены самой по себе, в ее субъектном бытии, наш зрительный акт, безусловно, остается внешней формой, то для такого «сгустка», для конкретной единицы познания, он окажется внутренней формой, ибо именно он ее и создает: «Следует, однако, предупредить, что одно дело — то, что форма является внешней для [познаваемого] субъекта, и другое — для *concretum*: так как *concretum* сущностно выражает обе части, форма, будучи внешней для субъекта, является внутренней для целого... Ибо сгусток познанный точно так же внутренне выражает когнитивный акт как свою составную часть, как сгусток белого — белизну»<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> Ibid. Disp. XV, sect. 1, num. 2. P. 72–73: «Quaestio ergo est in praesenti, an Ens Rationis, cuius hic essentiam inquirimus, in hoc concreto consistat, et ut partem sui includat cognitionem, an in solo illo obiecto ficto».

<sup>76</sup> Ibid. Num. 5. P. 71: «Id tamen hic advertendum, aliud esse formam esse extrinsecam subiecto, aliud concreto; cum enim concretum dicat essentialiter utramque partem, forma, licet subiecto extrinseca, toti tamen est intrinseca... tam enim concretum cogniti intrinsece dicit cognitionem tanquam partem ex qua componatur, quam concretum albi albedinem».

Чем оказывается при ближайшем рассмотрении этот «сгусток познанного», или «целое», или конкретная единица познания? Речь идет о том типичном для аристотелизма отождествлении познающего и познанного, которое достигается в когнитивном акте за счет продуцирования внутреннего интенционального термина, или формального знака, репрезентирующего внешнюю материальную вещь<sup>77</sup>. Благодаря произведенному формальному знаку внешняя вещь представлена внутри познающей души, обретает в ней интенциональное = объективное бытие (*esse intentionale, esse obiectivum, esse cognitum*). Сама же внешняя вещь получает при этом не более чем внешнее именование познанной. *Внутренней* формой познание будет лишь для комплекса, *concretum cogniti*, который состоит из когнитивного действия и произведенного им интенционального термина. Внутренний интенциональный *термин* и внешний *объект* познания различены<sup>78</sup>.

Но это так для реальных вещей, мы же говорим о кентаврах и химерах и прочих невозможных сущих. Ментальная фикция возникает и удерживается в бытии только за счет самого интенционального акта. Термин когнитивного акта и его объект в данном случае совпадают. Именно в этом проблема: если фикция «имеется» только благодаря репрезентативному действию интеллекта, причем актуальному конкретному действию конкретного интеллекта, означает ли это, что само действие входит в сущность фикции, что фикция и есть *concretum cogniti*? Или, напротив, фикция, будучи *реально* зависимой от акта, *интенционально* независима и исчерпывается в своей фиктивной сущности только чистым репрезентированным содержанием? Какова она? *Quale sit*?

---

<sup>77</sup> Точный природный механизм такого продуцирования разобран подробно на материале постгридентской схоластики в нескольких главах книги: *Вдовина Г. В. Интенциональность и жизнь. Философская психология постсредневековой схоластики*. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019.

<sup>78</sup> Я анализирую здесь позицию самого Комптона Карлтона, и только ее. Не существует никакой единой «общесхоластической» позиции по этому вопросу. О многообразии постсредневековых концепций когнитивных актов и интенциональных объектов см.: *Вдовина Г. В. Интенциональность и жизнь...*

Комптон принимает сторону большинства схоластов и утверждает: «Хотя для образования ментального сущего необходимо измышляющее когнитивное действие, ментальное сущее, однако, не включает его как свою конститутивную часть, но адекватно состоит в этой фиктивной существенности, которая репрезентируется интеллекту когнитивным действием»<sup>79</sup>. Чтобы обосновать эту точку зрения, Комптон должен провести анализ того самого *concretum cogniti*, которое он недавно синтезировал на наших глазах, — но провести его в приложении к химеричному сущему, не имеющему выхода во внешнюю реальность.

Итак, действие переносится во внутреннее интенциональное пространство, во внутреннюю структуру когнитивного акта, коим конституируется *ens rationis*. Первая линия аргументации: *concretum cogniti*, о котором идет речь, есть некое составное единство, *compositum*, и потому непременно имеет две части — когнитивное действие и его термин, совпадающий с объектом: внутренним интенциональным объектом, ибо внешнего и реального в случае *ens rationis* не существует. Но чтобы части могли вступить в соединение, каждая из них должна обладать собственным бытием, ибо *compositio*, объединение, есть соединение различного. «Следовательно, этот объект как отличный от когнитивного действия обладает неким бытием... но это внутреннее бытие не истинно; следовательно, оно фиктивно и сообщено ему когнитивным действием»<sup>80</sup>. Возможное выражение могло бы состоять в том, что «познанное», *cognitum*, представляет собой «сгусток» из объекта и когнитивного акта в том случае, если объект реален; когда же объект фиктивен, вторая часть этого композита есть просто *nihil*, ничто. Ответ

---

<sup>79</sup> *Compton Carleton Th. Logica. Disp. XV, sect. 1, num. 4. P. 73: «Dicimus itaque, licet ad Ens Rationis conficiendum necessaria sit cognitio fingens, Ens tamen Rationis non illam involvere ut partem sui constitutivam, sed adaequate in entitate illa ficta consistere, quae intellectui per cognitionem repraesentatur».*

<sup>80</sup> *Ibid. Num. 5. P. 73: «Ergo illud obiectum ut distinctum a cognitione habet aliquod esse, cum ut distinctum a cognitione componat concretum, componunt enim ut duo, ergo ut distincta, sed illud esse intrinsecum non est verum, ergo fictum et communicatum illi a cognitione».*

Комптона категоричен: пустые интенциональные термины невозможны. Когда мы мыслим фиктивное оформление одного ангела другим или фиктивное слияние форм разных животных в единую субстанциальную форму, мы мыслим *разные* химерические сущие. Следовательно, «со стороны объекта есть некое различие; следовательно, то, что я схватываю, не есть чистое ничто; следовательно, оно есть нечто; следовательно, оно есть сущее, но не истинное; следовательно, измышленное, то есть изготовленное (*fictum seu factum*) интеллектом»<sup>81</sup>. И в более общем виде: референция к внешнему объекту может быть пустой, ибо внешнего объекта, который мыслится интеллектом, может и не быть; но репрезентация пустой быть не может. Мысль, не имеющая объекта — пусть даже только интенционального, не физического, — самопротиворечива, ибо направленность на объект, пусть даже он представляет собой только и исключительно внутренний термин, произведенный самим актом направленности, есть самое существо мысли, а быть направленным на объект и репрезентировать этот объект — для интеллектуального акта одно и то же: «Если этим актом я ничего не схватываю, следовательно, не схватываю никакого объекта; но противоречиво, чтобы имелась репрезентация, не репрезентирующая ничего: ведь направленность на некий термин сущностна [для когнитивного акта]»<sup>82</sup>.

Все это обоснование со стороны Комптона имеет силу только потому, что имеется различие двух видов бытия — реального и интенционального. В самом деле, о чем говорит Комптон в аргументе от двусоставленности *concretum cogniti*? Не о понятии как реальной акциденции интеллекта. Понятие — это реальное качество умного субстрата: то, что схоласты называют «физическим» качеством, или — тоже вполне стандартный термин — «словом ума», *verbum mentis*, или — не менее

<sup>81</sup> Ibid. Num. 6. P. 73: «ex parte obiecti est aliqua diversitas, ergo id quod apprehend non et pure nihil, ergo aliquid, ergo ens, non verum, ergo fictum seu factum ab intellectu».

<sup>82</sup> Ibid.: «Si per illum actum apprehendo nihil, ergo nullum obiectum apprehendo, cum tamen implicatur dari repraesentationem quae nullius sit repraesentatio, est enim essentialis ordo ad aliquem terminum».

стандартный термин — «формальным понятием». Понятие реально тождественно когнитивному акту в целом, во всей его внутренней структурированности. В качестве физической акциденции понятие (формальное понятие, *verbum mentis*) кентавра или химеры так же реально, как и понятие любого другого сущего. Комптон же говорит о *ratio* этого понятия, то есть о его предметном наполнении (=объективном, или интенциональном, содержании, или о том, что также именовалось *объективным понятием*). *Ratio* понятия *определяется* набором конкретных предикатов, а *имеется* только потому, что держится реальностью самого когнитивного акта. Если мыслимая вещь существует, она остается по прекращении акта, но перестает быть мыслимой; если она не существует, но возможна, то по прекращении акта длится в бытии только как идея Божественного ума; если же вещь не существует и никогда не может существовать по причине своей химеричности, то по прекращении акта она полностью исчезает, потому что может быть только как мыслимая, только в интенциональном бытии, производимом актом человеческого мышления, и никак иначе. Так что Комптон говорит в своем доводе от *concretum cogniti* не о соединении реальных элементов мышления, а о сущностной связи между производящим реальным действием интеллекта и произведенным интенциональным содержанием: они должны быть различны, чтобы производящее и произведенное не схлопнулись в ложное тождество самопорождения. Но если они различны, то, стало быть, химера или кентавр как интенционально сущие *не* включают в себя производшее их реальное действие. Это подтвердит и довод от рефлексии над химерой: когда мы в рефлексивном акте хотим помыслить химеру, созданную более ранним актом, то никогда не обращаемся в обратном движении только на тот, прежний акт; напротив, мы обращаемся на объект — на саму химеру; следовательно, только она и есть ментальное сущее, а не акт, коим она создана.

Вторая линия аргументации — от определения *ens rationis*: «Ментальное сущее есть то, чье всецелое бытие составляет

чисто объективное бытие в интеллекте. Но когда ментальное сущее впервые производится, акт, коим оно производится, пребывает в интеллекте не только объективно, но субъективно и реально. Следовательно, либо этот акт не составляет части ментального сущего, либо не всецелое бытие ментального сущего есть чисто объективное бытие в интеллекте»<sup>83</sup>. Иначе говоря, хотя без когнитивного действия химера не может *быть*, при его включении в ее сущность она не могла бы быть *химерой*: ведь ментальные сущие потому так именуются, что «адекватно и согласно своему всецелому бытию происходят от разума и суть как бы его потомство, или порождение»<sup>84</sup>.

2. Итак, производящий акт не входит в *ens rationis* в качестве его составной части, потому что он 1) отличен от произведенного термина и 2) реален. Химеричная сущность невозможного сущего определяется, как и любая сущность, набором предикатов, только в данном случае соединенных между собой невозможной связью. Но ментальные сущие «имеются» не в безвоздушном пространстве внебытийности, а в интенциональном бытии, которое удерживается реальным производящим актом. Поэтому, даже не будучи частью их сущности, сам способ, каким они «имеются», неотъемлем от них и тоже определяет эти сущие, а потому тоже подлежит рассмотрению в теме «*quale sit*». Поэтому следующий большой вопрос, который рассматривает Комптон в диспутации XV, — это вопрос о том интенциональном «деторождении», о коем упоминается чуть выше. Как именно ментальное сущее конституируется, порождается когнитивным актом?

Мы действительно вправе говорить о порождении *ens rationis* со стороны интеллектуального акта, ибо то, что возникает

---

<sup>83</sup> Ibid. Num. 8. P. 73: «*Ens Rationis est illud cuius totum esse, est esse obiective tantum in intellectu, sed cum primo fit Ens Rationis, actus quo fit non est obiective tantum sed subiective et realiter in intellectu, ergo vel actus ille non est pars Entis Rationis, vel totum esse Entis Rationis non est esse obiective tantum in intellectu*».

<sup>84</sup> Ibid. Num. 10. P. 73: «*Eaque de causa Entia Rationis vocantur, quod undequaque et secundum totum cum esse a ratione procedant, illiusque proles quasi, ac partus sunt*».



в результате, возникает *de novo*, а не сводится к преобразению того, что уже было ранее, но было другим способом и в другом обличье. Порождение ментальных сущих мыслилось в схоластической философии как другой полюс творения, максимально отстоящий от творения реального мира Богом, но именно поэтому аналогичный ему своей радикальной новизной. В этом порождении интеллектуальная причина ведет себя как причина *двойственная*. Конечно, интеллект реален, и все его акты реальны, если рассматривать их *entitative*, в их собственном бытийном качестве. Но Комптон указывает на необходимость различать причину как сущее, обладающее реальной производящей силой, и *способ* причинения, которым определяется характер произведенного следствия. Ментальное сущее (которое, как было установлено, не включает в себя реальные элементы когнитивного акта, но есть чистое *cognitum*) может быть названо сущим лишь метафорически; соответственно, и причина химеричных сущих как химеричных может быть только метафоричной<sup>85</sup>. Именно поэтому при продуцировании *ens rationis* приходится говорить о двойственности причины — вернее, о двойственности причинности (*causalitas*): с одной стороны, следствием когнитивного действия оказывается реальное понятие — качество в интеллекте, выступающее носителем интенционального содержания; с другой стороны, тем же действием производится само смысловое наполнение понятия, его *ratio*, в коем нет ничего реального: «Здесь вступает в силу двойная причинность: первая — само действие, которым интеллект производит акт, то есть ментальное слово (*verbum mentis*), и это

<sup>85</sup> Ibid. Sect. 2, num. 4. P. 74: «Aliud est producere per physicam et realem virtutem, aliud physice et realiter producere, primum enim hic tribuitur cognitioni, et propter ipsam intellectui, secundum minime, nihil enim dici potest physice et realiter producere nisi effectum physicum et realem producat... Sic... causa in essendo realis potest in causando esse metaphora respectu effectus metaphoric» («Одно дело — производить физической и реальной силой, другое — производить физически и реально. Первое здесь приписывается когнитивному акту, а через него — интеллекту, второе — никоим образом. Ибо ничто не может быть названо физически и реально производящим, если не производит физического и реального следствия... Так... бытийно реальная причина может в причинении быть метафоричной по отношению к метафоричным следствиям»).

действие реально, ибо завершается реальным эффектом — произведенным ментальным словом, и по отношению к нему интеллект есть реальная причина. Другая причинность — само ментальное слово, которое обычно называют интенциональным, или грамматическим, действием: оно есть направленность потенции на объект и в направленности на него придает потенции именование действующей, то есть мыслящей, репрезентирующей и т. д. Следовательно, эта причинность хоть и реальна по бытию, однако формально принимает следствие, которое не реально, и поэтому интеллект как потенция, действующая через нее, не реален»<sup>86</sup>.

Отсюда следуют два вывода Комптона: 1) акт, рождающий химеричное сущее, рождает его как производящая причина, но не истинная (реальная), а метафоричная<sup>87</sup>; 2) акт рождает химеричное сущее самим своим осуществлением, без вмешательства каких-либо дополнительных причин или сущностей: он «производит, репрезентируя, и репрезентирует, производя»<sup>88</sup>.

Против позиции Комптона напрашиваются несколько возражений, которые все основаны на непонимании различия между реальным и интенциональным бытием. Возражение первое: *cognitio* есть не более чем образ и репрезентация объекта, в которой ничего не производится; в противном случае

---

<sup>86</sup> Ibid. Num. 5. P. 74: «Respondeo duplicem hic intervenire causalitatem, prima est ipsa actio qua intellectus actum seu verbum mentis producit, et haec est realis, terminata scilicet ad effectum realem, nempe hoc verbum mentis productum, et respectu huius intellectus est causa realis. Altera causalitas est hoc ipsum verbum mentis, quod vocari solet actio intntionalis seu grammaticalis, quia est tendentia potentiae in obiectum, et via ad illud, tribuitque potentiae denominationem agentis, videlicet intelligentis, repraesentantis etc. haec ergo causalitas quamvis entitative sit realis, ut tamen formaliter recipit effectum non est realis, ac proinde intellectus ut potentia per eam operans, non est realis».

<sup>87</sup> Ibid. Num. 6. P. 74: «Cognitio fingens causat Ens Rationis in genere causae efficientis, non verae sed metaphoricae».

<sup>88</sup> Ibid. Num. 13. P. 74: «Cognitio non per aliam aliquam actionem a se distinctam, etiam ratione nostra ex parte obiecti, efficit Ens Rationis, sed per se immediate: illud proinde repraesentando efficit, et efficiendo repraesentat».

когнитивное действие нечто производило бы и тогда, когда репрезентируется реальный объект. Но в том-то и заключается различие, что, репрезентируя реальное сущее, интеллект ничего не производит *de novo*, ничего не *творит*. Он лишь придает объекту *esse cognitum*, бытие в качестве познанного. Химеру же он творит заново, впервые наделяя ее бытием, а не воспроизводя во внутреннем образе бытие, уже присущее этой вещи в актуальности или в Божественной идее: «Ведь фикция не просто репрезентирует объект согласно тому, что он имеет в себе, но прилагает нечто как новое» и не есть, стало быть, чистая репрезентация. Поэтому когнитивный акт есть «образ, или репрезентация, и одновременно порождение (*effectio*), от которого объект принимает не только *бытие в качестве познанного*, но *бытие*, и не только внешнее объективное бытие, но внутреннее бытие, то есть саму существенность»<sup>89</sup>.

Второе возражение противоположно первому: коль скоро *ens rationis* получает внутреннее бытие, оно, следовательно, получает бытие в абсолютном смысле; следовательно, ментальное сущее просто *есть*. Этот довод выдает непонимание как характера бытия, принимаемого невозможными сущими, так и характера интенциональной причинности, это бытие создающей и наделяющей им химеру. В самом деле, акт интеллекта придает химере внутреннее бытие, но не физическое, а лишь интенциональное, лишь в качестве ирреального содержания реального понятия-качества. Стало быть, «интеллект одним способом сообщает существование своим актам, другим — ментальным сущим, хотя то и другое суть его эффекты: первые он наделяет бытием физически и реально, вторые — интенционально и метафорически»<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> Ibid. Sect. 3, num. 7. P. 75–76: «Fictio siquidem non repraesentat obiectum secundum id quod habet in se, sed aliquid apponit de novo». Ibid.: cognitio «simul enim est imago seu repraesentatio et effectio, a qua obiectum non solum accipit *esse cognitum*, se *esse*, nec tantum esse obiectivum extrinsecum, sed esse intrinsecum, seu ipsam entitatem».

<sup>90</sup> Ibid. Num. 6. P. 75: «Alio modo quippe communicat intellectus existentiam suis actibus, alio modo Entibus Rationis, licet ambo sint eius effectus, illis nempe physice et realiter, his intentionalite et metaphorice».

Третье возражение: чтобы когнитивный акт стал возможным, когнитивная потенция должна быть активирована, а это реальный процесс, и его активация по необходимости должна вызываться чем-то реальным. В случае реальных объектов потенция активируется их прямым или опосредованным воздействием на органы чувств. Первичная чувственная информация кодируется в виде так называемых напечатленных интенциональных форм — *species impressae*, которые затем подвергаются внутренней обработке: они очищаются от чувственных элементов, перекодируются и в итоге поставляют материал для понятийного мышления. Но как возможен акт порождения невозможного сущего, если ему ничто не соответствует в реальности, ничто не может первично активировать когнитивную потенцию?

Это возражение гораздо шире, чем просто возражение против возможности мыслить химеру: фактически оно применимо к любому объекту мышления, отличному от материальных вещей, — ко всему, что не принадлежит непосредственно к чувственно познаваемому. Сжатый ответ на него Комптон дает в дисп. XIII, s. II, num. IV: «Объект интеллекта двойствен: движущий (*motivum*) и завершающий (*terminativum*); и один первичен, другой вторичен. Итак, движущий объект, через себя или через свою интенциональную форму (*species*) побуждающий интеллект к акту его познания, с необходимостью должен предшествовать ему, так как опосредованно или непосредственно выступает его причиной. А вот чисто завершающий объект, который познается только через чуждые интенциональные формы и никоим образом не влияет на акт познания реально (*nullo modo in cognitionem influit*), по природе часто одновременен ему, иногда следует за ним, но никогда ему не предшествует». Вопрос: каким же образом возможно познание нечувственного объекта через «чуждые интенциональные формы»? Ответ Комптон дает не в тех диспутациях «Логики», где компактно рассматривается тема *ens rationis*, а в другой части своего курса — «О душе», где намечена концепция ментального конструирования нечувственных

предметов и, в частности, ментальных сущих, на основе тех интенциональных форм реальных вещей, которые хранятся в памяти<sup>91</sup>. Для нас сейчас важно только то, что интеллект может активироваться интенциональными формами реально-го, из которых будет строиться *ens rationis*, и что когнитивному акту не противоречит создавать свой объект и одновременно репрезентировать его *тем же самым действием*, которым тот создается. Создание здесь может предшествовать репрезентации не хронологически, а только логически. «Отсюда и объект, — замечает Комптон, — тоже соотносится с измышляющим актом (*fictio*) двойным отношением: как сущее и как объект. И как все прочие объекты в качестве сущих предшествуют себе как объектам, так и здесь — с той только разницей, что в тех объектах *бытие* может по времени опережать *бытие в качестве объектов*, а здесь — никоим образом. И среди всех когнитивных актов измышляющий акт в строгом смысле, а значит, и указанный акт, имеет ту особенность, что, репрезентируя свой объект, он его создает»<sup>92</sup>.

Тонкость заключается еще и в том, что, согласно общетеологическим представлениям об универсальном содействии (*concursum*) Бога любому действию тварной причины, Бог должен содействовать также порождению невозможных сущих, что противоречиво и не соответствует Божественному достоинству. Ответ на это возражение опять-таки опирается на различение реального и интенционального бытия: «Бог же хотя и содействует когнитивному акту физически, но, поскольку через него не мыслит, не может непосредственно и метафорически содействовать интеллекту в продуцировании ментального сущего, которое, как я сказал, производится, лишь

<sup>91</sup> О ментальном конструировании нечувственных объектов, включая *entia rationis*, см.: Вдовина Г. В. Интенциональность и жизнь... С. 259–284.

<sup>92</sup> *Compton Carleton Th. Logica. Disp. XV, sect. 2, num. 14. P. 75: «Unde et econtra duplex etiam est obiecti habitudo ad fictionem, ut ens est, et ut obiectum: et sicut in omnibus aliis obiectis, ut entia, sunt priora se ut obiectis, ita et hic, cum hoc tamen discrimine, quod in illis, esse tempore potest praecedere obiecta esse, hic vero neutiquam, et hoc sibi habet singulare fictio rigorose sumpta, inter omnes cogitationes, ideo dicta fictio, quod obiectum suum repraesentando illud faciat».*

познаваясь». Бог лишь вторично усматривает ментальные сущие как продукты чужого — тварного — интеллекта<sup>93</sup>.

Последний вопрос: чем именно, какими потенциями и актами производится ментальное сущее? До сих пор мы высказывались в общем виде: акт, производящий фикцию, мы называли когнитивным актом (термином, который схоласты относили не только к интеллектуальной, но к любой познавательной потенции, включая внешние чувства), или актом интеллекта, не приводя оснований для такого сужения понятия когнитивности. В диспутации XVI Томас Комптон Карлтон подробно разбирает вопрос о производящих причинах ментального сущего.

Прежде всего исключим потенции, которые не производят *ens rationis*. Это, во-первых, внешние чувства: любые чувственные иллюзии, по мысли Комптона, есть результат неверного суждения разума, а не работы внешнего чувства самого по себе. Во-вторых, это воля: любые объекты, на которые она обращается, в том числе те, которые можно было бы отнести к *ens rationis*, — например, ложное благо, — ей даются интеллектом как уже произведенные; сама она не производит ничего, потому и гласит известная максима: *nihil volitum nisi praecognitum* — нет ничего волимого, что не было бы прежде познанным<sup>94</sup>. Далее идет способность воображения, и здесь мнения схоластических философов расходятся<sup>95</sup>. Суарес полагал<sup>96</sup>, что многие ментальные сущие производятся воображением, а именно те, которые имеют опору в вещах; и воображение, некоторым образом подражая разуму, производит операции соединения и разделения, komponуя из частей реального химерические объекты. С точки

---

<sup>93</sup> Ibid. Sect. 3, num. 8. P. 76: «Deus autem licet physice ad cognitionem creatam concurrat, cum tamen per eam non intelligat, non potest immediate et metaphoricе cum intellectu concurrere ad Entis Rationis productionem, quod, ut dixi, non producitur nisi cognoscendo».

<sup>94</sup> Ibid. Disp. XVI, sect. 1, n. 3. P. 76.

<sup>95</sup> См.: Doyle J. P. Beings of Reason and Imagination // On the Borders of Being and Knowing: Late Scholastic Theory of Supertranscendental Being. Leuven: Leuven University Press, 2012. P. 151–166.

<sup>96</sup> DM 54.2.18.

зрения Комптона, это невозможно: ведь воображение, будучи одной из разновидностей внутреннего чувства, не в силах коснуться сущности вещей. Как любое чувство, оно лишь «царапает по поверхности» (*haeret quasi in cortice*) вещей и способно произвести только механические комбинации внешних элементов или свойств. А этого, согласно Комптону, для рождения истинной химеры недостаточно. Точно так же животным недостаточно воображения, которое у них явно есть, чтобы производить истинные ментальные сущие. Животные, возможно, способны видеть причудливые образы во сне или нарисованных монстров наяву, однако видеть лишь картинки, внешние комбинации признаков. «Но чтобы здесь возникло фиктивное ментальное сущее, эти части должны схватываться как выражающие взаимную связь и соединенные фиктивным соединением; а это противоречит даже человеческому воображению без сотрудничества с разумом»<sup>97</sup>. Воображение способно производить *ens rationis* лишь *вместе* с разумом, возвышаясь (*elevari*) в этом сотрудничестве до операций, которые оно не в силах производить самостоятельно.

Итак, единственным полноценным кандидатом на производство ментальных фикций остается интеллект. После отсекающей потенции, негодных к производству *ens rationis*, и перед анализом актов интеллекта, его производящих, Комптон помещает краткий гимн творческой мощи человеческого интеллекта: мощи, в самой своей полярности аналогически подобной творящей силе Бога. Не могу не привести этот текст: «Интеллект... измышляя, наделяет чем угодно: так, постигая как благо нечто, что благом не является, он придает ему фиктивное, или кажущееся благо; постигая ворона как белого, интенционально придает ему белизну, а постигая снег как черный, придает ему черноту; постигая нечто как сущее, придает ему существенность, хотя в действительности иногда это невозможно даже

---

<sup>97</sup> *Compton Carleton Th. Logica. Disp. XVI, sect. 2, num. 5. P. 76–77: «Ut vero fiat ibi Ens Rationis fictum, apprehendi illae partes debent ut intra se habitudinem dicentes et ut unione ficta coniunctae, quod etiam hominis imaginativae sine rationis cooperatione repugnat.*

для Божественной мощи. Поскольку же он обладает в этом поразительной производящей силой, мы спрашиваем, через какие акты он осуществляет эту свою силу»<sup>98</sup>.

Через какие же?

Прежде всего — через акты простого постижения, если невозможное сущее в них схватывается как уже объединенное фиктивной связью между несовместимыми частями. Далее, химеры создаются актами сомнения, но лишь определенного типа. В самом деле, в таких актах части химер могут мыслиться либо раздельно (например: «Возможно ли объединить в единое целое части разных животных?»), либо уже совместно (*coniunctim*) (например: «Возможна ли химера?»). В первом случае мыслится лишь фиктивная связь между частями, но не химера как целое, во втором случае уже мыслится химера как таковая. Аналогичным образом обстоит дело с суждениями: если части химеры связываются в одно целое только в суждении, оно производит ее; если же части были связаны уже в простых схватываниях, то суждение лишь репрезентирует химеру как данность — точно так же, как репрезентирует оно реальные сущие, принявшие впервые бытие не от самого суждения.

Здесь мы должны задержаться и рассмотреть тот механизм, который использует Комптон, чтобы различить фактическое порождение химеры и нацеленность на нее как на непосредственный объект схватывания или суждения. Вот как описывает Комптон порождение химеры в простом схватывании: «Тем самым, что некто схватывает химеру, он ее производит (*facit*), и для этого нет необходимости, чтобы он явно (*in actu signato*, в прямом и запечатленном акте) и эксплицитно представлял ее как существующую. Достаточно, чтобы он схватывал ее умом, ибо, схватывая фиктивное единство между ее частями, мы ее

---

<sup>98</sup> Ibid. Sect. 3, num. 1. P. 77: «Intellectus... quidlibet fingendo praestat, concipiendo enim aliquid ut bonum quod bonum non est, bonitatem illi fictam dat, seu apparentem, corvum concipiendo ut album dat illi intentionaliter albedinem, nivem ut nigram dat ei nigredinem; concipiendo aliquid ut ens dat illi entitatem, licet a parte rei aliquando nec per divinam potentiam esse possit. Cum ergo miram hac in parte vim habeat effectricem, quaerimus per quos actus hanc suam virtutem exerat».



измышляем и производим ментальное сущее. Ибо это измышление имплицитно (*in actu exercito* — в выполненном акте, фактически) сообщает ей существенность и есть ее причинение, то есть продуцирование»<sup>99</sup>. Подобным же образом проводится различие при описании актов сомнения, в которых химера мыслится *coniunctim*: «Схватывать химеру сопряженно означает постигать ее части соединенными, и через такое постижение, утверждаю я, производится химера. Если же некто сомневается, возможна ли эта химера, он задается вопросом лишь о том, возможна ли она реально. Ибо, если он поразмыслит над тем, что́ делает, он не усомнится в том, что она может возникнуть благодаря интеллекту: ведь то, в чем он сомневается эксплицитно (*in actu signato*), он производит имплицитно и фактически (*in actu exercito*). Так некто, говоря, спрашивает, могут ли люди говорить, или некто, рассуждая сам с собой, спрашивает, способен ли человек рассуждать»<sup>100</sup>.

Этот переключатель между положениями *in actu signato* / *in actu exercito* дает возможность различить те два следствия, которые, как мы видели выше, причиняются одновременно, но разными типами причинности — одной реальной, другой интенциональной: фактическое продуцирование понятия химеры и прямую репрезентацию его смыслового содержания. Утверждая ментальное сущее или отрицая его, задаваясь вопросами о нем или подвергая его сомнению, выдвигая доводы против него и т. д., мы уже держим его в уме, уже произвели его *in actu exercito*, фактическим актом реального порождения, уже

---

<sup>99</sup> Ibid. Num. 3. P. 76: «Eo igitur ipso quod quis concipit Chimaeram, eam facit, nec ad hoc necessarium est ut in actu signato et explicite eam repraesentet ut existentem, sed sufficit quod mente apprehendat, apprehendendo quippe unionem fictam inter illa extrema eam fingimus, et facimus Ens Rationis, illa enim fictio in actu exercito entitatem illi communicat et illius est causalitas seu factio».

<sup>100</sup> Ibid. Num. 5. P. 77: «Coniunctim concipi Chimaeram est partes illas unitas apprehendi, et per hanc apprehensionem dico fieri Chimaeram. Si quis vero tunc dubitet utrum Chimaera illa sit possibilis, inquirat solum sit ne possibilis realiter, nec enim si reflectat quid agat, dubitabit num fieri per intellectum possit, cum id de quo in actu signato dubitat, faciat in actu exercito. Sicut quis loquendo inquirat num possint homines loqui, vel secum discurrendo quaerat utrum possit homo discurrere».

понимаем, что мы отрицаем и в чем сомневаемся, когда непосредственно работаем с интенциональным смысловым содержанием этого понятия. Отсюда следует, что этот переключатель делает возможной саму мыслимость немыслимого, способность интеллекта иметь в себе понятия объектов, которые не только физически, но и логически невозможны, а значит, не обладают той *intelligibilitas*, проницаемостью для познающего ума, которая составляет трансцендентальное свойство любого реального сущего. Такова суть работы этого механизма. Вывод Комптона гласит: «Итак, мы мыслим немыслимое, которое одновременно есть мыслимое, благодаря тому, что, его мысля, мы придаем ему химеричную немыслимость и тем самым мыслимость: в самом деле, представляя и мысля эту немыслимость, то есть отрицание мыслимости, интеллект измышляет ее; следовательно, необходимо, чтобы одновременно она была мыслимой и представимой. Точно так же в этом написанном на бумаге предложении: *У меня нет объекта*, эксплицитно и формально (*in actu signato*) нет объекта, ибо таково словесное утверждение, а имплицитно и фактически (*in actu exercito*) есть, поскольку, отрицая, что имеет объект, это предложение себе его дает»<sup>101</sup>.

Наконец, существует проблема истинного и ложного актов. Не забираясь в ее семантические глубины, что потребовало бы гораздо более пространныго и детального изложения и не входит в нашу задачу, ограничимся представлением общей позиции Комптона. Согласно фаллибилистам, сводящим порождение ментальных фикций к ошибке суждения, истинные акты не могут быть источником *ens rationis*. Комптон, как сторонник объектуализма, возражает. Возьмем суждение *химера есть нечто вымышленное*. Если этим суждением части химеры впервые мыслятся слитыми в противоречивую сущность, значит, она впервые порождена этим суждением; а его истинность подтверждается тем, что 1) оно представляет химеру такой, какова она на самом деле — вымыслом, фикцией, и 2) противоположное суждение — «химера есть нечто реальное» — явно ложно.

<sup>101</sup> Ibid. Num. 5.

Позиция Комптона относительно истинных актов, рождающих ментальные фикции, встречает два типичных возражения. Первое возражение: акт, которым создается фикция, должен представлять объект не таким, каков он сам по себе, то есть должен быть несообразным (*difformis*) объекту и потому ложным. Ответ на это возражение дает Комптону повод подробнее раскрыть интенциональные отношения между актом и объектом, а это та тема, которая в рамках интенционально-конститутивной онтологии нас интересует в первую очередь. Итак, должен ли акт, создающий ментальную фикцию, быть несообразным своему объекту? Для того чтобы можно было ответить на этот вопрос «да», требуется провести ряд различий. Общее различие проводится между объектом, каков он в реальности (*a parte rei*), и объектом как противостоящим интеллекту, как тем, что репрезентирует интеллекту данный акт. Объекту в первом смысле акт порождения фикции должен быть несообразен, а с объектом во втором смысле дело сложнее. Если речь идет о простых схватываниях, к ним вообще не применимы понятия истинности или ложности, потому что простые схватывания всегда имеют дело только с объектами как репрезентациями, а не как реальностями. Говорить об удаче или неудаче акта схватывания можно не относительно объекта в реальности как такового, а относительно намерения того, кто этот объект мыслит: «И если некто хочет помыслить объективную ошибку, он скорее будет заблуждаться, если помыслит вещь, как она поистине есть в реальности, чем мысля ее иначе, чем она есть: ведь предустановленный ему объект есть ошибка, то есть ложная и фальшивая вещь. Следовательно, если он бы он мыслил вещь как она поистине есть, он имел бы объектом не то, что намеревался, а другое, то есть истинную вещь»<sup>102</sup>. Поэтому первое возражение отвергается.

<sup>102</sup> Ibid. Sect. 4, num. 2. P. 78: «Objectum enim apprehensionis... non est obiectum ut in se, seu realiter, sed ut obiicitur intellectui. Sic cum quis apprehendere vult errorem obiectivum, erraret potius si apprehenderet rem ut vere est a parte rei, quam apprehendendo aliter quam est, nam obiectum illi praefixum est error, seu res erronea et falsa, si ergo rem apprehenderet ut vere est, non haberet pro obiecto id quod intendebat, sed aliud, rem scilicet veram».

Второе возражение: истинный акт суждения, выраженный в этом высказывании: *химера есть нечто вымышленное*, разрушает химеру; следовательно, он не может ее производить — ведь было бы противоречием, если бы один и тот же акт производил и разрушал одно и то же. В ответ Комптон проводит анализ смысловых составляющих суждения — того, что схоласты называли *rationes*, или *formalitates* (формальностями). Рассматривать суждение можно с точки зрения любой из них. Итак, «всякое суждение может рассматриваться двояко: либо поскольку оно есть акт суждения, либо поскольку оно есть виртуальное схватывание, ибо всякое суждение содержит в себе две формальности, а именно: (1) репрезентацию субъекта и предиката и (2) их взаимную предизируемость друг другу, то есть их интенциональное соединение, утверждаемое или отрицаемое. Это второе выполняется суждением как формально суждением, а первое — как виртуальным схватыванием, ибо это свойственно схватыванию — репрезентировать объекты»<sup>103</sup>. Проведя различие двух формальностей и, стало быть, двух функций суждения, нетрудно ответить на возражение. Формальность схватывания логически предшествует в суждении формальности утверждения или отрицания; поэтому, репрезентируя впервые части химеры и фиктивную связь между ними, суждение тем самым создает ментальную фикцию. А будучи взятым в качестве суждения формально, оно не разрушает ее, потому что, отрицая ее реальность, не устраняет, тем не менее, репрезентацию химеры. Если бы отрицание фиктивной связи между субъектом и предикатом приводило к разрушению химеры, то это истинное суждение обратилось бы в ложное. Хотя Комптон не говорит этого прямо, здесь вступает в действие все тот же механизм *in actu signato* / *in actu exercito*: эксплицитно отрицая химеру в этом истинном суждении, мы продолжаем

<sup>103</sup> Ibid. Num. 3–5. P. 78: «Iudicium omne dupliciter considerari posse, vel ut actus iudicii est, vel ut apprehensio virtualis, omne enim iudicium duas in se continet formalitates, repraesentare scilicet subiectum et praedicatum, et illa de se invicem praedicare seu unire intentionaliter, affirmando scilicet vel negando. Hoc ultimum praestat ut iudicium formaliter, primum ut virtualis apprehensio, apprehensionis quippe est proprium obiecta repraesentare».

ее мыслить и тем самым *in actu exercito* удерживаем ее в интенциональном бытии. Поэтому истинное суждение может произвести ментальные фикции, но никогда не может их разрушить в абсолютном смысле, а только в относительном, *in actu signato*. Так опровергается второе возражение.

Второй вопрос касается ложных актов: любой ли ложный акт производит *ens rationis*? Ответ на него зависит от общего понимания того, что такое *ens rationis* (что входит в это понятие), и от того, признаем ли мы, что акты способны «на ходу» менять свои объекты, или нет. С позиций Комптона — нет, ложность акта не означает автоматически, что этим актом производится *ens rationis*, то есть — в его понимании — ментальная фикция. Естественными оппонентами Комптона выступают фаллибилисты, в данном случае Педро Уртадо де Мендоса и Родриго де Арриага, позицию которых Комптон Карлтон суммирует следующим образом: «Отец Уртадо в „Метафизике“, дисп. 19, разд. 5, § 8, утверждает, и ему следует отец Арриага в „Метафизике“, дисп. 6, разд. 3, § 21, что если кто-нибудь скажет: *Петр бежит*, когда Петр не бежит, то он произведет ментальное сущее, ибо бег Петра не будет иметь другого бытия, кроме как через интеллект. В защиту этого мнения они различают два ментальных сущих — химеричное и не химеричное, называя их как бы фиктивным и реальным»<sup>104</sup>. Комптон выступает против такого расширительного толкования *ens rationis*. С точки зрения фаллибилистов, любое сущее, которое в момент акта мышления обладает только объективным бытием в этом акте, но не реальным бытием вне акта, может быть причислено к *ens*

---

<sup>104</sup> Ibid. Sect. 5, n. 1. P. 78: «Affirmat P. Hurtado d. 19. Met. S. 5. num. 8. quem sequitur P. Arriaga d. 6. Met. s. 3. num. 21... si Petro non currente dicat quispiam, *Petrus currit*, facit *Ens Rationis*, cum *cursor Petri aliud esse non habeat quam per intellectum*. Ad quam sententiam defendendam duplex distinguunt *Ens Rationis*, *Chimaericum* et *non Chimaericum*, quasi dicerent *fictitium* et *reale*». Вот это место из текста Уртадо: *Hurtado de Mendoza P. Universa philosophia*. Lugduni: Sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville, 1624. *Metaph.*, d. XIX, s. V, num. 80. P. 954: «Ментальные сущие чаще бывают химерами, но это не отменяет того, что производятся другие ментальные сущие, не имеющие того бытия, которое им предидируется, хотя они могут его иметь».

*rationis* — во всяком случае, к одной из его разновидностей. Комптон же убежден, что мышление такого сущего, которое само по себе возможно, даже если не существует сейчас и даже если мыслится существующим тогда, когда не существует актуально, не устраняет этой внутренне присущей ему возможности и потому не производит ментальной фикции в строгом смысле.

Другой поворот фаллибилизма: все ложные акты производят *ens rationis*, потому что в них всех мыслится невозможное. Ход рассуждений таков: «Всякий, кто утверждает, что Петр учится, когда он не учится, имеет невозможный объект: ведь он утверждает, что тот учится, в момент, когда тот не учится, а учение в тот момент, когда существует отрицание учения, так же невозможно, как гиппоцерб, козлоолень и любая другая химера, ибо означало бы сосуществование двух противоречивых противоположностей»<sup>105</sup>. Краткий ответ Комптона сводится к тому, что сторонники этой позиции исходят из возможности акта менять свой объект и выражать возможное или невозможное в зависимости от ситуации вынесения суждения. Но уже было установлено ранее, что ментальное сущее (как и любой объект) в своем внутреннем бытии соотносится только с термином когнитивного действия, не с самим действием, а потому ситуация, в которой производится *concretum cogniti*, не меняет сути объекта: акт ложен, но объект его остается возможным и реальным.

## § 2. Дионисио Бласко

Другую группу концепций *ens rationis* составляют учения, в которых признается наличие разных типов ментального сущего. Одна такая авторская концепция представлена в «Философском курсе» (вышел первым изданием в 1672 г.)

---

<sup>105</sup> *Compton Carleton Th. Logica. Disp. XVI, sect. 5, num. 3. P. 78: «Quisquis studere Petrum asserit, eo non studente, obiectum habet impossibile, studere namque eum affirmat eo instante quod non studet, studium autem eo instante quo existit negatio studii, tam est impossibile quam Hippocervus, Tragelaphus, aut alia quaevis Chimaera, simul enim existerent duo contradictoria».*

Дионисио Бласко (1610–1683) — одного из самых ярких философов и теологов ордена кармелитов в XVII в. Бласко принадлежал к основному, старому стволу кармелитского древа, к так называемым «обутым кармелитам» (*carmelitae calceati*); формально орден был учрежден в самом начале XIII в. в Святой Земле, объединив отшельников, подвизавшихся на горе Кармель. Гораздо большей известностью пользуется ветвь «босых кармелитов» (*carmelitae discalceati*), отделившаяся во второй половине XVI в. и связанная с именами великих испанских мистиков Терезы Авильской и Иоанна Креста (Хуана де ла Крус). В отличие от духовности босых кармелитов, интеллектуальная традиция старокармелитского ордена изучена крайне слабо, а в ее поздних проявлениях не изучена вовсе. Так, в научной литературе встречается буквально несколько кратких упоминаний о Бласко<sup>106</sup> и нет ни одной работы, посвященной персонально ему.

Что называется собственно ментальным сущим в авторской концепции Бласко? *Ens rationis* — это выделенная внутри широкого пространства «сущего в душе» область, куда входит только то, что никогда, даже абсолютной властью Бога, не может существовать вне души; и эта область делится надвое. Один тип ментального сущего составляют уже известные нам невозможные объекты; Бласко называет его *химерическим*, или *метафизическим* ментальным сущим, не имеющим непосредственного основания в реальном бытии. Другой тип — вторые интенции; они именуется *логическим* ментальным сущим и обладают непосредственным основанием (*fundamentum*) в реальности. Поясним, о чем идет речь. Синонимом *intentio* Бласко называет термин *notio* (узнавание, знание, идея, значение, понятие, предикат) от глагола *nosco* (узнавать, знать). Интенция-*notio* означает здесь не интенцию как намерение воли, а хорошо известную с эпохи Средневековья когнитивную интенцию

---

<sup>106</sup> *Díaz Díaz G.* Hombres y documentos de la filosofía española. Madrid: CSIC, Instituto de Filosofía «Luis Vives», 1980. P. 601; *Croizat-Viallet J.* Un ejemplo de reescritura científica en el Siglo de Oro: los terremotos y los volcanes en los tratados de Historia Natural (1597–1721) // CRITICÓN. 2000. No. 79. P. 123–142 (см. p. 131).

интеллекта. Она понимается двояко: с одной стороны, это «эффektivная», производящая интенция, то есть реальный акт интеллекта; с другой стороны, это интенция формальная и объективная, совпадающая с предметным содержанием акта. Она именуется *notio* потому, что через нее познается вещь: «Она есть не что иное, как познаваемость вещи»<sup>107</sup>. Когда мы говорим об *ens rationis*, то имеем в виду только интенции во втором смысле, а не в смысле реального акта. Эти интенции, в свою очередь, тоже разделяются надвое — на первые и вторые интенции. Как бы ни толковались те и другие в иных схоластических текстах (а толковались они по-разному), Дионисио Бласко определяет их следующим образом: «Первая интенция — та, которая свойственна вещи в физическом бытии, из природы вещи, независимо от интеллекта. Таковы все сущностные предикаты, которые со стороны реальности свойственны вещи: например, человек есть живое существо, разумное, белое и т. д. Вторая интенция свойственна вещи в интенциональном и познанном бытии, например: живое существо есть род, человек есть вид и т. д. Первые могут познаваться через прямой когнитивный акт и принадлежат к реальным наукам, согласно познаваемости каждой вещи; вторые познаются только рефлексивным познанием и рассматриваются только логикой»<sup>108</sup>.

У двух разновидностей *ens rationis* разные способы образования и разные роли. Химерическое сущее — благодатный объект для разного рода мысленных экспериментов и прояснения в рефлексии некоторых условий мышления и познания, но его образование в душе не диктуется необходимостью. Напротив, логическое *ens rationis* образуется в интеллекте

---

<sup>107</sup> *Blasco D. Logica. Dist. IX, q. 2, art. 2, num. 24. P. 165: «Nihil aliud est quam cognoscibilitas rei».*

<sup>108</sup> *Ibid.: «Intentio prima est quae competit rei in esse Physico ex natura sua, independenter ab intellectu, talia sunt omnia praedicata essentialia, quae a parte rei conveniunt illi, v.g. quod homo sit animal, rationale, album, etc. Intentio secunda est, quae convenit rei in esse intentionali, et cognito, v.g. quod animal sit genus, homo species, etc. Illa possunt cognosci per cognitionem directam, et pertinent ad scientias reales, iuxta cuiuslibet rei cognoscibilitatem; haec non nisi per cognitionem reflexam, et ad solam Logicam spectant».*



необходимым образом: без вторых интенций мы не могли бы опознавать субъекты и предикаты, схватывать сущности вещей, производить операции соединения и разделения, сравнивать между собой разные науки и т. д.<sup>109</sup> Две разновидности ментального сущего описываются общей формулой: *ens rationis est* «то, что обладает только объективным бытием в интеллекте»<sup>110</sup>.

Нетрудно заметить, что в приведенном разделении ментального сущего на два типа Дионисио Бласко следует двум критериям: первый — наличие или отсутствие основания (фундамента) в реальности, второй — характер продуцирования ментальных сущих и способ их употребления. Логическое *ens rationis* не фиктивно, а реально. Однако его ближайшим фундаментом служит не сама внемысленная вещь, а некоторое содержание, абстрагированное от реальных вещей и их свойств и потому представляющее собой продукт активности интеллекта (таковы общая видовая или родовая природа или, наоборот, сущностное свойство, помысленное независимо от других свойств, хотя в реальности оно неотделимо от них). Поэтому фундамент мыслится не так, как физически существует, и не существует физически так, как мыслится. В формулировке Бласко, «логические ментальные сущие... это такие сущие, которые следуют вещи вне души (и это — фундамент), но в отношении к душе; которые свойственны вещи согласно интенциональному бытию. Таково... все, что имеет фундамент в вещи, но не реальным способом»<sup>111</sup>. Метафизическое

<sup>109</sup> Ibid. С точки зрения наличия или отсутствия основания во внемысленных вещах эти два типа *ens rationis* обозначаются также парой общепринятых технических терминов: метафизическое и химерическое сущее именуется *ens rationis ratiotinantis* (букв. «сущее рассуждающего разума», то есть сущее, целиком созданное собственной активностью интеллекта), а логическое сущее — *ens rationis ratiotinatae* (букв. «сущее обусловленного, обоснованного разума», то есть произведенное в уме с опорой на внешнюю реальность).

<sup>110</sup> Blasco D. Logica. Dist. IX, q. 1, num. 4–5. P. 161: «Communiter definitur: *Quod tantum habet esse obiectivum in intellectu*».

<sup>111</sup> Ibid. Q. 2, art. 2, num. 23. P. 165: «*Ens rationis Logicale... sunt quaedam, quae secuntur rem extra animam (ecce fundamentum), sed in ordine ad animam; quae conveniunt rei secundum esse intentionale, huiusmodi sunt relationes secundum dici,*

*ens rationis* производится не в силу необходимости для мышления и состоит «в интенциональном сопряжении реальных позитивных частей, которым противоречит быть соединенными физически, со стороны реальности. И оно может производиться либо через тождество частей, например *козел есть олень*, либо через соединение, например *Бог есть белый*»<sup>112</sup>. Очевидно, что логическая и метафизическая разновидности *ens rationis* с разной степенью радикальности противостоят реальному существу, или, как говорит Бласко, «пребывают в разной степени (*gradu*) ментального сущего»<sup>113</sup>.

Какова чтойность и внутренняя структура метафизического ментального сущего? На основании приведенных критериев, считает Бласко, химерическое сущее «мы можем сущностно определить так: *целое, интенционально составленное из частей, несовместимых* (букв. *не возможных*) *со стороны реальности*»<sup>114</sup>. Отсюда неизбежно следует вывод о том, что никакое ментальное сущее не может быть простым, но всегда есть нечто составное. Ложное отождествление или ложное соединение — два способа образования химеричных сущих, страдающих внутренней противоречивостью, — подразумевают наличие частей; но ничто простое не противоречит самому себе как простому. Поэтому «измышлять... означает составлять», «и, таким образом, всякое простое реально»<sup>115</sup>. Этому утверждению Бласко противостоит, например, убеждение

---

et omnes, quae fundatur in re, sed non modo reali». Такое реальное, но абстрагированное содержание некоторые поздние схоласты, и Бласко в их числе, называли «реальным интенциональным» (*reale intentionale*) и противопоставляли его внемысленным вещам или первым интенциям, называя то и другое «реальным реальным» (*reale reale*).

<sup>112</sup> Ibid. Art. 1, num. 14. P. 163: «Consistit ergo hoc ens rationis in coniunctione intentionali partium positivarum realium, quibus repugnat Physice a parte rei uniri. Potestque fieri, vel per identitatem partium, v.g. hircus est cerbus, vel per unionem, v.g. Deus est albus».

<sup>113</sup> Ibid. Q. 2, art. 2, num. 23. P. 165: «...sunt in alio gradu entis rationis».

<sup>114</sup> Ibid. Q. 1, num. 10. P. 162: «Possumus ens rationis essentialiter definire sic: *totum intentionaliter compositum ex partibus a parte rei impossibilitibus*».

<sup>115</sup> Ibid. Q. 5, num. 55. P. 169–170: «...fingere autem... est componere»; «...et sic omne simplex est reale».

иезуита Себастьяна Искьердо, о котором речь пойдет ниже: «Кажется невозможным отрицать, что имеются... ментальные сущие, которые представляют собой абсолютно простые объекты. Потому что, когда некто... в простом постижении мыслит другого Бога... отличного от нашего истинного Бога, он, несомненно, измышляет некую простую химеру, никоим образом не составленную из истинных частей. Действительно, этот несуществующий Бог не мыслится составленным ни из других сущих, ни из истинных частей, ибо мыслится предельно простым... И кто возьмется отрицать, что я могу образовать в уме такие совершенно простые фикции?»<sup>116</sup>. Отрицать взялся Дионисио Бласко: «Вне совокупности всех сущих или отношений никакое сущее или отношение не познаваемо интеллектом. Но между самими простыми реальными сущими он может производить смешения и познавать это невозможное в реальности, ибо адекватный объект интеллекта есть реальное позитивное сущее... А то, что лежит вне этой совокупности, есть ничто. Все, что интеллект мыслит, лежит внутри этой совокупности или возникает из комбинирования [лежащего внутри нее]. Поэтому ни одна простая форма, взятая абстрактно, не есть ментальное сущее, однако ментальным сущим может быть конкретное и составленное из нее и субъекта, если они со стороны реальности противоречат друг другу»<sup>117</sup>.

---

<sup>116</sup> *Izquierdo S. Pharus scientiarum. Tract. III, disp. XII, q. I, num. 31. P. 296: «Dari.. entia rationis, quae sint obiecta proprsus simplicia, non videtur negabile. Quoniam dum aliquis... simplici apprehensione concipit alium Deum... distinctum a vero Deo nostro, simplicem quamdam chymeram effingit procul dubio ex pluribus partibus veris nullatenus obiective compactam; siquidem Deus ille inexistentis, neque ex aliis entibus, aut partibus veris concipitur modo compositus, cum concipiatur simplicissimus... Ecquis neget, me talia figmenta prosus simplicia posse mente formari?».*

<sup>117</sup> *Blasco D. Logica. Dist. IX, q. 5, num. 55. P. 170: «Extra cumulum omnium entium, aut relationum nullum ens, aut relatio est ab intellectu cognoscibilis, sed inter ipsa entia realia simplicia potest intellectus mixturas facere, et cognoscere, a parte rei impossibiles, quia obiectum adaequatum intellectus, est ens reale positivum... quod enim extra tale cumulum est nihil est, quidquid intellectus concipit intra tale cumulum est, vel ex illorum combinatione resultet. Quare nulla forma simplex*

Но если части метафизического ментального сущего реальны, то где же источник его химеричности? Решение Комптона Карлтона, признавшего таким источником фиктивную связь между частями химеры, Бласко отвергает. Он считает, что связь (*unio*) никогда не может быть фиктивной, что «соединение или тождество между частями ментального сущего реально»<sup>118</sup> — как минимум потому, что и *unio*, и *identitas* суть нечто простое, а все простое реально.

Против этой позиции в ходе дискуссии были сформулированы типичные возражения:

- 1) целое не отличается от своих частей и связи между ними; и если все три компонента реальны, то реальным должно быть и целое;
- 2) то, что может мыслиться интеллектом, но невозможно в реальности, есть фикция;
- 3) реальное соединение, согласно общепринятым положениям онтологии, представляет собой модус, а модус сущностно связан с соединяемым терминами и потому неотделим от них; стало быть, интеллект не может отсечь его от реально соединяемых частей и поместить между противоречащими друг другу терминами.

В основание позиции Бласко положены два различия: во-первых, он отличает *существенность* (*entitas*) соединения и тождества, взятых в качестве реальных онтологических единиц, от их *действия*; во-вторых, он отличает *физические* действия от *интенциональных*. Исходя из этого формулируются и его ответы на возражения:

- 1) для того чтобы целое было реальным, недостаточно наличия реальных частей и реального соединения или тождества между ними (существенность): требуется

---

in abstracto est ens rationis, potest tamen concretum, et compositum ex illa, et subiecto esse rationis, si a parte rei repugnant».

<sup>118</sup> Ibid. Num. 62. P. 171: «Unio, vel identitas inter partes entis rationis est realis».

- вдобавок, чтобы соединение *реально соединяло* (действие). Но части химеры соединяются не реально и физически, а только интенционально. Поэтому целое будет химеричным, несмотря на то, что все его компоненты реальны;
- 2) в ответе на второе возражение следует проводить различение. Возьмем для примера химеру «Бог есть белый». Если соединение между терминами «Бог» и «белый» взять абстрактно, само по себе (*in se* как таковое), оно, конечно, будет реальным соединением, которое извлекли из другого, реального целого и вставили сюда. Но если рассматривать его в конкретном сочленении с «Богом» и «белым», оно, оставаясь само по себе реальным, будет соединять их не реально и физически, а только интенционально, в интеллекте<sup>119</sup>;
  - 3) модус соединения неотделим от крайних членов физически: это характерная черта реального модального сущего; но ничто не мешает отделить его интенционально, в мысли, и встроить между другими членами, не соединимыми в реальности. Для этого достаточно помыслить его вне конкретной связи — как абстрактную единицу сущего<sup>120</sup>.

Так исследование внутренней структуры *ens rationis* в плотную подводит к рассмотрению его бытия.

Анализ бытия ментального сущего у Дионисио Бласко замечательно отличает его концепцию от той, которую разделяли многие современные ему схоласты и в которой общепринятое описание

---

<sup>119</sup> Ibid. Num. 63. P. 171: «Ut totum sit reale non sufficiunt partes, et unio realis, sed requiritur, quod realiter uniat, partes autem entis rationis non uniuntur realiter physice a parte rei, sed intentionaliter per intellectum. Ad confirmationem distingo minorem, unio inter Deum, et albedinem est impossibilis a parte rei, secundum se considerata in abstracto, nego, quia est una ex realibus, aliunde desumpta, et huc transmissa; prout concreta cum Deo, et albedine, concedo, quia physice non est in illis, sed intentionaliter per intellectum».

<sup>120</sup> Ibid.

*ens rationis* претендует быть определением его сущности: *ens rationis* есть «то, что обладает только объективным бытием в интеллекте»<sup>121</sup>. Или, в другом варианте: сущность *ens rationis* составляет *cognitio*, когнитивный акт, в котором оно мыслится. Бласко исследует бытие *ens rationis* в несколько этапов: сначала он формулирует общие тезисы о существовании (*existentia*, бытие-вне-причин) ментального сущего; затем анализирует «общепринятые определения» и показывает, что при их кажущейся простоте в них упаковано несколько свернутых утверждений, которые в итоге делают их негодными; и, наконец, формулирует собственные тезисы о бытии *ens rationis*.

Первый шаг: Бласко различает три вида существования реального сущего и по аналогии с ним усматривает те же три вида в *ens rationis*. Эта концепция опирается на учение авторитетного кармелитского теолога и философа XIV в. Джона Бэконторпа (другие варианты имени — Джон Бэкон, Бако, Бак(к)ониус, Иоанн Англикус; ок. 1290 — ок. 1348). Бласко приводит синопсис этого учения и полностью присоединяется к позиции учителя ордена:

«В *Метафизике* Бакониус учит о существовании реального сущего... что формальное и трансцендентальное существование есть сама сущность, эффективное (существование) есть производящий акт, а модальное — тот или иной модус существования со стороны реальности. Отсюда следует утверждать, что эффективное существование ментального сущего есть когнитивный акт, формальное трансцендентальное — сама сущность ментального сущего; модальное — объективное и интенциональное бытие в интеллекте»<sup>122</sup>.

---

<sup>121</sup> *Blasco D. Logica. Dist. IX, q. 1, num. 4–5. P. 161: «Communiter definitur: Quod tantum habet esse obiectivum in intellectu».*

<sup>122</sup> *Ibid. Q. 3, num. 30. P. 166: «Hic consequenter loquendum ad ea, quae in Metaphysicis docet Bachonius de existentia entis realis, nempe quod existentia formalis, et transcendentalis est ipsa essentia, effectiva vero est actio productiva; modalis autem est diversus modus existendi a parte rei: Ex quibus dicendum, existentiam effectivam entis rationis esse cognitionem, formalem transcendentalem,*

Второй шаг: итак, у *ens rationis* есть собственная внутренняя (формальная трансцендентальная) сущность, и она не может быть сведена ни к способу продуцирования *ens rationis*, ни к конкретной модальности его бытия<sup>123</sup>. Тем самым Бласко сразу вступает в спор с «общепринятыми определениями»: они оба промахиваются мимо формальной сущности *ens rationis*. Возьмем определение, называющее сущностью *ens rationis* когнитивный акт, в котором оно мыслится. В акте следует различать два аспекта: реальный, или формальный (когнитивный акт есть реальная форма качества в субстанции души / интеллекта), и интенциональный (нацеленность на определенное содержание, выраженное в термине когнитивного акта)<sup>124</sup>. В обоих аспектах когнитивный акт продуктивен. Как реальный, он производит реальный термин-понятие, и если считать акт сущностью *ens rationis* в этом смысле, то эта сущность будет реально существующей и придаст ментальному сущему именование реального, что ложно. Как интенциональный, когнитивный акт производит содержание термина (*est actio grammaticalis intentionaliter productiva entis rationis*), а значит, он предшествует ментальному сущему так, как производящее предшествует произведенному, и, стало быть, никак не может быть его формальной внутренней сущностью. Соединение этих двух действий когнитивного акта придает ментальному сущему именование обладающего произведенным существованием<sup>125</sup>;

---

ipsam essentiam entis rationis; modalem, esse in intellectu obiectivum, et intentionale».

<sup>123</sup> Ibid. Num. 31. P. 166: «Suppono... ens rationis, esse capax existentiae, quia habet propriam essentiam distinctam ab ente reali, et consequenter propriam cognoscibilitatem, quia unumquodque eo modo est, potest cognosci». («Полагаю... что ментальное сущее способно существовать, потому что обладает собственной сущностью, отличной от реального сущего, и, следовательно, собственной познаваемостью, так как все, что таким образом есть, может быть познано»).

<sup>124</sup> Интенциональный аспект также назывался грамматическим (*grammaticalis*), поскольку, по аналогии с языком, подразумевал чисто смысловую сторону мышления, в абстракции от его реальных элементов — носителей смысла.

<sup>125</sup> *Blasco D. Logica. Dist. IX, q. 3, num. 33. P. 166: «Licet cognitio realiter Physice non denominet ens rationis existens, tamen denominat realiter intentionaliter, sicut*

но именование это дается ему извне, от производящей причины, и поэтому тоже не может быть его внутренней формальной сущностью. Следовательно, когнитивный акт только производит *ens rationis*, не более того<sup>126</sup>.

Сходным образом анализируется определение *ens rationis* как того, что имеет только объективное бытие в интеллекте. Объективное бытие — понятие, которое тоже может быть разложено на две составляющих: в одном аспекте оно берется формально (как термин-форма, произведенная ментальным актом), и с этой стороны оно реально; в другом аспекте оно берется материально (феноменолог сказал бы: со стороны гилетических данных), как то, что репрезентировано термином-формой, и с этой стороны оно чисто интенционально. Отсюда у Бласко и некоторых других современных ему схоластов возникает странное, на первый взгляд, определение: «реальное интенциональное» (*reale intentionale*), то есть обладающее реальным бытием благодаря деятельности интеллекта. Оно противостоит «физически реальному» (*reale physice*) — тому, что обладает бытием независимо от интеллекта. Все, что существует в объективном бытии, принадлежит именно к первому типу реального: как форма, оно реально; как выраженное в форме содержание — интенционально, а в случае *ens rationis metaphysicum* еще и фиктивно. В самом деле, «козлоолень имеет два аспекта: в первом, материальном, он есть композит из козла и оленя, и он фиктивен и ментален; во втором, формальном и познанном, он есть объект, и он реален, хотя интенционален (*et hoc reale est, intentionale tamen*)»<sup>127</sup>. В формальном аспекте химера не отличается от любого реального сущего, ставшего предметом мышления, и уже поэтому объективное бытие как таковое, без дополнительных определений, нельзя считать внутренней сущностью *ens rationis*. А в гилетическом аспекте *ens rationis*

realiter intentionaliter denominat obiectum cognitum, et grammaticaliter productum effective existens».

<sup>126</sup> Ibid. Num. 32. P. 166.

<sup>127</sup> Ibid. Q. 1, num. 4–5. P. 161: «Hircocervus duo habet, primum pro materiali, est compositum ex hircu, et cerbo, et hoc quidem fictum, et rationis est, secundum pro formali et cognitum, et sic obiectum, et hoc reale est, intentionale tamen».



действительно химерично, но не потому, что обладает *только* объективным бытием: напротив, оно потому обладает *только* объективным бытием, что химерично. Химеричность есть собственное внутреннее свойство *ens rationis*, и его собственную формальную трансцендентальную сущность нужно искать в конституирующих его «материальных» элементах, а чистое *esse obiectivum* как таковое определяет только *модальность* существования *ens rationis*.

Еще одно определение формальной сущности ментального сущего предлагалось в схоластике для его логической разновидности, имеющей основание в реальности: ментальное сущее есть то, что формально существует бытием своего фундамента. Но что будет фундаментом для второй интенции? Схоластика различает два вида оснований в реальности. Отдаленный фундамент — реальные индивидуальные сущие во внешней реальности. Они не могут быть формальной сущностью вторых интенций, потому что те существуют внутри души. Ближайший фундамент — интенционально отграниченная или интенционально разделенная природа (*natura realis, vel praecissa, vel divissa intentionaliter*). Природа всегда мыслится не так, как существует в вещах, поэтому она, с одной стороны, реальна, а с другой — интенциональна и придает второй интенции, для которой служит фундаментом, реальный интенциональный модус бытия. Но это именно модус, способ бытия, а не формальная сущность. «Следовательно, — утверждает Бласко, — помимо него ментальное сущее имеет другое существование — формальное трансцендентальное, отождествляемое с самими сущностными предикатами. Отсюда следует, что модальное существование, которое ментальное сущее имеет в своем ближайшем фундаменте, — например, понятие родовой общности (*notio genereitatis*) в абстрагированной животной природе, — будет реальным интенциональным, как реальна интенциональна и сама природа; однако помимо нее оно обладает и другим существованием, собственно формальным и трансцендентальным, подобающим любому сущему, как и любая форма помимо модального существования, которым она

обладает в своем субъекте, обладает также существованием собственным и трансцендентальным»<sup>128</sup>.

Итак, когнитивный акт придает *ens rationis* произведенное существование, а объективное бытие и ближайший фундамент придают ему модальное существование. Отсюда следует третий шаг: обращение к внутренним сущностным предикатам *ens rationis* и различение в нем внешней и внутренней возможности/невозможности: «Сущность ментального сущего есть интенциональная возможность, а его физическая невозможность со стороны реальности, будучи не фиктивной, а реальной, имеет, однако, внешний характер... Как со стороны реальности дана реальная внешняя невозможность козлоолена, так в самом интенциональном козлоолене дана внутренняя невозможность физического существования со стороны реальности. Именно эта вторая сущностна для ментального сущего, не первая»<sup>129</sup>. Что же представляет собой эта внутренняя невозможность, в которой заключена сущность *ens rationis*? «Формальное существование ментального сущего... суть сами сущностные предикаты ментального сущего, а именно интенциональный композит из несовместимых частей, поскольку он коннотирует актуальное произведенное и модальное существование в интеллекте в настоящем времени»<sup>130</sup>.

<sup>128</sup> Ibid. Q. 3, num. 34. P. 166: «...ipsa tamen est realis intentionalis, et subiectum talis relationis, erit ergo existentia modalis... non vero propria formalis, nec transcendentalis: ergo praeter illam habet aliam existentiam realem transcendentalem, cum ipsis praedicatis essentialibus identificatam. Unde existentia modalis, quam ens rationis habet in suo proximo fundamento, v.g. notio generitatis, in natura praecissa animalis, est realis intentionalis, sicut ipsa natura est realis intentionalis: praeter illam tamen habet aliam existentiam propriam formalem, et transcendentalem, omni enti convenientem; sicut quaelibet forma, praeter existentiam modalem, quam habet in suo subiecto, habet aliam propriam, et transcendentalem».

<sup>129</sup> Ibid. Q. 6, art. 3, num. 92. P. 175: «Essentia entis rationis est possibilitas intentionalis, impossibilitas vero physica illius a parte rei non est ficta, sed realis, extrinseca tamen... Sicut a parte rei datur impossibilitas realis hircocervi extrinseca, sic in ipso hircocervo intentionali datur impossibilitas intrinseca ad existendum physice a parte rei, et haec est essentialis enti rationis, non illa».

<sup>130</sup> Ibid. Q. 3, num. 35. P. 166–167: «Existentia formalis entis rationis... sunt ipsa praedicata essentialia entis rationis, nempe, compositum intentionale ex partibus

В этой формулировке подводится итог всем предыдущим рассуждениям Дионисио Бласко. Разобьем ее на несколько составляющих. Итак, к сущностным предикатам *ens rationis*, из которых складывается его формальная сущность, принадлежат:

- 1) обязательная составленность из реальных частей, соединенных реальной связью интенционально,
- 2) однако не соединенных реально, поскольку эти части не могут существовать во внешней реальности одновременно (они невозможны<sup>131</sup>, то есть несовместимы в одном актуально и реально существующем сущем);
- 3) это составное сущее всегда соозначает актуальное интенциональное существование *ens rationis*: я его мыслю, следовательно, прямо сейчас, в самый момент моего мышления, оно существует как содержание когнитивного акта;
- 4) этот композит также соозначает произведенность *ens rationis* тем самым актом, в котором я в данный момент его мыслю;
- 5) и этот же композит соозначает модальность существования ментального сущего, способ его бытия: оно существует только в объективном бытии (любой вид *ens rationis*), и оно существует также в своем ближайшем реальном интенциональном фундаменте (логическое *ens rationis*), причем оба вида модального существования имеют место только в том акте, в каком я сейчас, в данный момент, мыслю это ментальное сущее.

Осталось показать, почему эта формальная сущность *ens rationis* трансцендентальна. Согласно Бласко, понятие сущего как такового (и как адекватного предмета метафизики)

---

*incompossibilibus, prout connotat actualem existentiam effectivam, et modalem in intellectu in tempore praesenti».*

<sup>131</sup> О теологических истоках понятий возможного и невозможного (*compossibile et impossibile*) см.: Иоанн Дунс Скот. ОМБ. Какие угодно вопросы. Вопрос V. Есть ли отношение происхождения [в божественном] формально бесконечное / Пер. В. Л. Иванова // EINA1. 2012. Т. 1. № 1/2. С. 237–268.

не ограничивается реальным сущим, но абстрагируется от любых модификаций сущего: «Адекватный объект метафизики есть сущее как таковое, абстрагированное от реального, фиктивного, негативного и атрибутов»<sup>132</sup>. Сущее как таковое обладает трансцендентальными<sup>133</sup> атрибутами, которые следуют за сущим в любом статусе и взаимобратимы с ним: атрибутами единого, истинного, благого. Стало быть, если сущее как таковое включает в себя ментальное сущее, то на ментальное сущее распространяются и трансцендентальные атрибуты сущего вообще: *ens rationis* обладает трансцендентальными атрибутами единого, истинного и благого. А поскольку в данном случае они приписываются именно *ens rationis*, то и атрибуты эти, как взаимобратимые с сущим, за которым они следуют, тоже будут обладать тем же фиктивным характером («*si ens est rationis, etiam eius attributa*»)<sup>134</sup>. Обладание трансцендентальными атрибутами определяет трансцендентальный характер формальной сущности *ens rationis*.

Еще одна проблема, занимавшая кармелитского философа, — вопрос о том, имеются ли ментальные сущие как идеальные объекты. Дионисио Бласко — один из тех позднесхоластических философов, кто прямо ставил вопрос о гипотетическом существовании идеальных объектов. Постановка вопроса предполагает различие интенционального термина, или внутреннего содержания интенционального акта, и интенционального объекта, который репрезентируется содержанием акта, но сам ему внеположен. Если внутренний термин (содержание, ментальная репрезентация) акта именуется также *идеей*, то интенциональный объект есть *ideatum идеи*. В терминах самого Бласко проблема ставится следующим образом: «Нельзя отрицать

<sup>132</sup> *Blasco D. Metaphysica. Lib. IV, dist. X, q. 1, art. 1, num. 10. P. 185: «Obiectum adaequatum per se Metaphysicae est ens ut sic praecisum a reali, ficto, negativo, et attributis».*

<sup>133</sup> Т. е. не ограниченными пределами какого-либо рода или какой-либо категории, но включенными в каждый и каждую из них.

<sup>134</sup> *Blasco D. Logica. Dist. IX, q. 3, num. 40. P. 167.*

чтойностного познания ментального сущего и, следовательно, его [ментального] слова (*verbum*), то есть образа (*idolum*), идеи (*ideam*) и выраженной интенциональной формы (*speciem expressam*), — например, произведенного таким когнитивным актом козлооленя, который обладает в интеллекте интенциональным бытием и представляет собой интенционального козлооленя: ведь этого никто не может отрицать. Трудность возникает применительно к внешнему, объективному и идеированному ментальному сущему. А именно: если в интеллекте дана идея, то есть интенциональный козлоолень и его познание, то соответствует ли ему другой, идеированный и внешне познанный козлоолень?»<sup>135</sup>. Бласко отвечает на этот вопрос отрицательно, но любопытно познакомиться с аргументацией за и против.

Аргумент первый — за наличие идеальных объектов: по словам кармелитского философа, «общее мнение утверждает» (*affirmat communis sententia*), что идеированное ментальное сущее, познаваемое извне, должно иметься на тех же основаниях, на каких оно имеется для понятий реального сущего. Любая идея должна иметь свое *ideatum*, любая *cognitio* — свое *cognitum*, которые отличны от *idea* и *cognitio* и познаются извне, ибо «ни познание без объекта, ни идея без идеированного немислимы» (*nec cognitio sine obiecto, nec idea sine ideato intelligi potest*)<sup>136</sup>. В ответ Бласко обращает внимание на тот факт, что в случае *ens rationis* — вещи или обстоятельства, не существующих во внешнем мире, — нет нужды напрасно искать познаваемый объект, который был бы внеположен самой *cognitio*: все необходимое для его мышления интеллект уже интенционально сформировал в себе и познает сформированное внутри

<sup>135</sup> Ibid. Q. 7, num. 107. P. 177: «Negari non potest cognitio entis rationis quidditativa, et consequenter, neque verbum, seu idolum, ideam, et speciem expressam illius, v.g. hircocerbi per talem cognitionem factam, quae in intellectu habet esse intentionale, estque intentionaliter hircocerbus, hoc enim nullus negare potest. Difficultas est de ente rationis extrinseco, obiectivo, et ideato. An scilicet sicut in intellectu datur idea, seu hircocerbus intentionalis, et cognitio illius, correspondeat etiam alius hircocerbus ideatus, et extrinsece cognitus».

<sup>136</sup> Ibid. Art. 1, num. 108. P. 177.

себя. Следовательно, когнитивный акт ментального сущего не остается без объекта: он имеет внутренний и интенциональный объект, то есть его идею. Термин когнитивного акта, мыслящего *ens rationis*, и внутренний интенциональный объект совпадают; поэтому такой акт не нуждается во внешнем объекте. Следовательно, идея может существовать без идеированного как внеположного ей идеального объекта точно так же, как она обходится без наличия физического объекта<sup>137</sup>.

Второй аргумент опирается не просто на постулируемую необходимость объекта вне когнитивного акта, а на необходимость этого объекта как осознанной финальной точки акта: в терминах схоластики, на его необходимость *ut quod*. «Как не может быть дано физическое действие без физического термина, так не может быть интенционального действия без интенционального объекта». Согласно доминирующим воззрениям когнитивной психологии XVII в., термин когнитивного акта принадлежит к его внутренней структуре; поэтому сторонники наличия идеальных объектов полагали, что он не может заменить отсутствующий внешний объект. Отсюда делался вывод о том, что в случае *ens rationis* требуется такой идеальный объект, который *не будет совпадать* с термином интенционального акта. Ответ Бласко сводится к тому, что при отсутствии внешнего объекта внутренний термин вполне способен взять на себя роль познаваемого *ut quod*<sup>138</sup>.

Третий аргумент отправляется от истинности и ложности высказываний о ментальном сущем. Согласно схоластической концепции истины, любая пропозиция называется истинной или ложной от сообразности с внешним объектом, не с интенциональным. Но два высказывания, из которых одно будет истинным, а другое ложным: *козел есть олень* и *козел не есть олень*, вступают между собой в противоречие и, стало быть, относятся к внешнему объекту, потому что в интенциональном объекте противоречия совместимы. Бласко же видит здесь подтверждение собственной позиции: ведь первое высказывание

<sup>137</sup> Ibid.

<sup>138</sup> *Blasco D. Logica. Dist. IX, q. 7, art. 1, num. 109. P. 177–178.*

ложно, а второе истинно именно потому, что они относятся к внешнему положению дел, а именно к отсутствию адекватного внешнего объекта, который сделал бы первое высказывание истинным, а второе ложным. Следовательно, не требуется еще какого-либо дополнительного идеального объекта, чтобы гарантировать, соответственно, истинность или ложность высказываний о ментальных сущих<sup>139</sup>.

Еще один довод, который Дионисио Бласко называет детским (*argumentum puerile*), часто встречается в различных поворотах при обсуждении содержания понятий: «Либо ты знаешь то, что отрицаешь, либо нет. Если второе, то ошибочно отрицаешь то, чего не знаешь. Если первое, то имеется то, что ты отрицаешь». Следовательно, имеется идеальный объект, который ты отрицаешь и который именуется ментальным сущим. Бласко, конечно, сразу замечает наивную эквивокацию слова «знать», на которой построен этот довод, и отвечает, что признает наличие и познание интенционального ментального сущего, а отрицает «наличие чисто объективного и внешне познаваемого ментального сущего *ut quod*, отличного от идеи», так как «когнитивный акт не производит, помимо интенционального козлооления, другого козлооления, познанного извне»<sup>140</sup>.

Далее, какими потенциями души производится *ens rationis*? Какого рода актами оно производится? Каким образом оно познается? Рассмотрим последовательно эти три вопроса.

1. Образование ментального сущего требует от потенции души соответствовать нескольким условиям: она должна быть познающей, пригодной к образованию композитов из разных частей, рефлексивной, притягивающей объект к себе, а не влекущейся к объекту (как это делает воля), способной придавать объектам интенциональное бытие и при этом удерживать их в интенциональном бытии внутри себя самой. Отсюда

---

<sup>139</sup> Ibid. Num. 110. P. 178.

<sup>140</sup> Ibid. Num. 112. P. 178: «...dari ens rationis pure obiectivum, et extrinsece cognitum, ut *quod*, distinctum ad idea... quia cognitio, praeter hircocerbum intentionalem non facit aliud hircocerbum, extrinsece cognitum».

ясно, что источником *ens rationis* не могут быть внешние чувства: они не образуют никаких интенциональных композитов, а только схватывают отдельные свойства вещей в том виде, в каком их доносят *species impressae* — интенциональные формы вещей, проходящие через среду между предметом и органом чувства. Если же случаются искажения чувствования, виновны в них не сами внешние чувства, а деформация *species* при прохождении через внешнюю среду; Бласко называет такие деформированные интенциональные формы *species adulteratae* — прелюбодейными формами<sup>141</sup>. По тем же причинам не способны к образованию ментального сущего внутренние чувства, включая воображение — потенцию, которую естественно было считать одним из источников химер. Причина такого ригоризма заключается в требовании рефлексивности, которая отсутствует у внутреннего чувства воображения: «Для образования ментального сущего требуется интенциональное составление третьим актом, как бы рефлектирующим над частями и предполагающим их схватывание»<sup>142</sup>. Далее Бласко исключает память: ее дело — быть простым хранилищем интенциональных форм-*species* прошлых переживаний; она ничего не составляет, ничего не познаёт и ни над чем не рефлектирует.

Остается интеллект. Но эта способность всегда двойственна. Активный интеллект не может производить ментальное сущее потому, что эта способность не является познающей. Как ни понимать активный интеллект — так, как понимало большинство схоластов, то есть как способность создавать умопостигаемые *species*, или как понимали его кармелиты-бэконисты, то есть как способность производить интенциональный свет, высвечивающий фантазму, — его роль сводится к извлечению общих видовых свойств из индивидуальной фантазмы. А в них нет ни следа интенционального соединения или рефлексии.

---

<sup>141</sup> Ibid. Q. 6, art. 1, num. 68. P. 171–172.

<sup>142</sup> Ibid. Num. 74. P. 172: «Ad ens rationis formandum requiritur compositio intentionalis per tertiam cognitionem, quasi reflexivam super partes, supponentem apprehensionem illarum».



Правда, на это можно было бы возразить, что, извлекая общее из частной фантазмы, активный интеллект тем самым производит метафизическую универсалию<sup>143</sup>, а она принадлежит ко вторым интенциям и, стало быть, к логическому ментальному сущему. Да, конечно. Но формально вторая интенция будет мыслимым и осознаваемым понятием лишь в познающей способности. Поэтому процедура высвечивания фантазмы интенциональным светом создает вторую интенцию лишь *фундаментально*, переводя ее из отдаленной потенции в ближнюю, а *формально* она конституируется в пассивном интеллекте, выражающем ее в ментальной репрезентации. Стало быть, общий вывод таков, что ментальные сущие производятся только пассивным интеллектом.

2. Какими актами пассивного интеллекта они производятся?

Подобно производящей *ens rationis* потенции, конкретный акт его порождения должен отвечать тем же условиям: быть познающим, могущим составлять нечто целое из частей (*compositivus*), рефлексивным по отношению к познаваемым частям, могущим образовывать «идолы», или ментальные слова (то есть понятия) внутри своей потенции, интенционально притягивать к себе объект.

Можно ли считать таким актом первую операцию интеллекта — простое схватывание? Ответ неоднозначен, потому что Бласко различает два вида простых схватываний. Первый вид — «обычные» схватывания, своего рода интеллектуальный аналог ощущений: интеллект «схватывает объекты в простом усмотрении, как они представлены в фантазии, благодаря свету активного интеллекта; следовательно, он не сочетает несовместимые объекты и не образует их образа (*idolum*), то есть внутреннего слова, и не придает объективно-го бытия, внутреннего для самого пассивного интеллекта»<sup>144</sup>.

<sup>143</sup> О типах универсалий и образовании универсалий в когнитивной психологии Дионисио Бласко см.: Вдовина Г. В. Интенциональность и жизнь... С. 231–241.

<sup>144</sup> *Blasco D. Logica. Dist. IX, q. 6, art. 3, num. 86. P. 174: в простых схватываниях интеллект «attingit obiecta simpliciter intuitu, prout repraesentantur in fantasia per lumen intellectus agentis, vel per species intelligibiles: ergo nec componit obiecta*

В этих первичных схватываниях интеллектуальная способность работает в режиме пассивных актов, полностью определяемых содержанием фантазмы, а оно всегда реально. Следовательно, в этих актах *ens rationis* не производится.

Второй вид простых схватываний — «одобряющие», или «соглашающиеся», или «композирующие» схватывания (*apprehensiones assensivae, compositivae*). Это те акты, в которых пассивный интеллект извлекает «заготовку» метафизической универсалии из фантазмы и делает ее формально мыслимой, а также те акты, которыми производятся сложные термины логических предложений: «холодная вода», «свет в воздухе» и т. п. Простые схватывания этого вида осуществляются в режиме активных актов и потому приобретают некоторую ограниченную свободу по отношению к содержанию фантазмы. В силу этого метафизическая универсалия принимает формальный статус второй интенции и выводится на уровень логического ментального сущего, а части сущих, в том числе несовместимые, могут первично объединяться в пока еще рыхлые комплексы, что в числе прочих ментальных образований порождает заготовки химерического ментального сущего.

Основной инструмент образования *ens rationis* — вторая операция пассивного интеллекта, то есть суждение. Эти акты полностью отвечают сформулированным требованиям и производят логическое ментальное сущее в обязательном и массовом порядке, а химерическое — произвольно и без необходимости для самого процесса мышления.

Третья операция, рассуждение (*discursus*), тоже производит ментальное сущее: ведь силлогизм есть не что иное, как разновидность вторых интенций, для которой материалом служат посылки как продукты суждения.

В этих тезисах Дионисио Бласко нужно особо подчеркнуть требование опираться на рефлексию при первичном создании *ens rationis*. Оно объясняется у Бласко тем, что любое ментальное

---

*incompassibilia [sic], nec format idolum, aut verbum intrinsecum de illis, nec dat esse obiectivum intrinsecum ipsi intellectui patibili».*

сущее всегда составное, а составление, *compositio*, предполагает знание тех частей, из которых оно производится. Поэтому, например, при образовании козлоолена требуется рефлексивное знание козла и оленя порознь плюс акт их соединения. Так же образуется логическое ментальное сущее: например, через рефлексивное познание рода и видового отличия плюс акт их соединения. Поэтому акты порождения любого ментального сущего всегда представляют собой «третий акт»<sup>145</sup>. Отсюда ясно, что не любой акт, придающий мыслимому объективное бытие, образует *ens rationis*, но «только тот, который компонует несовместимые крайние термины, соотносит их, рефлектирует над частями, предварительно познанными в простом схватывании, притягивает к себе объект и практически формирует его [ментальное] слово (*Verbum*), образ (*Idolum*), то есть выраженную интенциональную форму (*speciem expressam*)»<sup>146</sup>.

### 3. Как познается ментальное сущее?

Ответ на этот вопрос требует различать первый (первичный) акт, в котором впервые производится конкретное *ens rationis*, и вторичные, последующие акты.

Когнитивная психология кармелитов-бэконистов отличалась от общепринятых представлений тем, что практически обходилась без напечатленных интенциональных форм познаваемых предметов (*species impressae*), выполняющих роль реальных действующих со-начал познания (основное начало — познавательная потенция, которая активизируется и доопределяется интенциональной формой как соначалом). Бэконисты признавали наличие *species* в среде, но и те толковались не как действующее соначало, а лишь как определенное *условие* познания. Поэтому любые познавательные акты у Бласко зависят от объекта лишь опосредованно. Далее, при переходе с чувственного уровня на интеллектуальный бэконисты опять-таки обходятся без умопостигаемых

<sup>145</sup> Ibid. Num. 90. P. 174–175.

<sup>146</sup> Ibid. Num. 91. P. 175: «...solum illam, quae componit extrema impossibilia, comparat, et reflectitur supra partes per apprehensionem praecognitas, trahit ad se obiectum, et practice format Verbum, Idolum, seu speciem expressam illius».

интенциональных форм (*species intelligibiles*). Вместо них пассивный интеллект при образовании понятия обращается к фантазме, предварительно высвеченной интенциональным светом активного интеллекта. Поэтому основной вопрос, касающийся первичного акта, заключается в следующем: когда пассивный интеллект соглашается с композитом, представляющим собой *ens rationis*, в акте «одобряющего» схватывания или суждения, то чем он определяется к этому акту: собственной фантазмой ментального существа (например, фантазмой козлооленя) или фантазмой какого-то другого, реального существа? И как вообще учат бэконисты о фантазме?

Выше было сказано, что ментальное сущее пред-формируется в фантазме фундаментально (но не формально) и доступно пассивному интеллекту благодаря тому, что фантазма высвечивается светом активного интеллекта в ее универсальных предикатах (*rationes*). А сама фантазма *ens rationis* образуется при условии, что формы в среде незаконно смешиваются и совокупаются в прохождении через среду (*species adulteratae*). Например, в результате смешения форм козла и оленя возникает третья форма, «репрезентирующая единое животное, образованное из первых двух через отождествление»<sup>147</sup>. Рассмотрим, как благодаря этому образуются и познаются два вида *ens rationis*.

Химеричное ментальное сущее первично создается «третьим» (рефлексивным) актом через фантазмы реальных существ. Действительно, при смешении в среде *species* козла и оленя возникающая из них фантазма будет неким монстром (*monstruum*) — козлооленем. Обе реальные части познаются через собственные *species* и фантазмы, а затем интеллект схватывает простым схватыванием их смешение и соединение, присутствующее в монструозной фантазме. Но формально создание химеры завершается либо актом суждения, либо актом «одобряющего» схватывания, в котором постигается противоречивость соединенных частей и производится отрицание

<sup>147</sup> Ibid. Q. 4, num. 43. P. 168: «...una tertia repraesentans unum animal, ex utroque identificatum».

соединения. *Логическое* ментальное сущее с основанием в реальности считается реальным и может познаваться через собственные фантазмы, созданные на основе собственных *species in medio* вещей, лежащих в основании логического *ens rationis*.

Все сказанное до сих пор относилось к первичному акту познания. В этой концепции первого акта остается непроявленным, как именно образуется монструозная фантазма и фантазма вообще, коль скоро интенциональные формы в среде не воздействуют на способность чувствования реально, а лишь служат условием восприятия. Как может выполняться реальная активация реальной потенции, если все действия, которые она претерпевает в акте чувственного восприятия, чисто интенциональны? Другой неясный момент: как может способность воображения, или фантазии, контролировать продуцирование монструозной фантазмы, если оно обусловлено исключительно «прелюбодеянием» форм вне одушевленного тела, в среде? В таком случае разве не восходит фантазма к неким природным процессам, абсолютно независимым от познающей души, и разве не ведет себя душа чисто пассивно, собирая в себе без разбора продукты различных спонтанных смешений, слияний или разделений, которые совершаются где-то во внешней среде без ее участия? Третий неясный момент: чем активируется активный интеллект, когда высвечивает фантазму, и как производится это высвечивание, если оно тоже совершается не реально, а чисто интенционально, однако без какого-либо сверхъестественного вмешательства? Как возможны процессы реального восприятия и мышления, если они лишены какого бы то ни было реального носителя и реальных причин? Не оказываются ли интенциональные действия мистическими, выходящими за пределы природно совершаемых актов?

Более логично, но и более традиционно выглядит у бэконистов концепция второго акта. При повторных обращениях к первично созданному ментальному сущему интеллект возвращается к интенциональным формам в интеллектуальной памяти (*species memorativae*), которые остаются в ней от любого выполненного прежде когнитивного акта. Эти вторичные

*species* будут уже собственными формами ментального сущего, а не формами его реальных частей.

Концепция первичного и вторичных актов дополняется уже знакомым различием между продуцированием ментального сущего *in actu signato* и *in actu exercito*. Эксплицитное, *in actu signato*, образование метафизического или логического ментального сущего производится осознанно, в рефлексивном акте: мы «как бы абстрактно образуем собственное понятие, [ментальное] слово и чтойностную *species expressa*». Отталкиваясь от чуждых фантазм, несобственных для ментального сущего, мы продвигаемся в исследовании к обозначению его «свойств, причин, частей и следствий», вырабатывая полноценную метафизическую универсалию, в которой выражается его абстрагированная чтойность<sup>148</sup>. Прямым объектом такого рефлексивного «означенного акта» будет ментальная сущность, которая существует и осознается как ментальная, а не реальная: либо химера, либо вторая интенция, либо некое отрицание или лишенность.

В фактически выполняемом акте, *in actu exercito*, ментальное сущее производится самим фактом мысленного соединения его частей независимо от того, осознается ли его фиктивность или нет. Например, тот, кто считает кентавра реальным животным, не образует понятие *ens rationis* в рефлексивном акте и не осознает его как вымысел, но фактически, *in actu exercito*, понятие кентавра в его уме будет понятием химерического сущего, пусть даже и не будет осознаваться таковым. Иначе говоря, Бласко различает образование и осознание химеры как химеры и фактическое образование понятия как комплекса определенных сущностных свойств, безотносительно к его оценке в рефлексивном акте. Если Бласко опровергал приведенный выше «детский» аргумент в защиту ментальных сущих, он делал это потому, что в аргументе предполагалось, будто имплицитное образование понятия *ens rationis in actu exercito* автоматически означает его эксплицитное мышление *in actu signato*. Но Бласко никогда не оспаривал того, что фактическое

<sup>148</sup> Ibid. Num. 49. P. 169.

мышление ментального сущего, пусть даже принятого за реальное, тем самым производит его *in actu exercito*<sup>149</sup>.

### § 3. Джон Панч и Себастьян Искьердо

Теперь рассмотрим две авторские концепции, объединенные той общей чертой, что в них сущностное бытие ментальных сущих утверждается как предшествующее их актуальному мышлению.

1. *Джон Панч*. — Первая концепция принадлежит францисканцу Джону Панчу (латинизированное имя Иоанн Понций, Понс), философу и теологу ирландского происхождения. Его «Целостный курс философии в духе Скота»<sup>150</sup> был впервые опубликован в 1642 г. и неоднократно переиздавался с дополнениями во второй половине XVII в. В концепции Панча оригинальны и потому представляют интерес два связанных между собой момента: определение или, вернее, описание ментального сущего и тезис о его предсуществовании.

Прежде всего, Панч не согласен с традиционными описаниями ментального сущего: ни с тем, что *ens rationis* есть то, что мыслится разумом как сущее, хотя не имеет в себе существенности; ни с тем, что оно существует только объективно в интеллекте; ни с тем, что *ens rationis* есть то, чему противоречит реальное существование. Первое описание неверно потому, что, если бы мы могли мыслить только реальное сущее или мыслить нечто, только «как если бы» оно было реальным сущим, у нас не было бы возможности

---

<sup>149</sup> Ibid. Num. 51. P. 169: «Licet (cognitio) illud cognoscat quasi esset ens reale a parte rei, et ut tale existimet, tamen revera est ens rationis, et format Verbum entis rationis, licet existimet esse Verbum entis realis» («Хотя когнитивный акт познает его (ментальное сущее), как если бы оно было реальным сущим со стороны вещи, и считает его таковым, однако в действительности оно есть ментальное сущее, и акт образует понятие (verbum) ментального сущего, пусть даже считая его понятием реального сущего»).

<sup>150</sup> *Poncus I. Philosophiae ad mentem Scoti Cursus Integer*. Lugduni, Sumpt. Laur. Arnaud et Petri Borde, 1672 (1642<sup>1</sup>).

различать реальное и нереальное, что ложно. Кроме того, очевидно, что *ens rationis* не вовсе лишено существенности, но обладает собственной существенностью, а именно ментальной существенностью (*entitas rationis*). Второе описание нехорошо потому, что, согласно многим философам, ментальное сущее может быть образовано не только актом интеллекта, но и актами других когнитивных способностей (хотя сам Панч считает, что его может производить только интеллект). Третье описание, вообще говоря, истинно, но проблема в том, что объяснить и понять реальное не легче, чем ментальное, и, следовательно, «объяснять природу ментального сущего через отношение к реальному существованию означает объяснять неизвестное через равно неизвестное»<sup>151</sup>. Поэтому Джон Панч предлагает собственное описание (*descriptio*): «Ментальное сущее как таковое правильно описывается как то, что не может ни что-либо производить, ни существовать в чем-либо могущем производить, кроме как через усмотрение (*consideratio*) со стороны потенции, могущей нечто усматривать»<sup>152</sup>. Части этого описания он комментирует следующим образом: «То, что не может что-либо производить», напоминает, что только реальные сущие способны к продуцированию; «ни существовать в чем-либо могущем производить, кроме как через усмотрение» означает, что только реальное может заключаться в производящей потенции, не будучи термином когнитивного акта. *Ens rationis*, напротив, может существовать в деятельной потенции только в качестве термина осознанного акта. «Со стороны потенции, могущей нечто усматривать», добавлено для того, чтобы на уровне общего описания избежать споров о том, только ли интеллект может производить и усматривать ментальные сущие. Уклончивая формулировка позволяет приложить ее к любой потенции,

---

<sup>151</sup> *Poncius I. Logica. Disp. I, q. 1, num. 5. P. 28:* «Explicare naturam entis rationis per ordinem ad existentiam realem, est explicare ignotum per aequè ignotum».

<sup>152</sup> *Ibid. Num. 7. P. 28:* «Ens rationis ut sic, bene describitur esse quod nequit aliquid efficere, neque inexistere alicui potenti efficere, nisi per considerationem potentiae potentis aliquid considerare».



которая была бы сочтена усматривающей. Оригинальность и преимущество предложенного Панчем описания заключается, видимо, в том, что оно характеризует ментальное сущее не со стороны объективного бытия, а со стороны условий действия: его собственного действия или действия над ним, в чем ментальное сущее явно отличается от реального.

Чем же не устраивало Джона Панча стандартное описание *ens rationis* как того, что обладает только объективным бытием? В частности, тем, что в объективном бытии как таковом нет никакого различия между реальным и ментальным сущим: то и другое пребывает в уме одинаково, различие же в наличии или отсутствии внемысленного бытия — фактор, лежащий за пределами собственно *esse obiectivum*, внешний по отношению к нему. По этой же причине актуальная познаваемость, или мыслимость, не принадлежит к сущности *ens rationis*. В самом деле, актуальная познаваемость формально есть сам когнитивный акт, которым познается ментальное сущее. Но если допустить, что акт познания принадлежит к сущности *ens rationis* — например, к сущности химеры, — то, во-первых, акт, которым познается химера, имел бы термином сам себя (поскольку он познает химеру и ее сущностные части), а во-вторых, оказался бы рефлексивным актом. Но из опыта мы знаем, что, когда мы познаем химеру, мы не познаем *тем самым* свой собственный когнитивный акт: он не дан нам как прямой термин познания. Стало быть, познаваемость и объективное бытие не принадлежат к сущности ментального сущего<sup>153</sup>.

Но если самый явный признак, соотносимый с *ens rationis*, внеположен его сущности, что вообще можно об этой сущности сказать? Имеется ли она? По-видимому, да, коль скоро эти сущности принимают различия по числу, могут быть отнесены к разным временам и вообще поддаются всем манипуляциям, которые интеллект способен проводить с сущностями реального сущего. Если, например, представить, что один человек мыслит одну химеру, а другой одновременно мыслит другую химеру, то эти две химеры подобны друг другу ментальным

<sup>153</sup> Ibid. Q. 2, num. 13. P. 31.

подобием не меньше, чем любые два реальных сущих одного вида подобны друг другу реальным подобием. Более того, они будут подобными друг другу даже в том случае, если никто не будет мыслить их подобие в данный момент. Или: как будет верным сказать, что антихрист сегодня создаваем, но еще не создан, так верным будет сказать, что до того, как химера помыслится, она способна мыслиться. Отсюда Панч делает вывод, что свойство производимости принадлежит химере *до того*, как она будет произведена актом мысли, и что определенный набор черт, образующих сущность химеры, принадлежит ей до и независимо от акта мышления. Следовательно, химера имеется прежде того акта интеллекта, которым производится<sup>154</sup>.

Коротко представим эту концепцию Джона Панча в систематическом виде. Что означает здесь для Панча «иметься», или «быть данным»? Если для Комптона и Бласко «иметься» и «актуально мыслиться» совпадали, то Панч, очевидно, различает эти понятия. Для этого он обращается к средневековой, восходящей к Авиценне и Генриху Гентскому, концепции различия *esse essentiae* (бытия сущности, сущностного бытия) и *esse existentiae* (бытия существования, экзистенциального бытия). Хотя глагол «существовать» часто употребляется Панчем, как и другими схоластами, в расширенном смысле, при строгом различении он обозначает иной модус бытия, нежели бытие сущности. Итак, тезис Панча: «Даже если ментальные сущие не мыслятся, они актуально даны как по-своему существующие»<sup>155</sup>. «По-своему существующие» означает здесь «обладающие сущностным бытием, причем обладающие сами

---

<sup>154</sup> На этот аспект концепции Панча обратил внимание Д. Новотный, который в своей монографии назвал учение Панча потенциализмом (potentialism), так как, по мнению чешского исследователя, ментальные сущие до акта интеллекта имеются, согласно Панчу, в потенциальном состоянии. См.: *Novotny D. Ens Rationis from Suarez to Caramuel: A Study in Scholasticism of the Baroque Era.* New York: Fordham Univ Press, 2013. P. 35. К сожалению, Новотный не анализирует эту концепцию Панча подробно.

<sup>155</sup> *Poncius I. Logica. Disp. I, q. 1, num. 3. P. 27: «Dantur entia rationis actu existentia suo modo, etiam cum non cogitantur».*

по себе, независимо не только от акта, в котором они мыслятся, но и от интеллекта вообще: «Не кажется, что ментальные сущие принимают впервые сущностное бытие от акта, коим познаются, хотя впервые принимают от него экзистенциальное бытие»<sup>156</sup>. Поэтому Панч согласен с теми, «кто говорит, что ментальные сущие не зависят от интеллекта в отношении сущностного бытия»<sup>157</sup>. Причем бытие сущности понимается здесь не как бытие в «фундаменте» *ens rationis*, в том сущем, из которого оно конструируется или на которое опирается, а как бытие формальное, бытие именно той или иной завершенной химеры. Отсюда утверждение о предсуществовании экстраполируется на любое сущее вообще: «Всякое умопостигаемое имеется прежде, чем постигается»; и в нем нужно проводить различие: «Имеется прежде в отношении умопостигаемого и возможного бытия, или в отношении бытия сущности», но не в отношении экзистенциального бытия<sup>158</sup>. Что же касается отношения *ens rationis* к когнитивному акту, оно таково: «Хотя ментальное сущее обладает такой природой, что не может существовать, не познаваясь актуально, отсюда не следует ни того, что оно не может быть возможным до актуального познания, ни того, что его сущность состоит в том, чтобы актуально познаваться»<sup>159</sup>. «Неоспоримо, что человек возможен до того, как будет рожден; и как это верно о человеке, так же точно будет верным, что химера так или иначе будет

---

<sup>156</sup> Ibid. Q. 2, Additio. P. 31–32: «...nec habet apparentiam quod ens rationis capiat suum primum esse essentiae a cognitione qua cognoscitur, quamvis ab ea accipiat primum esse existentiae».

<sup>157</sup> Ibid. P. 32: «Convenio cum illis, qui dicunt entia rationis non pendere ab intellectu quoad esse essentiae».

<sup>158</sup> Ibid. Q. 2, num. 14. P. 31: «Melius itaque responderet ad maiorem praedictam, nimirum omne intelligibile prius est antequam intelligatur, eam distinguendo: prius est quoad esse intelligibile et possibile, seu quoad esse essentiae: concedo: prius est quoad esse existentiae, negatur, quia de facto ipsamet entia realia saepe prius intelliguntur quam existant realiter: cur ergo esset necesse quod prius esset ens rationis quoad esse existentiae, quam intelligeretur».

<sup>159</sup> Ibid. Q. 2, Additio. P. 31–32: «Quamvis ens rationis sit talis naturae ut non possit existere quin actu cognoscatur, inde non sequitur quin prius sit possibilis quam actu cognoscatur, nec quod essentia ipsius consistat in actu cognosci».

умопостигаемой до того, как будет актуально постигаться, каким бы образом ни отличалось ее бытие сущности от бытия существования»<sup>160</sup>.

Итак, Панч отстаивает концепцию предсуществования *entia rationis* как идеальных объектов: они «имеются» (*haberi*), или «даны» (*dari*), в *esse essentiae* и в этом сущностном бытии не производятся актом интеллекта и не зависят от него. Идеальные объекты никоим образом не совпадают с интенциональными объектами — теми же *entia rationis*, но принявшими *esse existentiae* в когнитивном акте, где они впервые начинают существовать, но не впервые быть. Панч прочерчивает границу не между небытием и бытием ментального сущего (и сущего вообще), а между двумя разными модусами бытия.

2. Себастьян Искьердо. — Иная модификация учения об идеальных объектах и об *ens rationis* вообще содержится в обширном и очень своеобразном трактате иезуита Себастьяна Искьердо «Маяк наук» (*Pharus scientiarum*, 1659). Это учение мы рассмотрим подробнее.

Согласно приведенному номинальному определению *ens rationis* как того, что *обладает или может обладать только объективным бытием в интеллекте* — определению, с которым Искьердо не спорит, — нужно в первую очередь и в самом общем виде разграничить области реального и ментального сущего. То и другое равно репрезентированы когнитивным актом в уме познающего, и в этом качестве они равно «называются пребывающими объективно, или существующими не физическим, реальным и собственным существованием, но существованием объективным, интенциональным и метафорическим»<sup>161</sup>. В объективном бытии реальное и ментальное

<sup>160</sup> Ibid. P. 32: «Extra controversiam est, quod homo sit possibilis antequam producat, et sicut hoc est verum de illo, ita sane verum erit quod Chimaera haec vel illa fuerit intelligibilis antequam intelligeretur actu, quomocumque distingueretur esse essentiae ipsius ab esse existentiae».

<sup>161</sup> *Izquierdo S. Pharus scientiarum. Tract. III, disp. XII, q. I, num. 3. P. 292: «...dicatur esse obiective, seu existere, non physica, reali, et proprie dicta existentia; sed obiectiva, intentionali, et metaphorica».*

сущее совпадают; а различаются они тем, что реальное сущее, помимо объективного бытия, обладает другим, истинным реальным бытием, тогда как *ens rationis* другого бытия, кроме ментального, не имеет. Поэтому, говоря более строго, реальное сущее, взятое в качестве объекта познания, принимает в уме не столько *существование*, сколько интенциональное *присутствие*, тогда как ментальное сущее не просто репрезентируется, но впервые создается когнитивным актом и, следовательно, впервые начинает в нем *существовать*.

Далее, необходимо провести различие между разными видами собственно ментального сущего. В посттридентской схоластике эта процедура не была стандартизирована, и каждый философ проводил такое различие сообразно своим общефилософским представлениям. Искьердо различает в ментальном сущем две разновидности: первая — фиктивное, вымышленное сущее (*ens rationis fictum*), вторая — сущее подстановочное (*suppositivum*): «Фиктивное — то, которое не имеет в себе экзистенциального или чтойностного бытия», однако «постигается как существующее, хотя не существует, или как нечто, хотя оно не есть нечто»<sup>162</sup>. Подстановочное ментальное сущее — то, которое «в уме, объективно, обладает другим бытием, нежели то, которым оно обладает в себе, поскольку либо экзистенциальное, либо чтойностное бытие, которым обладает сама по себе подлежащая познанию вещь, постигается не в ней, а в чуждом заместителе»<sup>163</sup>, и потому

---

<sup>162</sup> Ibid. Num. 5–6. P. 292: «Fictum est, quod cum in se non habeat esse aut existientiale, aut quidditativum, in mente objective illud habet, quatenus concipitur existere, cum non existat; aut esse quidpiam, cum id non sit».

<sup>163</sup> Говоря о «чуждом заместителе», Искьердо имеет в виду концепцию постижения нечувственных вещей, принятую в схоластике XVII в. Если чувственные вещи познаются благодаря тому, что они напрямую воздействуют на органы чувств и тем самым запускают стандартную процедуру абстракции, то нечувственные вещи (логические выкладки или мышление нечувственных предметов) по определению лишены возможности воздействовать на чувства. Поэтому они познаются благодаря тому, что следы предыдущего воздействия чувственных вещей (их интенциональные формы — *species*) извлекаются из чувственной памяти и соединяются в уникальные комбинации в воображении. Далее интеллект освобождает эти чувственные образы от материи

является познающему иначе, нежели она есть в себе»<sup>164</sup>. Примером первого вида *ens rationis* служит постижение любой несуществующей вещи, примером второго — ангел, схватываемый под видом юноши.

Вглядимся в предлагаемый Искьердо критерий различения реального и ментального. Уже на этом начальном этапе концепция Искьердо не вполне типична. Согласно усредненной интерпретации *ens rationis* как существующего только в интеллекте, оно потому не существует в реальности, что заключает в себе внутреннее противоречие. Следовательно, в таком подходе внутренняя противоречивость тождественна логической и метафизической невозможности и служит главным, если не единственным, критерием *ens rationis*. Но Искьердо видит критерий ментального сущего не в его метафизической невозможности, а в том, что оно мыслится не таким, каково в реальности. Фокус внимания в этой позиции перемещается от собственных метафизических характеристик объекта мышления к отношению между этим объектом и его мысленной репрезентацией, иначе говоря, перемещается в ту область, где господствует понятие *истины*. Стало быть, Искьердо принимает на первый взгляд чисто эпистемологический критерий *ens rationis*, в противоположность преобладающему у большинства его современников-схоластов онтологическому критерию. Но что стоит за таким различием реального и чисто ментального? Ответ на этот вопрос требует от нас внимательнее всмотреться в понятия истины и ложности в философской системе Себастьяна Искьердо.

---

и придает им новое значение. Именно так впервые возникают, согласно Искьердо, понятия ангела (крылатый юноша), Бога-Отца (почтенный старец) и т. д. При повторных обращениях к однажды созданному понятию нечувственной вещи уже нет нужды в ее производстве заново: оставленная первым актом *species* в интеллектуальной памяти позволяет обращаться к этому понятию непосредственно.

<sup>164</sup> *Izquierdo S. Pharus scientiarum. Tract. III, disp. XII, q. I, num. 5–6. P. 292: «Supposititium autem est, quod in mente objective aliud esse habet ab eo, quod habet in se, quatenus esse aut existientiale, aut quidditativum, quod res cognoscenda vere in se habet, non in se, sed in alieno substituto concipitur, atque ita aliter, quam in se est, sive aliud ab eo, quod est in se cognoscenti apparet».*

В начале диспутации об истине Искьердо различает три вида истины: в обозначении (слова, письма и так называемые не-предельные понятия), в познании (в интеллекте, познающем вещь) и в самих вещах, которые от нее именованы истинными. Первая истина состоит в соответствии между означающей пропозицией и означаемой вещью / положением вещей, вторая — в адекватности между интеллектом и вещью; третий вид истины — истина трансцендентальная, атрибут сущего как такового, которая, согласно стандартному схоластическому учению, заключается в адекватности тварной вещи идее этой вещи в Божественном интеллекте. Истина обозначения вторична для метафизики и в данном случае выводится за скобки; истину в познании Искьердо определяет как соответствие между *формальным* понятием (самим когнитивным актом) и вещью: это когнитивная истина в собственном смысле. А связующим звеном между когнитивной и трансцендентальной истиной, в интерпретации Искьердо, служит «соответствие между *объективным* понятием и репрезентированной вещью; такая соответствие состоит в том, что какова вещь в познании, такова она в самой себе»<sup>165</sup>. В связи с этим встают два вопроса: 1) что представляет собой трансцендентальная истина у Искьердо? Принимает ли он традиционную интерпретацию этой истины как соответствия Божественной идее, или подразумевает под трансцендентальной истиной нечто иное? 2) Как понимается в его системе названная связь между объективным понятием и репрезентированной вещью?

Ответ Искьердо на первый вопрос далеко не тривиален. Испанский иезуит полагает, что собственная истина вещи, которую он чаще называет не трансцендентальной, а *объективной* (хотя отмечает, что это одно и то же), не зависит *ни от какого интеллекта* — ни от тварного, ни даже от нетварного; следовательно, она не сводится к адекватности Божественной идее. Представим тезисно позицию Искьердо.

<sup>165</sup> Ibid. Tract. II, disp. III, q. I, num. 10. P. 111: «Conformitas conceptus obiectivi cum re in eo stat, quod sicut res est in cognitione, ita sit in sese».

Тезис первый: «Объективная истина вещей, взятая фундаментально, или материально, ничем не отличается от бытия или небытия, каким они сами по себе обладают или не обладают в самой реальности»<sup>166</sup>. Это бытие или небытие служит основанием (фундаментом), на котором суждение о вещи будет сообразным ей самой, то есть истинным, вне зависимости от того, будет ли это суждение нетварного или тварного интеллекта. При этом в одной и той же вещи могут сосредоточиваться несколько объективных истин, определяемых способом бытия вещи и подлежащих разным суждениям: истина существования вещи (экзистенциальная истина), причем применительно к прошлому, настоящему или будущему; истина сущности, или чтойностная истина; истина абсолютная или обусловленная («если... то...»), определенная или дизъюнктивная, позитивная или негативная. Но каков бы ни был этот «пучок» объективных истин одной вещи, вещь сама заключает в себе основание для них всех и фундаментально истинна прежде любого именованя, идущего от когнитивного акта любого — возможного или актуального — интеллекта.

Тезис второй: «Объективная ложность, взятая фундаментально, или материально, ничем не отличается от объекта ложного суждения, то есть ложной пропозиции, которая рассматривается абстрактно и сама по себе»<sup>167</sup>. Объект ложного суждения, уточняет Искьердо, ложен не только потому, что ложно суждение о нем, но сам по себе, независимо от суждения; стало быть, он обладает фундаментальной, или материальной, объективной ложностью. Она совпадает с фундаментальной объективной истиной в том, что точно так же независима от какого бы то ни было познания и не включает в свое понятие когнитивный акт. А различаются они тем, что объективная и фундаментальная истина в самой реальности обладает

<sup>166</sup> Ibid. Q. VII, num. 105. P. 127: «Veritas obiectiva rerum fundamentaliter, sive materialiter sumpta nihilo differt ab esse, aut non esse, quod ipsae re ipsa habent, aut non habent in se».

<sup>167</sup> Ibid. Q. VII, num. 106. P. 128: «Falsitas obiectiva, sive materialiter sumpta nihilo differt ab obiecto iudicii falsi, sive propositionis falsae secundum se praecise consideratum».



реальным бытием, когда она позитивна, и реальным небытием, когда негативна, тогда как фундаментальная объективная ложность не реально, а фиктивно обладает либо фиктивным бытием, когда она позитивна, либо фиктивным небытием, когда она негативна.

Представим суть этих двух тезисов в виде таблицы, дающей картину типов бытия и их соотношенности с фундаментальной объективной истиной / ложностью вещей:

Фундаментальная объективная истина		Фундаментальная объективная ложность	
позитивная	негативная	позитивная	негативная
Реальное бытие	Реальное небытие	Фиктивное бытие	Фиктивное небытие

Другой способ рассмотрения объективной истины — не фундаментальный, а формальный. Если не входить сейчас в подробности и представить позицию Искьердо упрощенно, то формальная объективная истина вещи состоит в следующем: какова вещь в *реальном* бытии или небытии, такой она и представлена в *объективном понятии*<sup>168</sup> познающего. Иначе говоря, она состоит в соответствии между объективным понятием и вещью / положением вещей. Тем самым мы получаем ответ на второй вопрос, заданный выше: отношение, связывающее мыслимый объект и его репрезентацию в объективном понятии, есть отношение формальной объективной истины / ложности. Формальная объективная истина не тождественна когнитивной истине: вторая коренится в интеллектуальном акте и «располагается» в интеллекте, тогда как первая заключена 1) в самой вещи и 2) в ее репрезентации в интеллекте (то есть распределяется между вещью и ее репрезентацией). Именно поэтому Искьердо называет ее некоей *полувнешней деноминацией* (*denominatio quaedam semiextrinseca*)

<sup>168</sup> Напомним, что термином «объективное понятие» (*conceptus obiectivus*) обозначаются не только простые схватывания (первая операция интеллекта), но и суждения (вторая операция).

от истинного познания — «актуального или возможного, нетварного или тварного»<sup>169</sup>. Аналогичным образом формальная объективная ложность есть полувнешнее именование, которое принимается объектом, когда он познается не таким, каков он в реальности. Следовательно, в схематичном изображении формальная объективная истина / ложность будут выглядеть так:

Формальная объективная истина		Формальная объективная ложность	
позитивная	негативная	позитивная	негативная
Сообразность объективного понятия реальному бытию	Сообразность объективного понятия реальному небытию	Сообразность объективного понятия фиктивному бытию	Сообразность объективного понятия фиктивному небытию

Как видим, в обеих таблицах объективная истина, взятая как фундаментально, так и формально, предполагает нетождественность реального бытия и фиктивного небытия, реального небытия и фиктивного бытия, хотя на первый взгляд термины в каждой из этих пар обозначают одно и то же. Сравним два объективных понятия, выраженных суждениями *кентавр не существует* и *кентавр существует*. В первом случае имеется отрицательное суждение, которое адекватно передает реальное положение дел; стало быть, перед нами негативная формальная истина, соответствующая реальному небытию кентавра. Во втором случае кентавр мыслится существующим; но так как в реальности он не существует, его существование фиктивно. Поэтому здесь перед нами

<sup>169</sup> Ibid. Num. 107. P. 128: «Veritas obiectiva rerum sumpta formaliter denominatio quaedam semiextrinseca est proveniens ipsis tum a suo esse reali, tum a cognitione vera sui actuali, seu possibili, seu increata, seu creata» («Объективная истина вещей, взятая формально, есть некое полувнешнее именование, происходящее в них либо от их реального бытия, либо от истинного познания — актуального или возможного, нетварного или тварного»).

формальная ложность, или адекватность фиктивному бытию. Так же Искьердо судит и о второй паре терминов. Поэтому все четыре термина в таблице обозначают разное и не дублируются в своих значениях.

Из общих характеристик объективной истины для проблематики ментального сущего особенно важны следующие.

(1) Объективная позитивная истина потому называется трансцендентальной и собственным атрибутом (*passio*) сущего, взятого в предельно общем смысле, что присутствует во всех сущих, обладающих хоть каким-нибудь бытием (*quia in omnibus omnino entibus reperitur, quae aliquod esse habent in se*<sup>170</sup>).

(2) Объективная истина, взятая в общем виде, в абстракции от позитивной и негативной, подобает не только сущим, но и не-сущим: если сущее объективно истинно в отношении к утвердительному суждению, то не-сущее объективно истинно в отношении к отрицательному суждению, утверждающему его небытие и разрушающему бытие противоположного сущего. Вот почему только *позитивная* объективная истина обратима с сущим и составляет трансцендентальный атрибут сущего, но не истина, взятая в общем и абстрактном виде. В самом деле, не только возможное сущее, но даже химеры обладают собственными — *негативными* — объективными истинами, как будет показано далее. Таким образом, трансцендентальная истина как взаимообратимый с реальным сущим позитивный атрибут составляет лишь одну из двух разновидностей трансцендентальной истины вообще. Еще раз: такая позитивная объективная истина свойственна не только актуально существующим, но и возможным сущим, тогда как невозможные сущие обладают собственным типом объективной истины — трансцендентальной негативной истиной.

(3) В каждой вещи присутствует множество объективных истин, соответствующих множеству возможных истинных суждений об этой вещи. Искьердо придерживается принципа «одно суждение — одна истина», или: объектом одного истинного суждения выступает только одна истина (*unius quippe*

<sup>170</sup> *Izquierdo S. Pharus scientiarum. Tract. II, disp. III, q. VII, num. 115. P. 129.*

*iudicii obiectum una veritas dicitur*). Поэтому умножение истинных суждений служит признаком и детектором множественности, «пучка» истин. Но все они будут отождествляться с одной и той же вещью («Петр существует», «Петр есть человек», «если бы Петр существовал, он был бы человеком» и т. д.)<sup>171</sup>.

Понятие объективной истины, вариации его значений и применений свидетельствуют о самой тесной связи между истиной, бытием и познанием в онтологии Себастьяна Искьердо. Для эксплицитного выражения этой связи Искьердо вводит, далее, понятие, играющее ключевую роль в его метафизике: понятие *статуса* вещи<sup>172</sup>. Статусом (*status*) называется «тот способ бытия вещей, в силу которого некоторая объективная истина может выступать объектом познания или суждения»<sup>173</sup>. Поэтому статусов столько же, сколько имеется разновидностей объективной истины: экзистенциальный статус, чтойностный статус, абсолютный или обусловленный, определенный или дизъюнктивный, позитивный или негативный. Одна и та же вещь способна обладать несколькими статусами сообразно тому «пучку» объективных истин, которые могут быть в ней выявлены. *Экзистенциальный абсолютный* статус вещей есть тот модус бытия, которым вещи обладают, когда актуально существуют реальным существованием; *экзистенциальный обусловленный* — тот, которым

<sup>171</sup> Ibid. Num. 121. P. 130.

<sup>172</sup> Об объективной истине и статусах у Искьердо см. превосходную статью Якоба Шмутца: *Schmutz J. Les innovations conceptuelles de la métaphysique espagnole post-suarézienne: les status rerum selon Antonio Pérez et Sebastián Izquierdo // Quaestio. 2009. № 9. P. 61–99*. В статье приводится краткий обзор истории термина *status*, рассматривается его значение и употребление у иезуитов XVII в., доводы за и против понимания статуса, сформулированного Искьердо, и выводы, проистекающие из концепции статусов для эпистемологии и теологии. Мы здесь ограничимся рассмотрением учения о статусах применительно к проблематике *ens rationis*: аспект, который в указанной статье не был предметом специального интереса автора.

<sup>173</sup> *Izquierdo S. Pharos scientiarum. Tract. III, disp. X, Prooem., num. 1. P. 220: «Status rerum dicitur... ille modus essendi rerum, ratione cuius aliqua veritas obiectiva de ipsis scibilis, sive iudicabilis est».*

вещи обладают при соблюдении некоторого условия («если бы Петр существовал, он существовал бы без противоречия», или: «если бы некто был Петром, то откликнулся бы на зов»). Понятно, что, в отличие от абсолютного экзистенциального статуса, этот статус абстрагирован от существования вещей. *Чтойностным* (сущностным, объективным в узком смысле) статусом называется тот, «в котором считаются пребывающими объективные чтойностные и необходимые истины, добавляющие всем вещам, даже несуществующим, и потому называемые вечными и нетленными»<sup>174</sup>. Он тоже разделяется на абсолютный и обусловленный, и т. д.

Используя понятие статуса, Искьердо берется показать следующее: во-первых, говоря вообще, объективная истина в любом статусе, а в чтойностном тем более, не может быть обеспечена ничем внешним по отношению к вещи; во-вторых, применительно к *ens rationis* даже химеричное сущее в чтойностном статусе не зависит от познания, хотя зависит от него в статусе экзистенциальном. Эти два тезиса Искьердо подтверждает двумя рядами аргументов.

Первый ряд:

(1) «Чтойностным статусом вещей называется тот, в котором считаются пребывающими все объективные и необходимые чтойностные истины, свойственные всем вещам, даже не существующим, а потому они именуются вечными и нетленными»<sup>175</sup>. Необходимость и вечность Искьердо усматривает за *любыми* чтойностями, а не только за теми, которые считались таковыми традиционно (например, математическими истинами). В том числе необходимы и вечны истины

---

<sup>174</sup> Ibid. Q. I, num. 6. P. 221: «Status autem quidditativus rerum dicitur ille, in quo veritates obiectivae quidditativae, et necessariae censetur esse, quae omnibus rebus etiam non existentibus competunt, atque adeo aeternae, incorruptibilesque appellantur».

<sup>175</sup> Ibid. Num. 6. P. 221: «Status autem quidditativus rerum dicitur ille, in quo veritates obiectivae quidditativae, et necessariae censetur esse, quae omnibus rebus etiam non existentibus competunt, atque adeo aeternae, incorruptibilesque appellantur».

в обусловленном чтойностном статусе, например: «Если бы ангел был человеком, он был бы способен смеяться», или: «Если бы нечто было человеком, то было бы живым существом». Кроме того, к чтойностным истинам относятся не только сущностные предикаты, но и собственные свойства, не входящие в определение сущности, однако связанные с нею (*passiones*). Чтойностный статус заключается в объективных чтойностных истинах вещей, экзистенциальный статус — в экзистенциальных чтойностных истинах. Но ни тот, ни другой статус «бытийно не отличаются от вещей, которым они свойственны». Тем не менее, между собой они различны, как различны и те объективные истины, в которых они заключаются<sup>176</sup>.

(2) Вечность чтойностного статуса обусловлена тем, что он по бытию предшествует познанию. По убеждению Искьердо, Петр не потому есть человек, что Бог или тварь мыслят его человеком, скорее наоборот: они мыслят его человеком, потому что он таков сам по себе. Поэтому быть человеком для Петра первее, чем постигаться таковым со стороны Бога или твари. И если источником бытия человеком служит для Петра его чтойностный статус, то, следовательно, «его чтойностный статус независим от познания — как нетварного, так и тварного, и потому не им внутренне конституируется»<sup>177</sup>.

(3) Этот вывод экстраполируется на любые чтойности и чтойностные атрибуты: «Ни абсолютный чтойностный статус, ни какой-либо обусловленный статус вещей ни в каком

---

<sup>176</sup> Ibid. Num. 80. P. 234.

<sup>177</sup> *Izquierdo S. Pharus scientiarum. Tract. III, disp. X, q. I, num. 65. P. 232: «Petrus non est homo, ex eo quod talis a Deo, aut a creatura concipitur; sed potius talis a Deo, et a creatura concipitur, ex eo quod talis de suo est. Unde prius aliquo modo est, Petrum hominem, quam a Deo, aut a creatura concipi talem: igitur id, unde habet tale esse, quod est status quidditativus eius, independens est a cognitione tam increata, quam creata; per illamque proinde intrinsece non constituitur». Ср. утверждение Искьердо в его «Теологическом сочинении»: *Izquierdo S. Opus Theologicum. Romae: Ex Typographia Varesiana, 1670. T. II. P. 47–48: «Deus creaturas omnes tam existentes, quam possibiles cognoscit in ipsismet per actum scientiae, ad quem ipsae solae movent, determinantve intellectum divinum ea, quam in se habent, cognoscibilitate, sive veritate obiectiva; ipsaeque proinde solae sunt obiectum formale, sive motivum talis actus».**

смысле не может внутренне конституироваться никаким постижением — ни Божественным, ни тварным»<sup>178</sup>.

(4) Необходимый характер чтойностного статуса обусловлен тем, что вещь обладает им не акцидентально, или контингентно, в зависимости от того, доведется ей стать объектом чьего-либо мышления или нет, но опять-таки сама по себе. В чтойностном статусе она независима от любых контингентных обстоятельств ее мышления или внемысленного осуществления.

(5) Отсюда закономерно следует, что чтойностные объективные истины неуничтожимы. В самом деле, даже после гибели вещей «они продолжают истинно быть возможными объектами суждения и познания о самих вещах: быть не экзистенциальным бытием, которое по уничтожении вещей гибнет целиком, но бытием сущностным, то есть чтойностным, которым, как считается, обладают сущности вещей как неуничтожимо и поистине могущие быть объектом суждения и познания сами по себе, существуют вещи или нет»<sup>179</sup>.

(6) Из всех предыдущих положений следует общий вывод: объективная истина вещей в чтойностном статусе не может быть обеспечена ничем реально внешним по отношению к вещам. Типичные для схоластики объяснения первоисточка трансцендентальной истины сводились к тому, что вещи эминентно пребывают в Божественной сущности как тождественные ей и / или вечно мыслятся Богом как идеи творений, по бытию тождественные Богу. Согласно этим воззрениям, вещи истинствуют истинным бытием Бога. Но Искьердо утверждает нечто совсем иное: «Объективные истины реально

---

<sup>178</sup> *Izquierdo S. Pharus scientiarum. Tract. III, disp. X, q. I, num. 63. P. 232: «Nec status quidditativus absolutus, nec ullus status conditionatus rerum, per aliquam apprehensionem, aut divinam, aut creatam instrinsece ulla ratione constitui potest».*

<sup>179</sup> *Ibid. Num. 83. P. 234: « Dicuntur etiam eiusmodi veritates incorruptibiles: quia, rebus corruptis, ipsae persistunt vere de rebus ipsis iudicabiles, et scibiles, non persistentia existenciali quae tota, rebus deficientibus, perit; sed persistentia essentiali, sive quidditativa, qualem habere censentur rerum essentialiae, quatenus infectibiliter sunt vere iudicabiles, et scibiles secundum se, sive existant res, sive secus».*

отличных от Бога вещей тоже реально отличны от Самого Бога, будучи реально тождественны самим вещам»<sup>180</sup>.

(7) Но если вещи в чтойностном статусе не зависят не только от тварного мышления, но и от мышления Самого Бога, то становиться объектом мышления означает для вещей принимать экзистенциальный статус, который акцидентален и контингентен. И действительно, Искьердо различает два подвида экзистенциального статуса: (а) реальный статус во внемысленном бытии, (б) интенциональный статус в интеллекте мыслящего. «Итак, — заключает Себастьян Искьердо, — мы не отрицаем, что все вещи через их познание получают некий интенциональный, или объектный, статус, в котором, можно сказать, обладают неким интенциональным способом бытия, поскольку говорится, что они существуют в уме того, кто их познаёт, и находятся в нем как существующие». «Весь этот модус интенционального бытия для них акцидентален, или вспомогателен, но никак не чтойностен»<sup>181</sup>.

Прилагая общее учение о чтойностных статусах к ментальному сущему, Искьердо выстраивает второй ряд аргументов.

(1) Невозможное сущее точно так же, как и возможное, обладает собственной внутренней истиной и чтойностным статусом. Это явствует из того, что возможное и невозможное сущие различны сами по себе, до всякого внешнего именованья возможными / невозможными от бытия Бога, в коем они эминентно пребывают. Так, «чисто возможный Петр прежде именованья возможным, которое он принимает извне

---

<sup>180</sup> Ibid. Num. 12. P. 222: «Veritates obiectivas rerum realiter distinctarum a Deo, realiter quoque ab ipso Deo distinctas esse, utpote identificatas realiter cum rebus ipsis».

<sup>181</sup> Ibid. Num. 66. P. 232: «Itaque non negamus, res omnes per sui cognitionem statum quemdam intentionalem, seu obiectivum sortiri, in quo quemdam essendi modum intentionalem dici possunt habere, quatenus in mente eas cognoscentis dicuntur existere, ibique subinde esse id, quod prout ibi existentes sunt... Totus iste modus intentionaliter essendi accidentalis illis, sive accessorius, non vero quidditativus est».



от существенности Бога, обладает некоей объективной, внутренней для него истиной, а именно по самой своей природе истинно отличается от химеры. Это и означает, что он внутренне возможен прежде любой возможности, внешней для него и отождествляемой с Богом»<sup>182</sup>.

(2) Возражение традиционалистов, полагающих, что в Боге любое творение истинствует и возмоществует только собственным бытием Бога, Искьердо отбивает следующим рассуждением. Допустим, что это так, и что возможность Петра и невозможность химеры равно отождествляются с Богом. Вопрос: почему же тогда они различны в Боге? Если их возможность или невозможность равно принимаются от бытия Божественной сущности, то разве не должны они быть либо равно возможными, либо равно невозможными? Иначе говоря, «представляется невразумительным, чтобы от одной и той же существенности Бога Петр именовался возможным, а химера невозможной». Единственное объяснение этому — признать, что Петр и химера даже как эминентно пребывающие в Боге внутренне различны. Следовательно, они изначально обладают собственными внутренними истинами и собственными чтойностными статусами, противоположными по признаку возможности / невозможности<sup>183</sup>.

(3) Тот же вывод можно обосновать и таким рассуждением. Либо Петр внутренне способен принимать именованья, прилагаемые к нему от Бога (человек, живое существо, разумный, возможный и т. д.), либо внутренне неспособен, либо ни способен, ни неспособен. То же самое справедливо для химеры в отношении ее именованья. Если верно первое, то Петр и химера обладают собственной абсолютной чтойностной истиной, чем разрушается сентенция противников Искьердо и подтверждается его собственный тезис. Если верно второе, то Петр

<sup>182</sup> Ibid. Num. 19. P. 224: «Igitur Petrus pure possibilis antecedenter ad denominationem possibilis ei provenientem extrinsece ab entitate Dei, veritatem aliquam obiectivam sibi intrinsecam habet; nimirum, esse eum suapte natura vere distinctum a chymera; imo hoc ipsum est esse eum possibilem intrinsece ante omnem possibilitatem sibi extrinsecam, et identificatam cum Deo».

<sup>183</sup> Ibid.

фактически сможет принимать именованья, к которым он неспособен, а химера, способная к ним, их принимать не сможет, что бессмысленно. Если же верно третье, то Петр и химера без всякого различия соотносились бы с такими именованьями как их субъекты. «Тогда либо они оба принимали бы их, и химера, как и Петр, оказалась бы возможной, истинным человеком, истинным живым существом и т. д., либо ни тот, ни другая их не принимали бы, и тогда Петр, как и химера, не был бы ни возможным, ни человеком, ни живым существом, ни еще чем-либо истинным. То и другое абсурдно»<sup>184</sup>.

(4) Позиции Искьердо и его противников сходятся в том, что невозможность химеры не контингентна, но необходима. Однако в силу чего принимается этот тезис? Искьердо показывает, что его обоснование у оппонентов неприемлемо. Они утверждают, что невозможность химеры реально отлична от самой химеры и любого невозможного сущего: невозможность, *impossibilitas*, есть отдельная единица сущего, *entitas*. Откуда взялась эта мысль? Из того убеждения, что Бог совместим с невозможностью химеры, но несовместим с самой химерой. Если Бог эминентно заключает в Себе химеру и, стало быть, совместим с ней, это означает, что невозможность реально отлична и отделима от химеры. Но это же означает, что невозможность химеры возможна и, более того, возможна не контингентно, а необходимо, а значит, не только имеется в чтойностном статусе, но и с необходимостью существует. Следовательно, она тождественна Богу — единственному, Кто существует актуально и с необходимостью.

На всю эту вязь доводов Искьердо реагирует эмоциональным восклицанием: «О, сколько недобросовестных уловок!» (*O quot fallaciae!*)<sup>185</sup>. Во-первых, Бог несовместим с любой химерой, если взять ее в абсолютном экзистенциальном статусе; однако он вполне совместим и фактически совмещается с химерой в чтойностном статусе и в статусе обусловленного существования («если бы химера существовала, то...»). Так что с этой

<sup>184</sup> Ibid. Num. 20. P. 224.

<sup>185</sup> Ibid. Num. 108. P. 238.

стороны нет препятствий к тому, чтобы любая химера была реально тождественна собственной невозможности. Во-вторых, невозможность химеры, реально тождественная самой химере, возможна не экзистенциальной возможностью, но сущностной и чтойностной; следовательно, и ее невозможность необходима не с точки зрения абсолютного существования, а только с точки зрения чтойности. И поэтому не существует актуально и необходимо такой вещи, как «невозможность химеры», которая была бы реально тождественна Богу и реально отлична от химеры.

(5) Но если невозможность и необходимость равно суть внутренние свойства химеры и при этом противоположны друг другу, как они могут совмещаться в ней? Они совместимы потому, отвечает Искьердо, что относятся к разным статусам одной и той же химеры: ее невозможность есть невозможность существования, а ее необходимость есть необходимость быть внутренне тем, что она есть. «Для того же, чтобы невозможность и необходимость были между собой противоположными, они должны быть таковыми по отношению к одному и тому же акту или к одному и тому же статусу»<sup>186</sup>.

В этих выводах Искьердо вступает в конфликт с абсолютным большинством своих современников-схоластов, с точки зрения которых *ens rationis* не только не может быть чтойностно независимым от познания, не только не обладает никаким видом бытия до актуально мыслящего его акта, но даже не обладает полноценной сущностью, поскольку его сущность внутренне противоречива, то есть расколота, расщеплена.

Если чтойностный статус ментального сущего не зависит от познания, то об экзистенциальном статусе этого сказать нельзя. Невозможность внемысленно существовать принадлежит к сущностным свойствам ментального сущего, зато оно

---

<sup>186</sup> Ibid. Num. 124. P. 242: «Dico, impossibilitatem, et necessitatem, quas vere ex proprio conceptu. Et secum identificata habet chymera, nequaquam esse extrema inter se opposita: quia prima est impossibilitas ad existendum; secunda necessitas ad essendum id, quod de suo est. Impossibilitas autem, et necessitas, ut inter se opponantur debent esse tales respectu ad eundem actum, sive ad eundem statum».

может существовать как чистый объект мышления. Тем самым *ens rationis* принимает, по словам Искьердо, интенциональный статус существования в душе. Как именно оно его принимает и что при этом продуцируется? Чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим два момента: во-первых, предпосылки вывода ментального сущего в интенциональное существование; во-вторых, акты, в которых оно принимает интенциональный экзистенциальный статус.

*Предпосылки интенционального продуцирования ментального сущего.* — Первая предпосылка состоит в том, что Искьердо, как было сказано, формулирует эпистемологический критерий фиктивности: «Для того чтобы нечто называлось и поистине было фиктивным ментальным сущим, нет нужды, чтобы оно было невозможным со стороны реальности, но достаточно, чтобы со стороны реальности не было дано то бытие, которое имеется объективно в уме, каким бы оно ни было — экзистенциальным или чтойностным»<sup>187</sup>. Будучи последовательно примененным, этот критерий приводит к нетривиальным различениям. Так, если нечто возможное, но не существующее в момент мышления мыслится существующим, оно будет *ens rationis* относительно фиктивного существования, но истинным относительно чтойностного статуса. Более того, «даже химеры, невозможные только в отношении существования или также в отношении возможности, суть ментальные сущие, когда мыслятся с таким существованием или с такой возможностью, которыми в действительности не обладают, но не в отношении других чтойностных предикатов, которыми поистине обладают... Ибо относительно них они будут не фиктивными, а истинными объектами»<sup>188</sup>. Иначе говоря, любое сущее будет фиктивным только в отношении

<sup>187</sup> *Izquierdo S. Pharus scientiarum. Tract. III, disp. XII, q. I, num. 12. P. 293: «...ut aliquid dicatur, et vere sit ens rationis fictitium, opus non esse, quod illud sit a parte rei impossibile; sed sufficere, quod non detur a parte rei illud esse, quod objective in mente est, quodcumque demum illud sit, aut existientiale, aut quidditativum».*

<sup>188</sup> *Ibid.:* «Quin imo chymerae impossibiles quoad existentiam tantum, aut etiam quoad possibilitatem sunt entia rationis, quando cum ea existentia, aut possibilitate

тех своих предикатов и тех статусов, которые мыслятся не так, как имеются; именно поэтому такие сущие могут существовать только в объективном бытии. При этом все или некоторые другие предикаты или статусы того же сущего остаются истинными и не включаются в состав фикции как фикции. Отсюда следует, что «мы вполне можем мыслить невозможную химеру, не производя фиктивного ментального сущего»<sup>189</sup>, благодаря процедуре разложения на формальности (предикаты): если отбросить от химеры те предикаты, которые ей не свойственны, и помыслить ее только с теми предикатами, которыми она истинно обладает (невозможность реального бытия, тождество с самой собой и т. д.), то в акте мышления такой абстрагированной химеры не будет производиться никакой фикции.

Другая предпосылка образования ментального сущего состоит в различении в ментальной фикции двух существований и двух возможностей: «одна — физическая и собственная, однако не истинная, а фиктивная; другая — истинная, однако не физическая и собственная, а интенциональная и метафорическая»<sup>190</sup>. Когда нечто несуществующее мыслится существующим в реальности, речь идет о физическом фиктивном существовании. Но то же самое *ens rationis* при этом принимает истинное существование в уме познающего — правда, существование не реальное, а интенциональное и метафорическое. В том, что *ens rationis fictum* принимает такой экзистенциальный статус в мышлении, нет ничего противоречивого и фиктивного, и когда мы говорим, что *ens rationis* выводится когнитивным актом в бытие, мы говорим именно о его продуцировании в истинном интенциональном статусе. То же самое

---

conciuntur, quam vere non habent; non item quoad alia praedicata quidditativa, quae vere habent... quoad haec enim non ficta obiecta, sed vera sunt».

<sup>189</sup> Ibid.: «bene posse concipi a nobis chymeram impossibilem, quin faciamus ens rationis fictum».

<sup>190</sup> Ibid. Num. 14. P. 293: «Colligitur ex dictis, in ente rationis fictitio duplicem existentiam, duplicemque possibilitatem spectari posse: aliam physicam, et propriam, non tamen veram, sed fictitiam; aliam veram, non tamen physicam, et propriam, sed intentionalem, et metaphoricam».

касается возможности. Возможность или невозможность, в отличие от существования, принадлежит к чтойностному статусу сущего; поэтому мыслить внутренне невозможную вещь реально возможной означает производить фиктивное сущее относительно этого чтойностного предиката, а мыслить ту же самую вещь невозможной означает мыслить метафизически невозможное как реальное небытие и реальную объективную истину.

Наконец, Искьердо высказывает несколько замечаний об условиях, в которых производятся обе разновидности ментального сущего. *Entia rationis* производятся как намеренно и произвольно, так и случайно; как во сне, так и в бодрствовании, когда мы представляем себе разные чудовищные (*monstrosa*) образы, фиктивные, как минимум, в отношении существования. Они могут измышляться не только для развлечения, но и, например, для того, чтобы служить примерами в метафизических рассуждениях. Они также могут измышляться с необходимостью — например когда мы схватываем их истинные отрицания: ведь невозможно нечто отрицать, не помыслив само отрицаемое. Так, «в суждении о том, что Бог бессмертен, бесстрастен, безгрешен, неизменен и т. д., необходимо мыслить фиктивную смертность, страстность, греховность Бога»<sup>191</sup>.

*Акты, производящие ментальное сущее.* — Подстановочное ментальное сущее всегда производится на основании чуждых интенциональных форм. Будучи существом материальным и чувственным, человек не в силах ни воспринять, ни вообразить нематериальные вещи напрямую, но нуждается в чувственных *species* (интенциональных формах) как посредниках в познании нечувственного. Чтобы помыслить ангела в виде крылатого юноши, Бога в виде убеленного сединами старца или душу в виде тонкого тумана, нужны чувственные *species*

---

<sup>191</sup> Ibid. Q. IV, num. 55. P. 300: «Qui iudicat, Deum esse immortalem, impassibilem, impeccabilem, immutabilem, etc., fictitiam Dei mortalitatem, passibilitatem, peccabilitatem etc. apprehendat necesse est».

юноши, крыльев, старца, тумана. В каждом из этих примеров интенциональные формы позволяют воображению создать чувственный образ (фантазму), которому интеллект придает новое — метафорическое — значение некоторого нечувственного сущего. С фиктивным ментальным сущим дело может обстоять по-разному. Ложные суждения (например, о тождестве крайних членов, в реальности различных, или о различии крайних членов, в реальности тождественных) тоже образуются через чуждые, несобственные интенциональные формы. Если же говорить о фиктивном сущем, которое схватывается простым постижением (химера, кентавр, козлоолень и прочие причудливые создания — классические примеры *ens rationis*), то они, с точки зрения Себастьяна Искьердо, «сами по себе обладают истинной сущностью, или чтойностью, и познаваемы в самих себе помимо всякого чуждого заменителя»<sup>192</sup>. Если они мыслятся возможными, будучи в самих себе сущностно невозможными, то производятся в интенциональное бытие в фиктивном чтойностном статусе; если мыслятся актуально существующими, то наделяются фиктивным экзистенциальным статусом.

Производится ли *ens rationis* любым актом, в котором оно мыслится? Ответом на этот вопрос служит у Искьердо уже знакомая нам позднесхоластическая концепция «первого акта». Она гласит, что любой выполненный ментальный акт оставляет после себя след — интенциональную форму в памяти (*species memorativa*), которая активизируется при повторном обращении к объекту однажды выполненного акта. Это правило распространяется и на *ens rationis*. Поэтому ментальное сущее обоих типов действительно производится только тогда, когда мыслится впервые: «*Ens rationis* надлежит считать произведенным только тем когнитивным актом, который предшествует прочим актам либо по времени, либо по природе»<sup>193</sup>. Когда же оно

---

<sup>192</sup> Ibid. Q. I, num. 18. P. 294: «Quaecumque de suo veram essentiam, seu quiditatem habent, in seque ipsis proinde citra omne alienum substitutum conceptibilia sunt».

<sup>193</sup> Ibid. Num. 19. P. 294: «Per eam solum cognitionem censendum est fieri ens rationis, quae caeteris prior est aut tempore, aut natura».

мыслится повторно, то, строго говоря, уже не производится заново, а лишь принимает в интеллекте (благодаря активации *species memorativa*) интенциональное присутствие (*praesentiam intentionalem*), подобно тому, как это происходит при мышлении реального сущего.

Говоря о первом акте, то есть собственно о продуцировании *ens rationis*, Искьердо проводит важное различие: имеется в виду первый акт мышления ментальной фикции именно в отношении ее фиктивного бытия — в любом статусе и применительно к любому предикату, которому придается фиктивное бытие. Если же ментальное сущее познается в его интенциональном и метафорическом существовании — актуальном или только возможном, — то в таком когнитивном акте ментальное сущее не производится никогда. И это понятно: ведь такое познание рефлексивно или квази-рефлексивно, а значит, вторично. Во-первых, оно предполагает уже выполненным первичный акт, на который обращается; во-вторых, познавать *ens rationis* в интенциональном статусе означает познавать не фиктивное, а вполне истинное бытие, истинно присущее *ens rationis* в интеллекте — пусть даже не физически, а только интенционально.

Какими же когнитивными способностями производится *ens rationis*? Непосредственно — только интеллектуальной способностью. С этим согласны почти все схоласты (да и странно было бы возражать), но какими именно операциями интеллекта? Искьердо придерживается того не слишком популярного мнения, что производить ментальное сущее могут уже простые схватывания. Это противоречит широко принятой позиции, сформулированной в курсе «Всеобщей философии» Педро Уртадо де Мендоса<sup>194</sup>, согласно которой *ens rationis* создается ложным суждением, ибо только в суждении возможна ложность, а значит, и фиктивность. Искьердо готов согласиться с этим утверждением, если понимать фиктивность и ложность в очень строгом смысле — как связанные с когнитивной

<sup>194</sup> *Hurtado de Mendoza P. Universa philosophia. Lugduni: Sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville, 1624. Metaph., disp. XIX, sect. V, num. 82. P. 955.*



истиной; но в более широком смысле — в смысле «образования, или продуцирования, объективной фикции» («*pro formatione, seu effectione figmenti obiectivi*») — к этому способно также простое постижение. Действительно, простое постижение не может соединить разделенное в реальности или разделить в реальности соединенное, однако оно может репрезентировать — и тем самым измышлять — нечто, чего нет в самой реальности. Точно так же простое постижение «производит подстановочное ментальное сущее, которое имеется через чуждую интенциональную форму, в силу того, что схватывает его в чуждом объекту постижения заместителе»<sup>195</sup>.

Более того, любое позитивное ментальное сущее производится *только* простыми схватываниями, а в суждениях и умозаклечениях оно имеет место как уже произведенное, то есть обретает в них интенциональное присутствие. Логика Искьердо такова: любое ментальное сущее может стать объектом суждения и умозаклечения; но для того, чтобы им стать, оно должно уже иметься в интеллекте; а значит, должно быть произведено в нем операцией, предшествующей суждению и умозаклечению, то есть простым схватыванием. Но это утверждение, замечает Искьердо, относится только к позитивным ментальным сущим: для отрицаний «первым актом» служат, как правило, суждения. Отрицания вообще не принадлежат к *ens rationis* как таковому: «Их следует называть скорее не-сущими, нежели сущими в разуме»<sup>196</sup>, и они заслуживают отдельного разговора.

Наконец, может ли *ens rationis* производиться другими потенциями души, кроме интеллекта? Искьердо говорит о двух крайних позициях в схоластике XVII в.: 1) *ens rationis* производится *только* интеллектом; 2) *ens rationis* с равным правом производится *всеми* когнитивными потенциями, начиная с внешних чувств. Сам Искьердо полагает, что ментальное сущее

<sup>195</sup> *Izquierdo S. Pharus scientiarum. Tract. III, disp. XII, q. I, num. 20. P. 294: «Adde, ens etiam rationis supposititium esse factivam apprehensionem simplicem habitam per speciem alienam, utpote, quae conceptiva eo ipso est in substituto alieno obiecti cuius est apprehensio».*

<sup>196</sup> *Ibid. Num. 21. P. 294: «De conceptis enim negativae, quae potius non entia, quam entia rationis dicenda veniunt... aliter est censendum».*

может производиться чувственными потенциями, но опосредованно и с некоторыми оговорками. Во-первых, оно может создаваться *внешними* чувствами в результате ошибок восприятия, прежде всего зрительного. Но чувственные иллюзии фиктивны только относительно экзистенциального статуса своих объектов; никакое внешнее чувство не способно произвести в интенциональное бытие невозможное ментальное сущее, потому что оно подразумевает внесение фиктивности в чтойностный статус. Во-вторых, никакое чувство не может произвести подстановочное *ens rationis*: ведь никакое чувство не познает через чуждые *species*, что необходимо для продуцирования *ens rationis supposititium*; такая способность имеется только у интеллекта. В-третьих, *внутреннее* чувство может производить ментальные фикции в отношении их существования: например, во сне, когда интеллект отключен, мы можем видеть как существующих тех монстров, которых в реальности нет. Производя эти фиктивные образы, воображение смешивает *species* различных сущих, хранимые в чувственной памяти. Но так же, как и внешнее чувство, воображение не способно создавать невозможные сущие, ибо, как любое чувство, имеет доступ только к акциденциям вещей, но не к их чтойности. Таким образом, чувственные потенции на всех уровнях могут производить *ens rationis*, но ограниченно: только возможные ментальные сущие и только относительно их внемысленного существования.

Выводы, которые можно сделать из этого краткого анализа концепции Себастьяна Искьердо, идут дальше темы *ens rationis*. Прежде всего, независимость любого *ens*, в том числе *ens rationis*, от Божественного познания и от Божественной сущности означает, что вещи в чтойностном статусе остаются самими собой даже в предположении отсутствия Бога<sup>197</sup>.

---

<sup>197</sup> Этот парадоксальный для христианского философа итог рассуждений уже подметил ранее Якоб Шмутц в статье, посвященной сравнению концепции языка у Больцано и поздних схоластов: *Schmutz J. Quand le langage a-t-il cessé d'être mental ? Remarques sur les sources scolastiques de Bolzano // Le langage mental du Moyen Âge à l'âge classique / Ed. par Joël Biard ed. Leuvain-la-Neuve:*

Далее, независимость чтойностей любого сущего, в том числе ментального, от любого актуального мышления (как человеческого, так и Божественного) ставит Искьердо в один ряд с теми мыслителями, довольно редкими в истории европейской философии, которые противопоставляли интенциональное и реальное *существование* сущностей чистым сущностям *самим по себе* — абсолютным сущностям в статусе «внебытийности»: Авиценна (переводы которого принадлежат истории латинской схоластики) — Генрих Гентский — Себастьян Искьердо — Алексис Майнонг.

Теперь вернемся к отмеченному ранее различию между реальным небытием вещи и ее фиктивным бытием. Если рассматривать эти два бытийных модуса только с позиций реального существования / несуществования объекта мысли, они совпадут. У Искьердо, однако, различие между ними вскрывает более сложные отношения между экзистенциальным и чтойностным статусами объекта. Если мы помыслим химеру как *не могущую* существовать, мы помыслим ее в реальном небытии и в чтойностном истинном бытии. В самом деле, невозможность существовать истинно принадлежит к ее чтойности, а коль скоро эта невозможность истинна, несуществование химеры тоже истинно и реально. В таком рассмотрении химера вовсе не будет *ens rationis*, а предстанет как нечто объективно (трансцендентально) истинное. Если же помыслить ту же самую химеру как *могущую* существовать, она будет мыслиться в ее фиктивном бытии и в трансцендентальной ложности. Предложенный у Искьердо критерий различения реального и чисто ментального, основанный на теории истины и бытийных статусов, позволяет проводить более тонкий семантический и онтологический анализ типов бытия, нежели традиционное отождествление метафизической невозможности с ирреальностью, а ирреальности — с фиктивностью. Наконец, Искьердо нетривиально оценивает способность различных когнитивных потенциалов производить ментальное сущее.

#### § 4. Пьетро Конти и Стефано Спинола

В последней части нашего обзора рассмотрим две авторские концепции, в которых вообще отрицается наличие *ens rationis* как особых объектов, не сводимых к реальному существу (такая позиция именуется в классификации Д. Новотного *элиминативизмом*, от *eliminare* — устранять). Первая концепция принадлежит августинцу Пьетро Конти (латинизированное имя — *Petrus de Comitibus*), вторая — регулярному клирику, сомаску, цензору Декарта Стефано Спинола.

1. *Пьетро Конти*. — Этот плодовитый итальянский автор из ордена отшельников св. Августина, пока фактически неизвестный историко-философской науке, родился в Анконе (год рождения неизвестен, fl. 1658–1688) и преподавал философию и теологию в Падуе. Ментальному существу он посвящает диспутацию I книги III своих «*Метафизических диспутаций*» (1658)<sup>198</sup>.

Пьетро Конти начинает рассматривать тему ментального существа с традиционного разделения на субъективное, директивное и объективное. Субъективное понимается традиционно; к директивному Конти относит все, для чего имеется в уме *формальная идея* (*idea formalis*), то есть образец или алгоритм, согласно которому производятся любые артефакты и совершаются любые осмысленные действия. Объективное ментальное сущее — то, которое имеется только в качестве объекта когнитивной способности. За этим стандартным членением, однако, у Конти следует нестандартный шаг: он признает наличие *логического ментального существа*, но относит к нему только первые две категории из трех<sup>199</sup>.

---

<sup>198</sup> *Conti P. (Petrus de Comitibus). Disputationes Metaphysicae theologice exagitatae, occasione examinandi an detur ens rationis obiectivum? Monachii, penes Gregorium Linthz, 1658.*

<sup>199</sup> *Conti P. Disputationes Metaphysicae. Lib. III, disp. I, art. 1. P. 336: «Notandum... illa omnia, quae existunt in intellectu, vel subiective, vel directive, dici entia rationis logica.. eo quod cum logica, tota sit, circa directionem intellectus, et haec omnia sunt formaliter, vel virtualiter directio intellectus» («Следует заметить... все то, что существует в интеллекте либо субъективно, либо директивно, именуется логическим ментальным сущим... так как вся логика имеет дело с руководством со стороны интеллекта, а это все [то есть субъективное или директивное ментальное сущее] формально или виртуально есть руководство со стороны интеллекта»).*

Последняя, объединяющая в себе чисто объективные ментальные сущие, именуется *метафизическим ens rationis*.

Почему Конти распределяет сущее в душе именно таким образом? Потому что он исходит из двух разных пониманий реального и, соответственно, двух разных пониманий ирреального. В одном смысле реальное противоположно невозможному и означает то же, что возможное. В другом смысле реальное противоположно формальному (в смысле обладающего формой только внутри души) и означает то же, что существующее со стороны вещи и внемысленно. Так как во втором смысле любое ментальное сущее будет ирреальным, для различения между двумя его классами важен только первый смысл. И в этом смысле логическое ментальное сущее реально, а метафизическое — нет<sup>200</sup>. В самом деле, «основные сложности, возникающие в этом предмете, главным образом объясняются смешением этих терминов — *логическое* и *метафизическое ментальное сущее*, и нечетким различием двойного смысла, или значения, термина *реальное*. Ибо многие ложно считают, что всё не могущее существовать вне интеллекта нереально в первом смысле и потому невозможно»<sup>201</sup>. Поэтому они не видят кардинального различия между не существующим внемысленно, однако *возможным логически ens rationis* и *ens rationis metaphysicum*, которое не только внемысленно не существует, но и невозможно в принципе. «Итак, то, что имеет только объективное бытие в интеллекте, называется метафизическим, или невозможным ментальным сущим, или химерами, так как оно превосходит силы всей природы и даже абсолютное и беспредельное могущество Бога и потому не только не существует, но и не может существовать»<sup>202</sup>. Поскольку логическое сущее Конти отнес

<sup>200</sup> Ibid. P. 336–337.

<sup>201</sup> Ibid. P. 337: «Praecipue difficultates, quae insurgunt in hac materia, maximam partem oriuntur ex eo, quia confunduntur hi termini, *ens rationis logicum*, et *metaphysicum*, et quia non bene advertitur duplex consideratio, seu significatio huius termini *reale*. Multi siquidem falso putant, id omne, quod extra intellectum non potest existere, non esse reale in primo sensu, adeoque esse impossibile».

<sup>202</sup> Ibid. I. P. 338: «Ea igitur, quae habent solum esse obiectivum in intellectu, dicuntur entia rationis metaphysica, seu impossibilia, vel chymerae, eo quod superent

к широко понятому реальному, далее под *ens rationis* в узком смысле он будет подразумевать только его метафизическую разновидность, и только ею будет заниматься.

Об этом *ens rationis* он задает вопрос: есть ли оно? «Имеется» ли оно? Можно ли говорить о том, что невозможный объект каким-то образом возможен?

Те, кто отвечает «да», полагают, что в невозможном объекте — например *человек есть железо* или *человек не есть разумный* — познаются три элемента: субъект, предикат и (в первом случае) невозможная связь между ними или (во втором случае) невозможное отрицание связи. Именно на этом различии, как мы помним, выстроил свою концепцию Томас Комптон Карлтон. Другие же философы, к коим Пьетро Конти относит и себя, на заданный вопрос отвечают «нет». Эти философы «считают, что всё, что познается со стороны объекта, возможно и реально — настолько, что подобными предложениями... не достигается со стороны объекта ничего, что не было бы реальным. И поэтому, говорят они, объект любого предложения... есть только то, что соответствует крайним членам, то есть субъекту и предикату, а не то, что соответствует элементу *есть*... Поэтому адекватный объект первого предложения, говорят они, — *человек и железо*, а второго — *человек и разумный*, а этими *есть* и *не есть* обозначается только нечто, что имеется со стороны самих когнитивных актов»<sup>203</sup>.

Отсюда, из этой краткой формулировки своей позиции, Пьетро Конти развертывает детальную концепцию химерического сущего. Поскольку корень проблемы, видимо, заключается в понимании связки *есть* или *не есть*, приступить

---

vires totius naturae, immo etiam potentiam absolutam, et illimitatam ipsius Dei; atque adeo neque existunt, neque possunt existere».

<sup>203</sup> Ibid. P. 341–343: «...putant, quidquid concipitur ex parte obiecti, esse possibile, et reale; adeoque, per huiusmodi propositiones... nihil attingi ex parte obiecti, quod reale non sit. Et ideo, dicunt, obiectum cuiuscunque propositionis... esse ea solum, quae correspondent extremis, videlicet subiecto, et praedicato, non autem quod correspondet particulae *est*... Quare obiectum adaequatum primae propositionis, aiunt esse *hominem, et ferrum*, et secundae *hominem, et rationale*, et per *ly est, non est*, significari solum aliquid se tenens, ex parte ipsarum cognitionum».

к анализу этой концепции следует с нее. А поскольку понимание *est*, в свою очередь, определяется у Конти пониманием онтологических понятий тождества и соединения, их краткое рассмотрение должно быть предпослано анализу.

«Тождество вообще есть форма, абстрагированная от того конкретного *того же самого*, субъектом коего выступают крайние члены, которым принадлежит тождество и которые называются тождественными. Так что под именем тождества понимается всё то, через что одно тождественно другому»<sup>204</sup>. Быть тождественным означает не быть различным; следовательно, тождеству вообще противоположно различие вообще. Отсюда ясно, что хотя тождество по видимости выражает двойственность, оно в действительности дано лишь в чем-то простом и нераздельном, что исключает из себя любую множественность и любое различие. Правда, для нас тождество постижимо только под видом неких двух членов, из которых один выглядит основанием, а другой — термином отношения тождества; однако на самом деле это некое одно, в котором различие возникает «через наш способ постижения и номинально» (*secundum dici*). Отсюда же очевидно отличие тождества от (со)единения (*unio*), которое представляет собой «связь, или узы, двух и с необходимостью выражает множественность в том роде, в каком имеется соединение, и потому с необходимостью выражает различие между тем, что оно соединяет, или связывает»<sup>205</sup>.

Далее, для нашей темы *ens rationis* важно то, что тождество вообще разделяется на виды: реальное тождество (*identitas realis*) и ментальное тождество (*identitas rationis*). К первому виду принадлежит только то, что полностью совпадает во всех своих предикатах прежде любых когнитивных актов и безотносительно к ним. Ментальное тождество — та общность

---

<sup>204</sup> Ibid. Lib. I, disp. 1, art. 1. P. 31: «Identitas in genere est forma abstracta huius concreti *idem*, cuius subiectum sunt extrema, quorum est identitas, et quae dicuntur *idem*. Quare nomine identitatis intelligitur totum illud, per quod unum est *idem* cum alio».

<sup>205</sup> Ibid. P. 33: «Unio, cum sit nexus, seu vinculum duorum, necessario dicit pluralitatem in eo genere, in quo est unio, adeoque dicit necessario distinctionem inter ea quae unit, seu necit».

предикатов, которая создается когнитивным актом или существует в отношении к нему. Пример человека как разумного животного и вообще пример определений через род и видовое отличие иллюстрирует как раз второй подвид ментального тождества: хотя «человек» и «разумное животное» совпадают в своих предикатах, «разумное животное» требует сначала абстрагировать от отдельных экземплярификаций человека род «животное» и видовой отличительный признак «разумное». Следовательно, тождество «человек = разумное животное» хотя и не создается интеллектом, но существует в отношении к нему, к его предварительным абстракциям, и потому принадлежит к виду не реального, а ментального тождества. Соединение вообще тоже разделяется на реальное и ментальное. Реальное — то, которым некие два члена связаны до и помимо интеллекта, ментальное — то, которое создается операцией интеллекта или существует в отношении к ней.

Пропуская избыточные для наших целей ступени обоснования этих разновидностей *identitas* и *unio*, зафиксируем конечный вывод Пьетро Конти: со стороны самого объекта возможно только реальное тождество, то есть полное до-мысленное не-различие всех предикатов; прочие случаи тождества будут ментальными. И соединением со стороны объекта будет только до-мысленное соединение двух вещей или частей вещи. Так как речь идет о до-мысленном соединении, реальное соединение = соединение со стороны объекта может быть только физическим, не концептуальным: таково, например, соединение души и тела, материи и формы. Любые другие, нефизические, соединения ментальны.

Основываясь на этих общих представлениях Конти о тождестве и соединении, мы можем теперь обратиться к тому, каково значение *est* и *non est* в утвердительных и отрицательных предложениях.

Применительно к любым предложениям, в которых субъект и предикат не тождественны реально и не соединены до и помимо любого ментального акта, будут истинными следующие два тезиса.



Тезис 1: «Глагол *est* в утвердительных предложениях не выражает тождества со стороны объекта между членами предложения, и, следовательно, *не est* тоже не выражает отрицания тождества в отрицательных [предложениях]»<sup>206</sup>.

Тезис 2: «В любом утвердительном предложении частица *est* обозначает соединяющий способ направленности, свойственный выраженному таким предложением понятию; а в отрицательных предложениях такое *не est* обозначает отрицательный способ направленности»<sup>207</sup>.

Эти два тезиса обосновываются цепочкой рассуждений. Устное (вокальное) предложение — знак первичного ментального предложения, а оно обозначает со стороны объекта только субъект и предикат; следовательно, только их обозначает со стороны объекта и вокальное предложение. Но почему ментальное предложение обозначает только субъект и предикат? Потому что со стороны объекта оно может обозначать только реальное как независимое от мысли (актуальное или возможное), а тождество или соединение, существующее за счет того, что оно *мыслится*, не может быть частью *объекта* мышления, но только характеристикой самого мыслительного *акта*. В терминах Пьетро Конти, «утвердительное предложение потому называется комpositивным, что направлено на объект комpositивно, то есть компоную одно с другим. Но ничто не компонуетя интенционально с другим, кроме как по способу субъекта и предиката. А поскольку тождество со стороны объекта не есть ни субъект, ни предикат, оно никоим образом не является объектом предложения»<sup>208</sup>. Далее, о численно

---

<sup>206</sup> Ibid. Lib. III, disp. I, art. 2. P. 343: «Prima conclusio. Verbum *est* in propositionibus affirmativis, non exprimit identitatem obiectivam, inter extrema propositionis; et perconsequens neque *non est* exprimit negationem identitatis in negativis».

<sup>207</sup> Ibid. P. 345–346: «Secunda conclusio. In quaelibet propositione affirmativa, particula *est* significat modum tendendi compositivum, proprium conceptus expressi per talem propositionem; et in propositionibus negativis, ly *non est* modum tendendi negativum».

<sup>208</sup> Ibid. P. 343: «Ideo enim propositio affirmativa dicitur compositiva, quia tendit in obiectum compositivum, videlicet unum componendo cum alio. Sed nihil componitur

одном объекте возможны противоречивые высказывания. Но для этого объект должен быть одним и тем же. Допустим, что связка *est* обозначает тождество и оно является объектом или частью объекта. Но в этом случае утвердительные и отрицательные предложения будут относиться к разным объектам: утвердительные — к тождеству, отрицательные — к отсутствию тождества. Поэтому приходится признать, что ни *est* не обозначает тождества, ни *non est* его отсутствия.

Итак, если тождество или соединение имеются со стороны объекта, они имеются как до, так и после акта, в котором мыслятся. Если же связка *est* соединяет между собой крайние члены, которые вне акта остались бы разъединенными, то «*est* обозначает... только интенциональное соединение, которое формально имеется через само формальное [т. е. ментальное] предложение»<sup>209</sup>. Или: «Это *est* обозначает связь крайних членов, без которой в таком порядке они не были бы соединены. Следовательно, оно обозначает некую их акцидентальную и внешнюю связь, а таково не тождество со стороны объекта, но только интенциональное соединение»<sup>210</sup>. Те же, кто утверждает, что *est* и *non est* обозначают объектное тождество или отрицание объектного тождества, неправоммерно заключают от интенционального отождествления или соединения к физическому. Вывод Канти: поскольку интенциональное отождествление или соединение имеется не со стороны объекта, а со стороны акта, и характеризует акт, а именно способ его направленности на объект — соединяющий (*est*) или разъединяющий (*non est*), — мы можем утверждать, что всё выступающее в роли *объектов* ментальных предложений реально (в смысле противоположного

---

intentionaliter cum alio, nisi per modum subiecti, et praedicati. Cum ergo identitas obiectiva neque sit subiectum, neque praedicatum, nullo modo est illius obiectum».

<sup>209</sup> Ibid. P. 348: «Identitas obiectiva inter extrema, datur etiam praescindendo ab omni propositione mentali. Ergo ly *est* illam non significat, sed solam unionem intentionalem, quae habeatur formaliter per ipsam propositionem formalem».

<sup>210</sup> Ibid. P. 349: «Tum sic: ly *est* significat nexum extremorum, sine quo, in tali ordine, non essent unita. Ergo significat nexum aliquem illis accidentalem, et extrinsecum, cuiusmodi non est identitas obiectiva, sed solum compositio intentionalis».

невозможному). Следовательно, химерические сущие со стороны объекта не могут быть даны, не могут «иметься» как химерические. Со стороны объекта они до конца разрешимы в свои реальные компоненты.

На этом, однако, Пьетро Конти не останавливает свой анализ. Его следующий этап — рассмотрение вопроса о познаваемости того, что обладает чисто объективным бытием в интеллекте. Суть позиции Конти выражена в нескольких утверждениях. Они выглядят парадоксальными и даже шокирующими, но отнюдь не лишены внутренней логики.

Первое: *любое* соединение между позитивными крайними членами возможно и реально. Аргумент: даже Бог и тварный человек смогли соединиться в Иисусе Христе, а между любыми другими позитивными членами дистанция меньше. Отсюда следует, что те, кто (подобно Комптону Карлтону) обосновывают наличие химер со стороны объекта невозможностью субстанциального соединения — например, козла и оленя, лошади и человека и т. д., — фактически доказывают невозможность субстанциального соединения во Христе человеческой природы и Божественного Слова, что ложно.

Но как совместить утверждение о реальности (в смысле возможности) химеры с несовозможностью частей, из которых она собрана? Конти не видит здесь препятствия: ведь эта несовозможность «верифицируется только в отношении тождества, но не соединения. Следовательно, как можно истинно сказать, что *человек есть Бог*, в силу сообщения свойств... возникающего из внутреннего субстанциального соединения человеческой природы с Божественной, так можно было бы сказать: *человек есть пес*, в силу субстанциального соединения человеческой природы с песьей, ибо человек меньше отличается от пса, чем от Бога»<sup>211</sup>.

<sup>211</sup> Ibid. Art. 3. P. 361: «Neque obstat, quod haec extrema dicantur impossibilia. Hoc enim verificatur solum in ordine ad identitatem, non autem in ordine ad unionem. Sicut ergo potest vere dici, *homo est Deus*, per communicationem idiomatum... resultantem ex unione intrinseca substantiali, naturae humanae cum Divina; Ita poterit quoque dici, *homo est canis*, cum minus homo differat a cane, quam a Deo, per unionem substantialem naturae humanae cum canina».

А если пойти еще дальше и предположить, что в таком случае возможно соединение между Богом и псом или даже камнем? Конти это не пугает: физически такое соединение вполне возможно, если бы его пожелал Бог. Другое дело, что оно невозможно морально, так как Божественному величию противно соединяться с неразумным животным и тем более с неодушевленным творением. Но чисто физически соединению ничто не противоречит: ведь дистанция между человеком и псом — ничто в сравнении с бесконечной дистанцией между совершенством Бога и человеком; «следовательно, если Бог смог соединиться с человеком, Он смог бы соединиться и с псом, который отстоит от Бога почти на столько же, то есть бесконечно. И даже, если говорить строго физически, отстоит ровно на столько же, коль скоро одна бесконечность не больше другой»<sup>212</sup>.

Второе: «Никакое соединение, доступное познанию, не существует между противоречивыми невозможными крайними членами»<sup>213</sup>. Доказывается это тем, что любое соединение, как было сказано, предполагает наличие двух членов, различных между собой в одном и том же порядке, ибо ничто не соединяется с самим собой. Но противоречивые члены не могут одновременно иметься в одном порядке, так как наличие одного уничтожает другой. Это означает, что они не могут мыслиться как одновременно существующие, а значит, и как соединенные, ибо соединение всегда предполагает одновременное наличие обоих членов соединения. Поэтому противоречивые крайние члены (*extrema*) недоступны никакому соединению, даже интенциональному. Отсюда следует, что никакое соединение не есть соединение противоречивого. Но верно и обратное: если имеется некое мыслимое и познаваемое соединение, оно непременно возможно и соединяет возможное. Стало быть, если любое мыслимое соединение возможно, то невозмож-

---

<sup>212</sup> Ibid.: «Ergo si potuit Deus uniri cum homine, poterit etiam uniri cum cane, qui fere a Deo tantumdem distat, videlicet infinite. Immo, si velimus loqui in rigore physico, aequaliter distant, posito quod unum infinitum non sit maius alio».

<sup>213</sup> Ibid. P. 362–363: «Secunda conclusio. *Nulla unio quae cognoscitur, est inter extrema contradictoria impossibilia*».

ное соединение, или соединение двух противоречивых членов, не только невозможно, но и немыслимо, и непознаваемо.

Третье: сказанное о соединении будет верным и для тождества. А именно: «Никакое познаваемое тождество не есть тождество позитивных несозможных крайних членов»<sup>214</sup>. В самом деле, либо всякое познаваемое тождество есть нечто помимо самих *extrema* (например, человека и лошади), либо нет. Если второе, то это тождество будет возможным: ведь *человек* и *лошадь* могут иметься одновременно и, стало быть, возможны, хотя и не тождественны внутренне. Если первое, то это тождество будет чисто внешним, то есть тем, что добавлено нашим способом постижения, а значит, опять-таки возможным: ведь крайние члены одновременно возможны, как уже было принято, и акт, отождествляющий их внешним образом, тоже возможен. Отсюда вывод: «Любое познаваемое тождество возможно... Любое познаваемое тождество есть тождество возможных, более того, отождествляемых крайних членов, а потому оно возможно и реально»<sup>215</sup>.

Четвертое: никакой простой объект не может быть невозможным. Действительно, невозможность заключается в одновременном полагании противоречивых членов, соединенных связкой *est* или *ne est*. Поэтому любой невозможный объект должен быть выражен предложением, в котором одна часть соответствует одному члену противоречия, а другая — другому. Стало быть, невозможный объект не может быть простым.

Пятое утверждение гласит, что любая лишенность (*privatio*) и любое отрицание (*negatio*) возможны и (в этом смысле) реальны: ведь они контингентны, то есть не являются необходимыми, но могут не быть, а могут и быть. Лишенность уничтожается наличием формы, к которой по природе способен субъект (класический пример: слепота уничтожается зрением),

---

<sup>214</sup> Ibid. P. 366–367: «Tertia conclusio. Nulla identitas, quae concipitur, est identitas extremorum positivorum impossibilium».

<sup>215</sup> Ibid.: «Ex quo sequitur, omnem identitatem cognoscibilem, esse possibilem... omnis identitas cognoscibilis, est extremorum compossibilium, immo indenticabilem, adeoque possibilem, et realis».

а отрицание уничтожается существованием того, что противоположно отрицанию. Так что всё контингентное может быть, а может не быть, то есть возможно; стало быть, контингентность лишенности и отрицания означает, что они возможны и реальны, а потому познаваемы.

А если отрицанию подвергается не контингентное, а необходимое? Допустим, что мы отрицаем Бога. Так как любое отрицание формально есть несуществование ему противоположного, это отрицание мыслилось бы как несуществование Бога. Но Бог по Своей сущности есть существование. Следовательно, «в формальном понятии такого отрицания мыслилось бы несуществование существующего, а значит, отрицание без отрицания, то есть несуществование без несуществования, что есть противоречие в терминах»<sup>216</sup>. Стало быть, такое отрицание не только невозможно, но и немислимо.

Обратим внимание на то, что эти тезисы Пьетро Конти относятся не специально к метафизическому ментальному сущему, но к любым интенциональным соединениям, тождествам, актам, лишенностям и отрицаниям: это общие положения его концепции, связывающей между собой познаваемость и возможность, непознаваемость и невозможность. Если теперь приложить их специально к химерам, окажется, что «не может ни иметься, ни постигаться отрицание химеры, то есть невозможного объекта. Причина в том, что, так как любое невозможное, как мы видели выше, в суждении, признающем *есть* и *не есть*, включает в себя формально оба противоречивых члена, то в отсутствие третьего члена противоречия, противоположного двум, нет и отрицания химеры»<sup>217</sup>. А это вновь приводит нас, на сей раз через анализ познаваемо-

---

<sup>216</sup> Ibid. P. 371–372: «In conceptu formali talis negationis conciperetur non existentia existentis, et per consequens conciperetur negatio sine negatione, videlicet non existentia, absque non existentia, quod implicat in terminis».

<sup>217</sup> Ibid. P. 372: «Patet secundo, neque dari, neque posse concipi negationem chimerae, seu obiecti impossibilis. Ratio est, quia cum omne impossibile, ut supra vidimus, in sententia admittente *ens*, *non ens*, includit formaliter utrumque contradictorium. Ergo cum non detur tertium contradictorium, oppositum duobus, neque datur negatio chimerae».

сти сущего в объективном бытии, к выводу о том, что любой объект любой когнитивной потенции, и в первую очередь интеллекта, возможен и реален. Следовательно, со стороны объекта не может быть дано никакого метафизического *ens rationis*. В общем виде этот вывод поддерживается тем, что познаваемость следует за сущим, и то, что не является сущим и не обладает атрибутами сущего, не обладает и познаваемостью. «Следовательно, невозможно, чтобы интеллект познавал нечто, что не есть сущее»<sup>218</sup>.

Но здесь мы наталкиваемся на очевидное затруднение. Нет никаких сомнений в том, что можно составить сколько угодно предложений, в которых выражаются химеры. Как тогда интерпретировать эти предложения, которые фактически имеются в наличии? Ведь то, что имеется в вокальном предложении, имеется и в ментальном, то есть в суждении ума; стало быть, химеры мыслимы и познаваемы?

Пьетро Конти находит выход из этого затруднения в том, что, следуя стандартной дистинкции *conceptus obiectivus / conceptus formalis*<sup>219</sup>, различает в метафизическом *ens rationis* два аспекта — объективный (со стороны объекта) и формальный (со стороны ментального акта): «Метафизическое ментальное сущее понимается в школах двояко: *объективно* и *формально*. Объективно оно понимается тогда, когда признается, что может иметься такой когнитивный акт, который завершается таким объектом, что если бы он был положен в реальности, то повлек бы за собой противоречие между двумя противоречивыми [частями]. Таков, например, *козлоолень*»<sup>220</sup>.

<sup>218</sup> Ibid. Art. 4. P. 383: «Ergo est impossibile, quod cognoscat (intellectus) aliquid, quod non sit ens».

<sup>219</sup> Формальное понятие в этой паре — реальный когнитивный акт интеллекта, объективное понятие — его чисто интенциональное содержание. См., напр.: *Forlivesi M. La distinction entre concept formel et concept objectif : Suárez, Pasqualigo, Mastri // Les Études philosophiques. 2002/1 (n° 60). P. 3–30.*

<sup>220</sup> *Conti P. Disputationes Metaphysicae. Lib. III, disp. I, art. 6. P. 410–411: «Dupliciter ergo admittitur in scholis ens rationis metaphysicum, obiective, et formaliter. Obiective tunc admittitur, quando conceditur, posse dari aliquam cognitionem, quae terminetur ad talem obiectum, ut si hoc poneretur a parte rei, traheret secum implicantiā duorum contradictoriorum, quale esset e.g. hircocervus».*

Действительно, если бы козлоолень существовал в реальности, он заключал бы в себе сущностные предикаты того и другого животного и, стало быть, с одной стороны, был бы козлом, а с другой — не был бы им. Но быть и не быть чем-то — предикаты противоречивые и потому несовместимые в одной и той же вещи и в одном и том же отношении.

«А чисто формально, — продолжает Конти, — ментальное сущее понимается тогда, когда утверждается, что со стороны объекта все реально и возможно, зато со стороны самого акта, утвердительного или отрицательного, обнаруживается такая направленность, которая, если признать ее сообразной объекту, с необходимостью вынуждала бы интеллект принять в форме правильного силлогизма два противоречивых предложения. Например, этот акт, *человек есть железо*, со стороны объекта не достигает ничего, кроме *человека* и *железа*, которые реальны; однако они так достигаются этим актом, что если признать его направленность на эти два [члена], которым он сообразен, и при этом признать его истинным, он также с необходимостью вынуждал бы интеллект согласиться с двумя противоречивыми предложениями: *человек есть человек* и *человек не есть человек*»<sup>221</sup>.

Из этого различия следует, во-первых, что метафизическое ментальное сущее действительно «имеется», или «дано», но только с формальной стороны: только как характеристика ментального акта (= ментального предложения), который направлен на реальные объекты *недолжным образом*. Такие ментальные, а за ними и вокальные, предложения называются

---

<sup>221</sup> Ibid. P. 411: «Tunc autem admittitur solum formaliter ens rationis, cum asseritur, ex parte obiecti, omnia esse realia, et possibilis; ex parte tamen ipsius actus, sive affirmativi, sive negativi, inveniri talem tendentiam, quae si concedatur, ut conformis cum suo obiecto, necessitet intellectum, in bona forma syllogistica, ad concedendas duas propositiones contradictorias. E. g. hic actus *homo est ferrum*, ex parte obiecti, nihil attingit, praeter *hominem*, et *ferrum*, qui sunt reales; ita tamen attinguntur per hunc actum, ut si eius tendentia in haec duo, concedatur, quam illis conformis, atque adeo esse verum hunc actum, necessitetur etiam intellectus, ad concedendas has duas propositiones contradictorias, *homo est homo* et *non est homo*».



неверифицируемыми и невозможными, хотя нацелены на реальные объекты, и только на реальные объекты. Стало быть, их невозможность и неверифицируемость может иметь своим источником только эту недолжную направленность. В самом деле, предыдущий пример, *человек есть железо*, показывает, что это неверифицируемое предложение разрешается в два противоречивых: *человек есть человек* и *человек* (будучи железом) *не есть человек*. Поэтому о том, кто высказывает *ens rationis metaphysicum*, говорят, что он «химеризует» (*chimaerizare*), «то есть не достигает чего-то со стороны объекта, что само по себе было бы химерой, но, пользуясь реальными объектами, создает химеры, то есть сущностно ложные и неверифицируемые акты, а именно: составляя то, что следует разделять, и разделяя то, что следовало бы составлять»<sup>222</sup>.

Во-вторых, различие двух аспектов в метафизическом ментальном сущем влечет за собой также различие двух видов невозможности — объективной и формальной. Объективная невозможность, или невозможность со стороны объекта, — это невозможность внемысленного существования: объект не может быть внемысленно таким, каким он мыслится. Формальная невозможность — это невозможность для интеллекта очистить неверифицируемое предложение от внутреннего противоречия; но невозможные в этом смысле ментальные (и вокальные) предложения возможны как фактически образуемые и наличные в уме.

Итак, основные тезисы Пьетро Конти сводятся к следующему: 1) любые мыслимые и познаваемые объекты реальны,

---

<sup>222</sup> Ibid. P. 412–413: «Et haec est ratio, quare qui dicit ens rationis, dicatur chimaerizare, quia videlicet non attingit aliquid ex parte obiecti, quod in se sit chimaera, sed circa obiecta realia, facit chimaeras, (413) idest actus essentialiter falsos, et inverificabiles, componendo scilicet, quae deberet dividere, et dividendo ea, quae fuerant componenda». Или, немного выше (Ibid., art. 4. P. 384): «Erit... falsa cognitio, non quia cognoscat aliquid extra obiectum adaequatum intellectus, sed propter inordinatam, indebitamque tendentiam circa illud» («Это будет... ложный когнитивный акт: не потому, что познает нечто внеположное адекватному объекту интеллекта, но из-за неправильной и недолжной направленности на объект»).

не существует нереальных и невозможных мыслимых объектов; 2) все нереальное и объективно невозможное непознаваемо и немыслимо; 3) не существует химер со стороны объектов; 4) существуют химеры со стороны актов; 5) они представляют собой недолжный способ направленности на реальные объекты, в силу чего в соответствующем ментальном предложении возникает неустрашимое внутреннее противоречие.

2. *Стефано Спинола*. — Стефано Спинола отрицает наличие невозможных объектов на иных основаниях, нежели Пьетро Конти.

Главное в концепции Спинолы — прояснение способа бытия того, что называют ментальным сущим. А называют им «некую единицу сущего [*entitas*, существенность], произведенную интеллектом» и «никоим образом не пребывающую вне интеллекта»<sup>223</sup>, и стандартно разделяют *ens rationis* на метафизическое и логическое ментальное сущее. Способ его бытия проясняется в несколько шагов, исходя из нескольких предварительных тезисов.

Во-первых, любой когнитивный акт интеллекта имеет двойной объект — материальный и формальный. Материальный объект всегда обладает внемысленным актуальным бытием (*a parte rei*), формальный — только объективным бытием в интеллекте, которое принимает познаваемый объект как познаваемый.

Во-вторых, акты интеллекта различаются на истинные и ложные *по отношению к материальному объекту*. Истинный акт представляет его таким, каков он в себе самом; ложный — не таким, каков он во внемысленной реальности. По отношению к формальному объекту ложность невозможна: ведь формальный объект есть сама репрезентация, имеющая место в репрезентирующем акте; а репрезентация не может

---

<sup>223</sup> *Spinula S. Logica. Disp. IV, sect. I, num. 1, P. 54*: «*Ens rationis nihil est aliud, quam quaedam entitas per intellectum producta, quae entitas adeo quidem sit propria intellectus, ut in illo tanquam reperiatur; hoc est, extra intellectum nullo modo sit. Dicitur autem ens rationis, hoc est, ens intellectus, qui appellatur ratio*».

быть ложной по отношению к самой себе. Например, в ложном предложении *Бог есть белый* несообразность имеется по отношению к истинному и реальному Богу, который не бел. Но формальный объект — это объект как *познанный и представленный*, а это именно белый Бог<sup>224</sup>.

В-третьих, из сказанного явствует, что как истинный, так и ложный когнитивный акт всегда имеет своим материальным объектом нечто существующее внемысленно и актуально, *a parte rei*.

В-четвертых, истинный когнитивный акт отличается от ложного тем, что в нем формальный и материальный объекты полностью согласуются между собой: «Иначе говоря, та вещь, которая выражается истинным когнитивным актом, помимо бытия, которым она обладает в репрезентирующем ее акте, обладает вдобавок — как репрезентированная, то есть согласно тем предикатам, которые выражаются в когнитивном акте, — бытием со стороны реальности, вне интеллекта»<sup>225</sup>. Например, в истинном ментальном предложении *Бог вечен* репрезентированная вечность Бога (формальный объект) имеется не только в акте интеллекта, но и в самой реальности (материальный объект).

Эти предварительные тезисы подводят к следующим выводам. (1) Если *ens rationis* существует (имеется, дано), то оно может быть только продуктом ложного когнитивного акта, то есть акта, несообразного его материальному объекту. Если бы Спинола безоговорочно, без «если», принял этот вывод, его позицию можно было бы назвать фаллибилизмом, неотличимым от позиции Уртадо де Мендоса. Но мы вскоре увидим, что «если» здесь появилось не случайно. (2) Ментальным сущим не может быть ложное формальное понятие. В самом деле, «хотя оно не обладает бытием вне интеллекта, однако

---

<sup>224</sup> Ibid. Sect. II, art. 1, num. 8. P. 55.

<sup>225</sup> Ibid. Num. 10. P. 55: «Noc est, res illa, quae exprimitur per cognitionem veram, praeter esse, quod habet in cognitione sui repraesentativae: ulterius etiam, prout repraesentatur, hoc est secundum illa praedicata, quae exprimit cognitio, habet esse a parte rei extra intellectum».

имеет не только объективное бытие, но и вполне субъективное, произведенное истинной реальной производящей причинностью. Ибо интеллект истинно и реально извлекает свои акты, которые в него же принимаются как в субъект»<sup>226</sup>. В этом утверждении Спинола лишь воспроизводит давно укоренившееся в схоластике понимание формального понятия как произведенной интеллектом акциденции. Она может быть тождественной ментальному акту, может быть отличной от него единицей сущего, но всегда реальна.

Итак, у нас есть три элемента, образующие в совокупности структуру *cognitio*: интенциональное репрезентирующее действие интеллекта, репрезентация как результат действия (формальный объект) и та реальная внемысленная вещь, которая репрезентируется в формальном объекте (материальный объект). Где, в каких узлах или междоузлиях этой структуры могло бы возникнуть ментальное сущее как отдельное образование, несводимое к реальным составляющим?

Ответ Спинолы: нигде. «Ментальное сущее, будь то метафизическое или логическое, не только не дано, но и абсолютно непостижимо, чтобы оно было дано: ведь всё то, о чем говорится, что оно — ментальное сущее, есть реальнейшее сущее»<sup>227</sup>.

Действительно, в познающем химеру интеллекте имеются, во-первых, познающее действие интеллекта и, во-вторых, познанная химера, то есть отождествленные между собой предикаты несовместимых природ. Но и действие интеллекта, и репрезентированные предикаты — самые что ни на есть реальные по бытию и по способу познания. Откуда же здесь взяться особому ментальному сущему? А что касается материального объекта, он по определению внемыслен, а значит, реален.

---

<sup>226</sup> Ibid. Num. 12. P. 55: «Certum est secundo ipsum conceptum formalem falsum non posse esse ens rationis; quia, licet non habeat esse extra intellectum, tamen non habet esse objective tantum, sed omnino subjective, et effective per veram realem efficientiam. Vere enim realiter elicit intellectus suos actus, qui in eodem recipiuntur, et subiectantur».

<sup>227</sup> Ibid. Art. III, num. 33. P. 60: «Non modo non datur ens rationis, sive Logicum, sive Metaphysicum, sed omnino (in)intelligibile est, quod detur; omne enim illud, quod dicitur ens rationis esse, est ens realissimum».

Тогда тотчас возникает вопрос: каков же материальный объект акта, мыслящего химеру? Стефано Спинола видит только два варианта: это либо ничто, *nihil*, либо несовместимые, противоречащие друг другу природы.

В каком отношении то, что мы называем химерой, находится к троичной структуре когнитивного акта? Основной довод тех, кто признает наличие химер как самостоятельных образований, заключается в том, что химера как репрезентация отлична от репрезентирующего действия. Спинола проводит различие между адекватной и неадекватной предикацией химеры. Адекватно (исчерпывающе, равно) химера предикруется не одному лишь ложному познавательному действию, но и — одновременно с ним — ничто или двум несовместимым природам. Неадекватно она предикруется только ложной *cognitio* и тождественна ей: «Ведь то, что репрезентируется, формально есть сама репрезентация, подобно тому, что белое как белое формально есть белизна. Репрезентация... и когнитивный акт тождественны»<sup>228</sup>.

Согласно общей когнитивной теории Стефано Спинолы, которой мы слегка коснулись в предыдущей книге<sup>229</sup>, тезис о двух объектах справедлив для любых актов мышления: как для тех, в которых мыслится реальное, так и для тех, в которых мыслится ирреальное. Образование формального объекта необходимо для того, чтобы с ним можно было работать после его первичного образования; однако обратной стороной признания интенциональных объектов оказывается невозможность различить в прямых актах интеллекта, имеет ли он дело с репрезентацией реальности или только с собственной внутренней картинкой. Спинола поясняет это на примере известной картины древнегреческого художника Зевксиса: некогда он написал картину, изображавшую грозди винограда настолько реалистично, что птицы слетались клевать виноград.

---

<sup>228</sup> Ibid. Art. IV (ultimus), num. 51. P. 64: «Illud enim, quod repraesentatur, formaliter est ipsa repraesentatio; sicut album, ut album, formaliter est albedo. Repraesentatio... et cognitio idem sunt».

<sup>229</sup> См.: Вдовина Г. В. Интенциональность и жизнь. С. 527–539.

«Что видели птицы, — спрашивает Спинола, — виноград или изображение винограда? Конечно, изображение, ибо глаз видит то, что есть; и, однако, они не замечали, что видят изображение и не имеющие вкуса краски. А поскольку интеллект есть превосходнейший художник, он создает в себе настолько живые образы вещей, что, хотя он непосредственно не видит ничего, кроме образа, ему, однако, кажется, что он видит сами вещи, а не образ. И поэтому, если он хочет воспринять образ формально, именно как образ, он пользуется рефлексивным когнитивным актом, благодаря которому различает, что познает себя»<sup>230</sup>. Так же опознаются и химеры. Допустим (хотя это невозможно), что у нас есть живописное изображение химеры как чего-то невозможного. Будет ли объектом этого изображения нечто отличное от изображения? Формальный объект явно не будет чем-то иным, потому что формальный объект изображения химеры не имеет никакого бытия вне этого изображения и реально не отличается от него. Отличается же от изображения только материальный объект, относительно которого изображение называется ложным, но который сам по себе есть просто *ничто химеры*, и в рефлексивном акте интеллект это распознает.

Наконец, хотя Спинола наравне с Конти отрицает наличие *ens rationis*, он решительно не удовлетворен тем основанием, на котором держится позиция Конти и его единомышленников, а именно ссылкой на немислимость невозможного. Опровержению этого аргумента Спинола посвящает значительный фрагмент текста, но суть его возражений сводится к следующему: противоречивые сущности, признаки, предикаты противоречат друг другу и несовместимы в реальном статусе, зато непротиворечивы и совместимы в статусе интенциональном. Химеры

---

<sup>230</sup> *Spinula S. Logica. Disp. IV, sect. II, art. IV (ultimus), num. 54. P. 64: «Videbant ne aves uvas, aut picturam uvarum? Certe picturam uvarum; quia oculus videt id, quod est; et tamen non percipiebant se videre picturam, et colores insapidos. Quia ergo intellectus egregius pictor est, adeo ad vivum rerum imagines sibi efformat, ut, licet re vera nihil videat immediate, nisi imaginem, sibi tamen videatur videre res ipsas, et non imaginem. Et hinc opus est, ut, si imaginem formaliter, qua imago est, percipere vult, reflexam cognitionem adhibeat, qua se cognoscere discernat».*

не могут существовать, но они могут мыслиться. Невозможно отождествить человека и коня в реальности, но репрезентировать в одном акте сущностные предикаты того и другого как тождественные возможно, интенциональное бытие допускает гораздо большую свободу в сочетании несочетаемого. Ментальные сущие не «даны», не «имеются» не потому, что их невозможно мыслить, а потому, что всё то, в чем, из чего и благодаря чему они мыслятся, не просто реально, а в высшей степени реально (*realissime*).

Итог рассуждений Стефано Спинолы: (1) сущность ментального сущего — это ложный когнитивный акт; (2) в интеллекте, мыслящем химеру, нет ничего, кроме реального акта; (3) акт имеет два объекта — материальный (внешняя вещь) и формальный (термин, реально тождественный акту); (4) в случае химеры материальный объект — либо ничто, либо те части химеры, которые в реальности несовместимы; (5) ложность акта определяется тем, что материальный объект представлен в формальном объекте не таким, каков он во внемысленной реальности.

Анализ приводит к тому финальному заключению, что так называемое *ens rationis* — это ложные акты, которые до конца разрешаются в реальные составляющие. Ментальных сущих как отдельных нередуцируемых образований не существует.

## Глава 2. ОБЪЕКТИВНОЕ БЫТИЕ И ОНТОЛОГИЯ НЕ-СУЩЕГО

Мы познакомились с несколькими авторами из числа схоластов второй половины XVII в., подробно разбиравших тему ментального сущего. Эти тексты составляют малую часть из дошедших до нас трактатов об *ens rationis*; тем не менее, они более или менее репрезентативно отражают как многообразие занятых позиций, так и относительное единообразие проблем, в совокупности составлявших предметное поле *ens rationis*. Нетрудно заметить, что эти проблемы обсуждались сообразно четырем вопросам, сформулированным во «Второй аналитике» Аристотеля<sup>231</sup>: что есть ментальное сущее (*quid sit*), есть ли оно (*an sit*), каково оно (*quale sit*) и что служит его производящей причиной (*propter quid sit*). Такая структура рассмотрения, к середине XVII в. ставшая типовой, была опробована Суаресом. Трактат Суареса о ментальном сущем, составивший последнее из пятидесяти четырех «Метафизических рассуждений» 1597 г., с одной стороны, подвел итог средневековым размышлениям на эту тему, а с другой стороны, послужил точкой отсчета для философов последующих полутора столетий. И теперь, пройдя назад, в конец XVI в., и познакомившись с ответами Суареса на заданные вопросы, мы получим возможность четко представить себе, куда двигалась схоластическая онтология, уходя от Суареса, в последние десятилетия своей истории, в какую сторону совершала свой медленный разворот.

### § 1. Отталкиваясь от Суареса

В основе концепции ментального сущего у Суареса лежит та мысль, что все мыслимое человеческим интеллектом мыслится как сущее. Если же предметом мышления оказывается нечто не-сущее, оно мыслимо лишь потому, что мыслится, как если

---

<sup>231</sup> Аристотель. Вторая аналитика. Кн. 5 2, гл. 1, 89 b 21–25 // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 2. 1978. С. 315: «Искомого — четыре: что (τὸ ὄν), почему (τὸ διότι), есть ли (εἰ ἔστι) и что есть (τί ἔστιν)».



бы было сущим. Сами по себе не-сущие «не являются истинными реальными сущими, так как не способны к истинному и реальному существованию и не имеют никакого истинного сходства с реальными сущими, на основании которого они могли бы иметь с ними общее понятие сущего»<sup>232</sup>. Они только потому называются сущими, что мыслятся по способу сущего; а по способу сущего они мыслятся потому, что некоторым образом *аналогичны* реальному сущему и некоторым образом *опираются* на него и *соотносятся* с ним. Отсюда — необходимая и всецелая зависимость ментального сущего от реального: во-первых, *ens rationis*, чтобы быть, нуждается в реальной производящей причине («...dari aliquam causam efficientem, a qua habet ens rationis ut suo modo sit»); во-вторых, оно нуждается в реальном носителе своего бытия в уме («esse obiectivum... necessario supponit aliquod esse reale, in quo fundetur»); и, в-третьих, оно нуждается в реальном сущем как в обладателе той формы, от которой *ens rationis*, не будучи реальным, получает именование сущего, то есть становится «как будто» сущим («aliquod esse reale... a cuius denominatione seu habitudine illud esse obiectivum quasi resultat») <sup>233</sup>.

Что это за квази-бытие, и какова сущность *ens rationis*? Хорошо знакомая общепринятая дескрипция приобретает у Суареса характерный для этого философа акцент на квази-существенности: «Обычно ментальное сущее правильно определяют как то, что обладает только объективным бытием в интеллекте, то есть то, что мыслится разумом как сущее, хотя в самом себе существенности не имеет»<sup>234</sup>. Но, с другой стороны, реальное сущее потому реально и потому называется сущим, что причастно подлинному бытию. А то бытие,

<sup>232</sup> Suárez Fr. DM 54. 1. 4: «Aliqua entia rationis... neque sunt vera entia realia, quia non sunt capacia verae et realis existentiae, neque etiam habent veram aliquam similitudinem cum entibus realibus, ratione cuius habeant cum illis communem conceptum entis».

<sup>233</sup> Suárez Fr. DM 54. 2. 3.

<sup>234</sup> Suárez Fr. DM 54. 1. 6: «ideo recte definiri solet ens rationis esse illud, quod habet esse obiective tantum in intellectu, seu esse id, quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat».

от которого называется сущим *ens rationis* и которое сводится к тому, чтобы быть объектом интеллекта, есть не более чем аналог бытия, то есть, строго говоря, вообще не бытие, а лишь мышление или измышление (*cogitari aut fingi*). И «поэтому общее описание, которое может быть дано общему понятию сущего, а именно: то, что обладает бытием, на самом деле не подобает ментальным сущим; а потому нельзя сказать, что они могут обладать сущностью: ведь сущность в абсолютном смысле выражает соотнесенность с бытием или способность к бытию, тогда как ментальное сущее таково, что ему противоречит бытие». Так что при всей аналогичности ментального сущего реальному, при всей его зависимости от реального сущего и паразитировании на нем «ментальное сущее дальше отстоит, в качестве сущего, от сущего реального, чем нарисованный человек от настоящего: ведь там хотя бы имеется реальное сходство в некотором акцидентальном признаке, которого вовсе не может быть между реальным и ментальным сущим»<sup>235</sup>. Таков ответ Суареса на вопрос *quid sit* — что есть ментальное сущее.

Зачем же Суаресу понадобилось посвящать целую дисптацию своего трактата этому «как будто»-сущему, у которого в действительности нет ни бытия, ни сущности? Суарес объясняет: конечно, *ens rationis* не входит в предмет метафизики как науки о сущем, однако разобраться с ним нужно ради полноты учения, а также для того, чтобы показать: измышление ментального сущего — не наш каприз и даже (не всегда) проявление несовершенства нашего интеллекта, а потребность, объясняемая свойствами некоторых объектов познания.

---

<sup>235</sup> *Suárez Fr. DM 54. 1. 10*: «esse autem, a quo ens dictum est, non potest intrinsece participari ab entibus rationis, quia esse obiective tantum in ratione non est esse, sed est cogitari aut fingi. Unde communis descriptio, qualis dari potest de communi conceptu entis, scilicet, id quod habet esse, revera non convenit entibus rationis, et ideo nec dici possunt habere essentiam, quia essentia, simpliciter dicta, dicit habitudinem ad esse, seu capacitatem eius; ens autem rationis tale est, ut ei repugnet esse... plus distat, in ratione entis, ens rationis ab ente reali, quam homo pictus a vero, nam hic saltem intercedit realis similitudo in aliquo accidente, quae inter ens reale et rationis nulla esse potest».

Например, отрицания были бы непознаваемы и немислимы, если бы не мыслились по способу сущего; но то, что мыслится как сущее, не будучи им в действительности, и есть *ens rationis*. Другой повод к мышлению ментального сущего — несовершенство тварного ума: например, он не в силах постигать абсолютно простое и мыслит его как составленное из множества ментальных отношений (так мыслятся атрибуты Бога или идеи в Боге). Есть и третий повод: собственная плодотворность нашего воображения и интеллекта, способных сочетать различные реальные формы в некие несуществующие монструозные целостности. Это соображение дает ответ на вопрос о производящей причине *ens rationis* (*propter quid sit*).

Отсюда ясно, что на вопрос о наличии ментального сущего — *an sit* — Суарес отвечает утвердительно. Конечно, оно есть, «ибо многое мыслится нашим интеллектом, что в себе не имеет реального бытия, хотя и мыслится по способу сущего». Это многое Суарес упорядочивает сообразно трехчастному членению, утвердившемуся в средневековой схоластике<sup>236</sup>: область ментального сущего включает в себя отрицания (*negationes*), лишенности (*privationes*) и ментальные отношения (*relationes rationis*). Итак, *quale sit ens rationis* — каково оно? Каковы собственные признаки и особенности трех его разновидностей?

Отрицания и лишенности, неформально объединяемые под общим именем *caerentiae* (нехваток, неимений), образуют у Суареса наиболее многочисленную и центральную, ядерную группу ментальных сущих. Сами по себе они выражают не что иное, как отсутствие формы в вещах: отрицания выражают просто отсутствие формы, а лишенности — ее отсутствие в вещах, по природе способных ее иметь (таковы слепота или глухота в человеке). Взятые абстрактно, *caerentiae* рассматриваются скорее как небытие, нежели как *entia rationis*; в этом смысле они не являются чем-то измышленным и не влагают нечто в сами вещи, но, наоборот, удаляют нечто от вещей. Если же мы рассматриваем их не абстрактно, а в приложении к конкретным вещам, то постигаем их так, «как если бы»

<sup>236</sup> DM 54. 3. 1: «Divisio haec satis vulgaris est» («разделение это общеизвестно»).

для этих вещей «не иметь чего-то» или «быть лишенными чего-то» было своего рода негативным свойством. И с этой точки зрения *caentiae* «обладают характером сущего — не реального, а ментального»<sup>237</sup>.

Третья группа ментальных сущих — ментальные отношения — существенно отличается от первых двух. Если отрицания и лишения имеют основанием отсутствие формы, которое приписывается вещам как некое квази-позитивное качество, то ментальные отношения опираются на вполне реальную форму, которая служит основанием, или фундаментом, вымышленного отношения. Момент вымысла, фиктивности заключается лишь в том, что сущие, сами по себе не соотнесенные с другими сущими, мыслятся как обладающие такой соотнесенностью: они «не имеют в реальности истинного бытия-к-другому, но мыслятся как имеющие бытие-к-другому»<sup>238</sup>.

Исходя из собственных характеристик трех групп ментального сущего, Суарес дополняет свою классификацию. Во-первых, ментальные сущие различаются в зависимости от того, насколько прочно они опираются на реальность. Отрицания и лишения, будучи небытием, лишь мыслятся по способу реальных вещей или свойств и потому укоренены в реальности минимально; ментальные отношения, напротив, обладают вполне прочным реальным фундаментом и принадлежат к *entia rationis* лишь в силу того, что к реальному основанию примышляется соотнесенность с чем-то другим. Во-вторых, все *entia rationis* разделяются на негативные и позитивные: негативные — это *caentiae* (отрицания и лишения), позитивные — ментальные отношения. Но при всех различиях между ними Суарес считает все три группы ментального сущего унивокальными и, следовательно, представляющими собой три вида одного рода.

Где же найти здесь место несуществующим объектам? Вписываются ли они в суаресовскую классификацию? Да,

<sup>237</sup> *Suárez Fr. DM 54. 3. 4.*

<sup>238</sup> *Suárez Fr. DM 54. 3. 3: «...non habere in re verum esse ad aliud, sed cogitari ut habentes esse ad aliud».*

вписываются: Суарес причисляет их к *negationes*, отрицаниям. Ход его рассуждения таков. Любое *ens rationis* будет таковым постольку, поскольку мыслится как реальное сущее; а мыслиться как реальное сущее оно может постольку, поскольку получает соответствующее внешнее именование, *denominatio extrinseca*, от некоторой реальной формы. Если именование берется от позитивной формы, то ментальное сущее производится по способу отношения; если же производимое *ens rationis* не соотносится ментально с чем-то другим, но мыслится как нечто абсолютное, оно принадлежит к отрицаниям или к лишениям: «В число отрицаний входят фиктивные и невозможные сущие, измышляются ли они по способу субстанции или по способу акциденции»<sup>239</sup>.

О чем говорит нам эта сжато представленная концепция? Очевидно, что Суареса интересует почти исключительно реальное сущее, которому отданы пятьдесят три «Метафизических рассуждения» из пятидесяти четырех. Ментальное сущее лишь оттеняет реальное (и буквально называется «как бы тенью сущих» — «*quasi umbrae entium*»); оно лишь резче высвечивает то, что составляет существо реального: причастность бытию, обладание истинной формой и способность к актуальному существованию. Далее, основной массив ментального сущего составляют у Суареса отрицания и лишения, то есть негативное ментальное сущее; и лишь остаток, мыслимый по способу *relatio rationis*, характеризуется как позитивное квази-сущее. Обратим внимание на то, что позитивный вид *ens rationis* возможен у Суареса только в относительной форме, то есть предполагает вполне реальное основание, которому лишь приписывается чисто мысленная соотнесенность с другими сущими. И вообще, ментальное сущее, будучи тенью реального, следует за ним неотступно: где появляется тень сущего, там рядом непременно присутствует и то, что отбрасывает тень. Паразитируя на реальном сущем, *ens rationis* ни на миг не отрывается от него: ни в своем объектном (объективном)

<sup>239</sup> Suárez Fr. DM 54. 4. 10: «...comprehendendo sub negatione entia ficta et impossibilia, sive per modum substantiae, sive per modum accidentis fingantur».

бытию, ни в способе мышления, ни в своей квази-форме, замаскированной у реальных вещей. *Ens rationis* — не более чем довесок к реальному. Наконец, Суарес почти ничего не говорит о мышлении *ens rationis*, кроме того общего тезиса, что оно мыслится в модусе «как будто». Суареса не занимает «феноменология» ментального сущего, поскольку оно само обладает в его глазах минимальной онтологической и эпистемологической ценностью.

Если теперь мы обратимся к авторам середины — второй половины XVII в., о которых шла речь выше, то без труда увидим, несмотря на их взаимное несходство, общие базовые отличия от Суареса в самом подходе к ментальному сущему. Во-первых, невозможные ментальные объекты и вообще ментальные фикции покинули свою прежнюю маргинальную позицию под сенью отрицаний и переместились в самый центр предметного поля *ens rationis*. Отныне именно они становятся образцовыми представителями мира квази-вещей, обладающих чисто объективным бытием в интеллекте. Во-вторых, это влечет за собой переосмысление характера ментального сущего: в нем видят прежде всего некоторое *позитивное* сущее, обладающее собственными *сущностными* признаками. Мы уже рассматривали выше аргументацию Томаса Комптона Карлтона в пользу позитивности *ens rationis* и его конечный вывод: «Итак, я утверждаю, что химера (и то же касается всех прочих ментальных сущих) есть некая позитивная фикция, которая обладает некой существенностью — не истинной и реальной, но метафорической»<sup>240</sup>. Или, в формулировке Себастьяна Искьердо: «В случае возникновения фиктивного ментального сущего оно непременно было бы не негативным, а позитивным, на манер которого постигается отрицание; и, таким образом, его следовало бы сводить не к ментальному отрицанию,

---

<sup>240</sup> *Compton Carleton Th. Philosophia universa*, 1649. Logica, disp. XIV, sect. 2, n. 6. P. 71–72: «Dico ergo Chimaeram (idem est de omnibus aliis Entibus Rationes) esse quid positivum fictum, quod habet entitatem quandam non veram et realem, sed metaphoricam».

а к позитивному ментальному сущему»<sup>241</sup>. В-третьих, отрицания, которые в части средневековой традиции и у Суареса составляли центральную категорию ментального сущего, приютившую под своей крышей химер, в новом раскладе оказались либо отодвинутыми на обочину области *entia rationis*, либо вообще были выброшены за ее пределы и получили статус пограничного реального сущего. Как поясняет тот же Искьердо, «отрицания не являются мысленными фикциями, так как обладают негативной истинностью со стороны реальности, поскольку отрицаемые ими вещи не существуют истинно и реально; и даже оттого, что они мыслятся наподобие позитивных вещей, каковыми не являются, — так, как они обычно нами мыслятся, — не возникает никакого фиктивного ментального сущего»<sup>242</sup>. Невозможные и фиктивные объекты у одних авторов, занимающих наиболее жесткую позицию, исчерпывают собой ментальное сущее в полном смысле слова (Комптон Карлтон); у других, более широко и благожелательно смотрящих на критерии определения *ens rationis*, они получают себе в пару другую разновидность — логическое ментальное сущее. Но у всех, о ком мы говорили выше (и у многих других схоластов второй половины XVII в., хотя, разумеется, не у всех), старая средневеково-суаресовская классификация полностью вытесняется новой, двучленной и объединяющей в себе позитивные продукты интеллекта.

Эти перемены представляют собой поверхностные проявления радикальной переориентации в базовом подходе к *ens rationis*. В середине — второй половине XVII в. ментальное сущее занимает схоластических философов уже не как тень реального сущего, малоценная сама по себе, хотя и могущая в какой-то мере

<sup>241</sup> *Izquierdo S. Pharus scientiarum. Tract. III, disp. XII, q. IV, num. 56. P. 300: «Casu autem, quod fieret ens rationis fictum, id utique non negativum, sed positivum esset, illud videlicet ad cuius instar negatio concipitur, atque ita non ad negationem rationis, sed ad ens positivum rationis reducendum veniret».*

<sup>242</sup> *Ibid.:* «Negationes figmenta rationis non sunt: quia veritatem habent negativam a parte rei, quatenus res per illas negatae vere, et realiter non existunt; imo ex eo, quod illae ad instar rerum positivarum, quales non sunt, concipiuntur, uti a nobis concipi solent, nullum fit ens rationis fictum».

поспособствовать лучшему пониманию реального как такового. Отныне *ens rationis* — полноценный предмет логического и метафизического исследования. Во многих философских курсах ментальное сущее наряду с реальным полноправно входит в состав «сущего вообще» — как отдельная область *entia*, вызывающая жгучий интерес логиков и метафизиков. Этот интерес объясним, так как *ens rationis* — это образцовый, выделенный случай ментального (= интенционального) объекта, к которому не примешивается, сбивая перспективу, никакое экстраментальное бытие или возможность экстраментального бытия. И в разного типа анализах, которым подвергают ментальное сущее философы постсредневековой схоластики, они пытаются понять, как работает когнитивная интенциональность, как она конституирует объекты — чистые объекты — интеллекта, каковы отношения, возникающие между конститутивным актом и объектом как таковым, и т. д. Перед нами раскрывается то самое исследовательское поле, в котором трудились Brentano и его ученики и которое возделывалось схоластическими философами за двести лет до Brentanovской школы. Рассмотрим некоторые из этих вопросов более пристально, привлекая тексты как уже нам знакомых, так и новых авторов.

## § 2. Ментальные фикции и ничто

Для продолжения нашего исследования познакомимся с еще одним философом XVII в. — Gaetano Felice Verani, регулярным клириком и автором «Всеобщей умозрительной перипатетической философии», изданной в 1684 г.<sup>243</sup> Verani удачно очерчивает границы между *entia rationis* и тем, что к ним не относится, поэтому для рассмотрения этого вопроса его текст очень удобен.

Итак, определение существенных признаков ментального сущего как сущего требует сначала отделить *ens rationis* от всего реального. Само намерение искать сущностные предикаты *ens*

<sup>243</sup> Verani Cajetan Felix. *Philosophia Universa Speculativa Peripatetica*. Vol. I. Monachii: Iaecklinus, 1684.



*rationis* уже противостоит концепции Суареса: для великого метафизика *ens rationis* никакими *собственными* предикатами не обладало, потому что не обладало сущностью и определялось только негативно, через способ постижения в модусе «как будто». Позднейшие схоластические философы, признавшие *ens rationis* разновидностью *позитивного* сущего, тем самым признали за ним обладание определенными собственными характеристиками, которые можно и нужно выявить.

Верани начинает с отграничения: *ens rationis* отлично как от реального сущего в смысле существующего, так и от реального сущего в смысле возможного. Первое очевидно; второе отличие Верани поясняет следующим образом: «Возможное сущее как таковое, помимо противостояния интеллекту в качестве объекта, хотя и не обладает собственным существованием, однако включает в себя сущностные предикаты, которые в себе таковы, какими репрезентируются в интеллекте; так что когнитивный акт, выражающий возможное сущее с точки зрения его возможности, есть истинный акт, сообразный его термину вне интеллекта. Тогда как *только объективное* ментальное сущее не имеет вне интеллекта никакого предиката, с которым могло бы сообразовываться познание; кроме того, ментальное сущее не было бы *только объективным*, если бы помимо противостояния интеллекту в качестве объекта обладало неким предикатом независимо от интеллекта. Следовательно, *только объективное* ментальное сущее отличается от возможного сущего как возможного»<sup>244</sup>.

В этом фрагменте очевидно дальнейшее отступление от традиционно-средневекового описания как возможного, так

<sup>244</sup> Verani C. F. Logica. Tract. VII, disp. VIII, sect. I, num. 7. P. 201: «Ens possibile, qua tale praeter obiecti intellectui, licet non habeat propriam existentiam, includit tamen propria praedicata essentialia, quae in se sunt talia, qualia representantur in intellectu; ita ut cognitio expressiva entis possibilis sub ratione possibilitatis sit cognitio vera, et conformis suo termino extra intellectum. Sed ens rationis obiective tantum extra intellectum nullum habet praedicatum, cui possit conformari cognitio; ceterum non esset ens rationis obiective tantum, quia praeter obiecti intellectui, ulterius haberet aliquod praedicatum independentem ab intellectui. Ergo ens rationis obiective tantum distinguitur ab ente possibili, ut possibile est».

и невозможного сущего. Возможные сущие у Суареса определяются способностью к существованию (*aptitudo ad existere*), которая открывается нашему взгляду как внутренняя непротиворечивость. Так как у ментального сущего способности к существованию нет, оно описывается чисто негативно и фактически приравнивается к ничто. У Верани же возможными признаются те сущие, чьи собственные предикаты независимы от интеллектуального акта, которым они схватываются. Соответственно, наличие такой зависимости у *ens rationis* есть его первый *позитивный* отличительный признак.

Из позитивности первого признака ожидаемо следует второй: ментальное сущее отграничивается также от ничто. С точки зрения той реалистской онтологии, которую представлял Суарес, это вряд ли было возможным. В самом деле, если способность к существованию — главный критерий реальности, которому *не* отвечает ментальное сущее, оно *eo ipso* должно подпадать под понятие, противоположное понятию реального сущего, то есть под понятие не-сущего. А не-сущее тождественно *ничто*, поскольку в *ничто* нет ни малейшей примеси реального. Исключение способности к существованию автоматически влечет за собой исключение из сущего. Но Верани следует другой логике: «Чистое ничто как таковое выражает отрицание любого сущего как в себе, так и в постижении: ведь чистое ничто есть то, что не имеет никакого бытия — ни реального, ни объективного. Ибо то, что могло бы обладать каким-либо объективным бытием, уже не было бы чистым ничто, так как невозможно помыслить что-либо низшее, нежели чистое ничто: ведь оно отрицает любое бытие, какое только можно измыслить. Зато можно измыслить нечто низшее, чем *только объективное бытие*, а именно *отрицание только объективного бытия*: ведь отрицание любого бытия — как реального, так и *только объективного* — отрицает нечто большее, чем отрицание только реального бытия. Следовательно, чистое ничто должно заключать в себе отрицание обоих видов бытия — реального и *только объективного*. Но ментальное сущее не включает в себя отрицание обоих видов бытия, что очевидно. Следовательно, оно

не может быть чистым ничто»<sup>245</sup>. Эту мысль Верани повторяет вновь и вновь: «Чистое ничто исключает не только любую реальность, но любое бытие, как реальное, так и *только объективное*»; «пусть даже ментальное сущее исключает любую реальность, оно от этого не становится чистым ничто»; ничто «исключает не одно лишь реальное сущее, но и *только объективное* бытие, коего не исключает *ens rationis*»<sup>246</sup>, и т. д.

Позиция Верани свидетельствует не только о его личных взглядах, но об изменившемся в философском сообществе (по сравнению с Суаресом и его реалистской метафизикой) понимании сущего, его внутренних членений и внешних границ. Привычное и интуитивно очевидное контрадикторное противопоставление реального сущего не-сущему, отождествляемому с ничто, утрачивает свою прямолинейность. Верани рисует перед нами несколько иную картину: реальное сущее и ментальное сущее, правда, соотносятся между собой отношением несобственной аналогии<sup>247</sup>, где единственно подлинным бытием обладает только реальное сущее, а ментальное обладает не более чем фиктивным бытием; однако это не мешает им совместно противопоставляться чистому ничто — так, как полной неопределенности противопоставляется хотя бы минимальная определенность. Обладание *только объективным* бытием *уже* есть некая существенная позитивность, не позволяющая безоговорочно отождествить ее с ничто, несмотря на отсутствие в ней реальности (в смысле актуального или возможного

---

<sup>245</sup> Ibid. Num. 8–9. P. 201: «Dicendum est secundo, ens rationis obiective tantum distingui a puro nihilo. Ratio est, quia purum nihil, ut tale, dicit negationem cuiuscunque entis sive in se, sive in apprehensione: est enim purum nihil, quod nullum habet esse, nec reale, nec obiectivum; semel enim, quod posset habere aliquod esse obiectivum, non esset amplius purum nihil, quia puro nihilo non potest excogitari deterius, cum neget omne esse excogitabile; et esse obiective tantum potest excogitari deterius, scilicet *negationem esse obiectivi tantum*: plus negat negatio utriusque esse, realis, et obiectivi tantum; quam negatio solius esse realis. Ergo purum nihil debet importare negationem utriusque esse realis, et obiectivi tantum. Sed ens rationis obiective tantum non includit negationem utriusque esse, ut liquet. Ergo non potest esse purum nihil».

<sup>246</sup> Ibid. Num. 11. P. 201–202.

<sup>247</sup> Ibid. Num. 7. P. 228.

внемысленного бытия). А коль скоро в *ens rationis* есть нечто отличающее его от чистого ничто, уже не лишено смысла говорить о *сущности ens rationis*.

Что мы можем знать о ней? Во-первых, то, что она заключает в себе предикаты, зависимые от интеллекта, ибо не только в актуальности, но и в возможности они не способны существовать во внемысленной реальности. Во-вторых, то, что она не растворяется в чистом ничто. Наконец, в третьих, признак, который отличает ментальное сущее «и от реального сущего, и от чистого ничто, есть то позитивное, что измышляется интеллектом, или то, что мыслится как пребывающее вне интеллекта, хотя фактически, в себе, не таково»<sup>248</sup>. Верани называет этот признак *конституирующей формальностью ментального сущего*. Что это означает?

Термин *formalitas*, утвердившийся в онтологическом значении у Дунса Скота и его последователей, был со временем усвоен иными интеллектуальными направлениями схоластической философии. Это вовсе не подразумевало усвоение также скотистской онтологии во всей ее полноте: напротив, другие школы видоизменяли значение термина *formalitas* таким образом, чтобы оно соответствовало их собственным учениям о бытии. Но сейчас нам неважно, насколько концепция формальностей у Верани совпадает с учением скотизма или отстывает от него. В любом случае учение о формальностях в принципе относилось не к каким-то отдельным, выделенным онтологическим областям, а к любому сущему как сущему. Так же и в отношении ментального сущего: о его формальностях говорится как о частном случае общеонтологической концепции. Поэтому сначала нужно коротко представить именно ее.

Так что же такое *formalitas* у Гаэтано Феличе Верани?

Автор излагает свое понимание формальности в нескольких тезисах, за которыми следует их краткое обоснование. Тезис

---

<sup>248</sup> Ibid. Num. 12. P. 202: «Dicendum est... formalitatem constitutivam entis rationis, et distinctivam illius ab ente reali, et a puro nihilo esse illud positivum, quod fingitur ab intellectu; seu quod concipitur extra intellectum, ut tale, cum de facto in se non sit tale».

первый: «Имеются различные ментальные понятия, таким образом разделяющие реально неделимую и самотождественную метафизическую сущность на несколько предикатов, что со стороны объекта один предикат репрезентируется, а другой этим актом не репрезентирован»<sup>249</sup>. Один из самых избитых примеров: в единой человеческой сущности интеллект усматривает и выражает предикат, в котором человек подобен прочим животным (предикат «animal», живое существо), и предикат, в котором он не подобен животным («rationale», разумный). Но одно и то же понятие ума не может быть выражением подобия и отсутствия подобия, то есть утверждения и отрицания относительно одного и того же. Следовательно, в этих двух понятиях выражены разные предикаты одной и той же единой сущности.

Тезис второй: «Из того, что имеются различные ментальные понятия, выражающие в одной и той же сущности различные предикаты, следует, что и со стороны объекта, то есть сущности, имеются различные предикаты, которые служат терминами таких ментальных понятий»<sup>250</sup>. Основание этого тезиса заключается в том, что механизм нашего познания требует сформировать в душе интенциональное подобие познаваемого предмета: только оно обеспечивает интеллекту присутствие вещи как объекта, доступного постижению. Но подобие — это отношение; его реляционной природой диктуется необходимость обоих его членов. И если с одной стороны имеются крайние члены, а именно ментальные понятия или другие интенциональные подобия, то необходимо, чтобы они имелись и с другой стороны. Это и будут термины такого подобия, то есть множественные предикаты единой сущности.

Тезис третий: эти множественные и различные предикаты в одной самотождественной сущности предшествуют

---

<sup>249</sup> Verani C. F. *Logica*. Disp. I, sect. I, num. 2. P. 103: «Dicendum est primo. Dari diversos conceptus mentales ita essentiam Metaphysicam realiter indivisam, ac identificatam partientes in plura praedicata, ut unum ex parte obiecti praedicatum repraesentetur, alio per actum illum non repraesentato».

<sup>250</sup> Ibid. Num. 5: «Eo quia dentur diversi conceptus mentales exprimentes in una, eademque essentia diversa praedicata, dari etiam ex parte obiecti, seu essentiae, diversa praedicata, quae sint termini talium conceptuum mentalium».

ментальным понятиям<sup>251</sup>. В самом деле, сформировать понятие интеллект способен не как потенция «в покое», равно безразличная к любым возможным объектам, но как потенция актуализированная, оплодотворенная своим объектом. Актуализирующее воздействие объекта на умную душу выступит в роли причины когнитивного акта, а действию причины всегда предшествует ее бытие. Стало быть, если относительно одной сущности ум образует несколько понятий, значит, в ней самой им должны *предшествовать* предикаты, выраженные в этих понятиях.

Четвертый тезис, в котором вводится наконец сам термин *formalitas*: «Имеются метафизические формальности, и они суть различные предикаты в одной и той же сущности»<sup>252</sup>. Суммируя все четыре тезиса, можно утверждать, что «формальности суть не что иное, как предметные содержания (*rationes*), могущие выступать в качестве объектов (*obiectibiles*) по способу степени или свойства сущности и могущие сами по себе, различным образом и адекватно служить терминами наших ментальных понятий — так, чтобы интеллект их не полагал, но предполагал в единой и тождественной сущности... Отсюда следует, что формальности — это не что иное, как части сущности или ее свойства»<sup>253</sup>. Будучи метафизическими частями сущности, формальности способны существовать только в ней: они не существуют самостоятельно и не могут быть терминами физической причинности, всегда затрагивающей сущность как целое. В итоге Гаэтано Верани приходит к следующему: единая сущность разложима на несколько предикатов, каждый из которых может быть

---

<sup>251</sup> Ibid. Num. 10. P. 104: «Dicendum est tertio, haec plura, ac diversa praedicata in una, eademque essentia praesupponi ad ipsos conceptus mentales».

<sup>252</sup> Ibid.: «Dico quarto: Formalitates Metaphysicas dari, et esse haec diversa praedicata in eadem essentia».

<sup>253</sup> Ibid. Num. 14: «Formalitates non sunt aliud, quam rationes obiectibiles per modum gradus, vel proprietatis essentiae, potentes ex se diversimode, et adaequate terminare nostros conceptus mentales; ita ut intellectus illas non ponat, sed supponat in una, eademque essentia... Ex quo deducitur, Formalitates esse tantum partes essentiae, vel proprietates eiusdem».

помыслен в отдельном понятии; эти предикаты служат терминами понятий, а потому предшествуют им по бытию (имеются со стороны самой реальности независимо от операции интеллекта). Предикаты, именуемые формальностями, выполняют двоякую роль: они служат онтологическими слагаемыми сущности и одновременно началами познания ее внутренней *метафизической* структуры (в отличие от того, что схоласты называли физической структурой: например, соединение материи и формы). При этом формальности неоднородны: в причиняемых ими понятиях выражаются разные степени (*gradus*) бытия (универсальность / индивидуальность, абстрактное / конкретное), разные характеристики — собственно слагающие сущность или проистекающие из сущности, что не одно и то же. Из конститутивных формальностей, слагающих сущность, первой будет та, которая первично отличает данную сущность от того, что не есть она сама. Примером может служить опять-таки определение человека: первичный отличительный признак (*primarium distinctivum*) есть также первый конститутивный признак (*primum constitutivum*); человека первично отличает от всего, что не есть человек, признак разумности; следовательно, разумность и будет для человека как такового первой конститутивной формальностью.

Так выглядит концепция формальностей в общем виде, с акцентом на реальное сущее, предикаты которого независимы от интеллекта. Какой вид она принимает в приложении к *ens rationis*?

Подобно любым реальным сущим, сущие ментальные могут заключать в себе самые разные свойства, из которых слагаются их сущности. Но конституируются они в том или ином аспекте не любыми свойствами, а именно теми, которыми отличаются от иных сущих в данном аспекте. Это справедливо и для той формальности, какой *ens rationis* отличается от всего, что не есть *ens rationis*. «Вещь тем конституируется в себе, — поясняет Верани, — чем первично отличается от всего прочего, что не есть она сама. Но ментальное сущее первично отличается от реального сущего и от чистого ничто

тем позитивным, что измышляется интеллектом, или тем, что мыслится как такое-то вне интеллекта, хотя фактически не таково. Следовательно, это позитивное, измышленное интеллектом, и есть собственная конститутивная формальность *только объективного* ментального сущего»<sup>254</sup>. Как реальное сущее реально благодаря тому, что обладает собственным бытием независимо от интеллекта, так ментальное сущее *только ментально* благодаря тому, что не имеет другого бытия, кроме объективного. Но этим же оно отлично и от чистого ничто, которое исключает любое бытие — как реальное, так и только объективное. Что же касается предшествования формальностей ментального сущего их постижению в понятиях, здесь, как мы знаем, позиции схоластических философов различались: одни (вероятно, большинство) считали, что формальности ментальных сущих продуцируются актом, в котором они мыслятся; другие (например, Искьердо или Панч) признавали их предшествующими мышлению.

Позиция Верани, отнюдь не уникальная, вызывает вопрос: при таком понимании конститутивной формальности как можно было бы ответить на тезис Суареса о том, что *ens rationis*, включая химерические объекты, конституируется *отрицанием* реальной существенности? И почему отрицания и лишенности были вообще выведены за пределы ментального сущего или в лучшем случае объявлены пограничными? Суть в том, что истинное отрицание реального сущего есть именно то, что соответствует внемысленному положению дел, а значит, не ограничивается *только объективным* бытием в интеллекте, но есть реальный факт реального мира. Поэтому истинное небытие не только не конституирует *ens rationis*, но противоположно ему так, как реальное противоположно фиктивному. А будучи реальным, выраженное отрицанием

<sup>254</sup> Verani C. F. Logica. Tract. VII, disp. VIII, sect. I, num. 14. P. 202: «Probatur, per id res constituitur in se, per quod distinguitur primario ab omni alio, quod non est ipsa. Sed ens rationis per illud positivum, quod fingitur ab intellectu; seu quod concipitur ut tale extra intellectum, cum de facto non sit tale, distinguitur primario ab ente reali, et a puro nihilo. Ergo illud positivum fictum ab intellectu est propria formalitas constitutiva entis rationis objective tantum.



«реальное не-сущее предшествует формальности ментального сущего как нечто материальное и субстрат, которому атрибуируется такая формальность»<sup>255</sup>.

Подробно об отрицаниях и лишениях мы будем говорить в следующей главе. Теперь же подведем итог сказанному у Верани (а также — выше — у Комптона и Искьердо) о позитивной конституции *ens rationis*. Во-первых, во всех этих концепциях речь идет о *сущностной* конституции, то есть о внутренней формальности *ens rationis*. Позитивное отличие от чистого ничто не делает *ens rationis* существующим — во всяком случае, существующим в любом строгом смысле слова. Обладание объективным бытием — предикат, извлекающий ментальное сущее из абсолютной неопределенности чистого ничто. Но этот предикат придает ментальному сущему не бытие (не реальное бытие — единственное бытие в собственном смысле), а бытие-определенным-нечто, или так-бытие, говоря языком Алексиуса Майнонга. И опять-таки как у Майнонга, у схоластических философов XVII в. так-бытие, *So-Sein*, не зависит от просто бытия, *Sein*. Поэтому нет никакого противоречия между тем, что *ens rationis* конституируется позитивной формальностью, и тем, что «быть *только объективно* в интеллекте означает не иметь никакого бытия — ни позитивного или негативно-го, ни возможного или актуального, кроме бытия-познанным со стороны интеллекта»<sup>256</sup>.

Во-вторых, формальности ментального сущего не обязаны иметься прежде акта, в котором мыслятся, так как *ens rationis* не является первичным и прямым объектом интеллекта, в отличие от реального сущего, но представляет собой объект вторичный. А вторичные, ирреальные объекты не предполагаются интеллектом, но полагаются им, как было подробно показано в учении о первичном схватывании ментальных

<sup>255</sup> Ibid. Num. 16. P. 202: «...illud negativum, scilicet non ens reale praecedit formalitatem entis rationis, ut materiale quoddam, et substractum, cui talis formalitas attribuitur».

<sup>256</sup> *Lynceus R. Metaphysica. Lib. IV. Tract. I, cap. I, § 2. P. 227: «Esse obiective tantum in intellectu est nullum esse habere positivum, aut negativum, possibile, aut actuale, praeter esse cognitum ab intellectu».*

сущих. Пред-полагаются лишь реальные *fundamenta* химер, например конь и олень, лев и человек и т. д.<sup>257</sup>.

### § 3. Бытие химер: сведение к реальному?

Вопрос о наличии ментальных сущих (*an sint?* — имеются ли они?) распадается надвое. Во-первых, имеются ли они как нечто не сводимое к реальным сущим, неразрешимое в них? Во-вторых, имеются ли они как некие сущие *sui generis*, не совпадающие с интенциональными репрезентациями, то есть имеются ли они как «идеи», или интенциональные объекты в узком смысле, отличные от содержания интенциональных актов?

Знакомясь с авторскими концепциями *ens rationis*, мы выяснили, что отрицательный ответ на первый вопрос дают Пьетро Конти и Стефано Спинола, но на разных основаниях. Здесь мы продолжим анализ позиции Спинолы.

Точка зрения Спинолы любопытна тем, что, с одной стороны, Спинола принимает теорию двух объектов — внемысленного внешнего (материального) и внутреннего (интенционального, или формального), а с другой стороны, не признает наличия в душе никаких чисто объективных образований. Химера сама по себе — либо ничто, либо ее реальные части, соединенные ложным когнитивным актом. Оппоненты Спинолы, напротив, настаивали на том, что химера не может без остатка отождествиться с ложным актом. Это противостояние задает тон всей дискуссии, принимающей следующую структуру.

(1) Тезис оппонентов: химера отлична от когнитивного акта; следовательно, она есть нечто.

Ответ Спинолы: нет, не отлична; а значит, она не есть нечто. «Как мыслимый Петр подразумевает наличие двух: и Петра со стороны реальности, представляющего собой материальный объект, и когнитивного акта, — так мыслимая химера должна

---

<sup>257</sup> Verani C. F. Logica. Disp. VIII, sect. II, num. 20–21. P. 205.

подразумевать два: и материальный объект, который, поскольку когнитивный акт ложен, не может быть химерой, но есть со стороны реальности либо ничто, либо противоречащие друг другу природы; и, кроме того, такой-то когнитивный акт, такой образ» (то есть формальный объект)<sup>258</sup>. Если взять химеру как *concretum cogniti* — тот «сгусток познанный», который образуется в любом индивидуальном актуальном схватывании, — то в таком ракурсе химера разложима на акт, коим мыслится, и материальную часть. Но во внемысленной реальности нет такого объекта, как химера, а есть либо ничто, либо разрозненные реальные фрагменты химеры. Стало быть, даже в *concretum cogniti* нет ничего ирреального. А если взять химеру как абстрактное понятие, она полностью отождествится с актом, что означает: понятие химеры формально подразумевает когнитивный акт (поскольку химера рождается только в акте, придающем ей объективное бытие, и никак иначе).

(2) Если химера, продолжают оппоненты Спинолы, обладает только объективным бытием в интеллекте, поскольку мыслится, но не существует в реальности, она поистине представляет собой *ens rationis* как особый тип мыслимого сущего.

«Мыслить химеру, — отвечает Спинола, — подразумевает не что иное, как наличие в интеллекте такого ложного акта, который есть образ скорее этого, нежели того живого существа и в котором формально высвечиваются (*reluceant*) как соединенные те части, которые со стороны реальности раздельны. И поэтому целое разрешается в когнитивный акт и в его указанную сущность, которая всегда есть нечто реальное»<sup>259</sup>.

<sup>258</sup> *Spinula S. Logica. Disp. IV, sect. II, art. IV (ultimus), num. 48. P. 62–63: «Sicuti... Petrus cognitus duo importat, et Petrum a parte rei, qui est obiectum materiale, et cognitionem: sic chimera cognita duo debet importare, et obiectum materiale: quod cum cognitio sit falsa, non potest esse chimera, sed est, vel nihil a parte rei, vel naturae repugnantes; et ulterius talem cognitionem, talem imaginem».*

<sup>259</sup> *Ibid. Num. 49. P. 63: «Resp. chimeram cognosci, formalissime nihil aliud importare, quam dari in intellectu talem cognitionem falsam, quae sit imago potius huius, quam illius animalis: et in qua formaliter reluceant hae partes unitae, quae a parte rei distinctae sunt; ac proinde totum resolvitur in cognitionem, et talem essentiam ipsius, quae utique quid reale est».*

(3) Формальный (интенциональный) объект есть то, что репрезентируется. Но то, что формально репрезентируется, должно отличаться от когнитивного акта. Следовательно, формальный объект ложного акта будет отличным от акта, а потому будет ментальным сущим. Ведь ложный акт не репрезентирует сам себя; следовательно, он репрезентирует нечто отличное от себя.

На этот аргумент Спинола отвечает подробно, приводя как примеры, так и рациональные доводы. Коротко суммируем его ответ. Прежде всего, аргумент на первый взгляд кажется очевидным, но если подвести под него конкретный пример, выявляется, по мнению Спинолы, его скрытая ущербность. Допустим, перед нами картина с изображением Цезаря. Изображенный Цезарь — формальный объект картины: ведь формальным объектом картины будет то, что формально выражается картиной. И этот изображенный Цезарь, согласно утверждению оппонентов, должен отличаться от картины, иначе картина выражала бы саму себя. Следовательно, формальный объект картины отличен от самой картины, и это — изображенный Цезарь, не совпадающий с живым Цезарем, потому что живой Цезарь — это материальный объект. Следовательно, изображенный Цезарь есть нечто отличное как от картины, так и от живого Цезаря, что несуразно<sup>260</sup>.

Далее, на тот довод, что ложный акт, в котором мыслится химера, не репрезентирует сам себя, можно ответить так. Следует различать эксплицитную репрезентацию когнитивного акта в качестве акта и фактическую репрезентацию акта в тех случаях, когда репрезентируемое «на самом деле» тождественно акту, хотя это обстоятельство не мыслится напрямую. Если, например, я мыслю «белого Бога», то формально и эксплицитно не осознаю себя мыслящим также сам этот акт: для этого требуется другой, рефлексивный акт, нацеленный на предыдущий как на свой объект. Но фактически и реально, мысля «белого Бога», я мыслю не что иное, как собственный акт. В самом деле, «белый Бог» постигается мною не сам

<sup>260</sup> Ibid. Num. 51. P. 63.

по себе, как материальный объект, ибо такого объекта нет, а лишь в интенциональном образе — но так, что образ я принимаю за реальность. В этом состоит ложность акта, но в этом же состоит и опровержение довода оппонентов: ведь коснуться белого Бога в образе означает также коснуться самого образа, как явствует из примера с картиной. И поэтому, не постигая собственного акта формально, я постигаю его материально и имплицитно.

(4) Когнитивный акт как таковой имеет отличный от себя объект независимо от того, реален объект или химеричен. Но объект акта, мыслящего химеру, — это химера. Следовательно, химера отлична от когнитивного акта.

Ответ Спинолы вновь строится на различениях в рамках теории двух объектов. Спинола согласен с тем, что когнитивный акт имеет отличный от себя объект, от которого получает видовую определенность и относительно которого называется сообразным (истинным) или несообразным (ложным); но это материальный объект, то есть объект во внешнем мире. Отличного от себя формального объекта акт не имеет и не может иметь, потому что любое формальное понятие, оно же формальный (интенциональный) объект, онтологически совпадает с актом. То же и в случае химеры: как формальный объект, она тождественна акту; но материального объекта «химера» не дано, а дано либо ничто, либо реальные части химеры. Так как в когнитивном акте химера мыслится несообразно этим внешним реальностям, мыслящий ее акт ложен, как ложен и вывод о том, что «имеется» объект «химера», отличный от акта. Здесь, при ответе на этот аргумент, Спинола еще раз энергично формулирует свою теорию двух объектов:

«Когнитивный акт, как видим, имеет двойной объект: один материальный, другой формальный. Материальный — это сама существенность [*entitas*], на которую обращен когнитивный акт, и эта существенность сама по себе независима от акта; через нее акт называется ложным или истинным. Формальный же объект — это сама вещь как мыслимая

в акте. Следовательно, когнитивный акт должен целиком отличаться от материального объекта, так как пред-полагает его; однако не должен отличаться от формального объекта, так как формальный объект уже подразумевает сам когнитивный акт. Итак, в нашем случае я признаю, что акт, мыслящий химеру, имеет отличный от себя материальный объект, однако не имеет отличного формального объекта. Но что будет материальным объектом этого ложного акта? Не химера ли? никоим образом: ведь в противном случае акт был бы истинным, а химера пред-полагалась бы ему со стороны реальности. Стало быть, материальный объект будет со стороны реальности либо ничем, либо разрозненными природами, которым когнитивный акт несообразен и которые поэтому отличаются от него. А мыслимая химера реально будет самым когнитивным актом, ибо она есть сама выраженная вещь как выраженная»<sup>261</sup>.

В подкрепление своего рассуждения Спинола возвращается к примеру с живописным полотном. Допустим (в порядке невозможного), что некто способен изобразить на полотне нечто невозможное, любую химеру, причем способен передать саму ее невозможность. К изображению можно поставить тот же вопрос: будет ли объект этой картины чем-то отличным от самой картины? И будет ли он формальным объектом? Оба раза ответ «нет». В самом деле, формальный объект изображенной химеры не имеет никакого бытия вне и помимо изображения и поэтому не отличается от картины. Следовательно,

---

<sup>261</sup> Ibid. Num. 56. P. 64–65: «Cognitio, ut vidimus, duplex habet obiectum, aliud materiale, aliud formale. Materiale est illa entitas, circa quam versatur cognitio, quae entitas est a se independenter a cognitione, per quam cognitio dicitur falsa, vel vera. Formale vero est ipsa res, prout iam affecta cognitione. Cognitio ergo debet omnino distingui ab obiecto materiali, quia illud praesupponit; verum non debet distingui ab obiecto formali, quia obiectum formale iam involvit ipsam cognitionem. In casu ergo nostro concedo, quod cognitio chimerae habet obiectum materiale a se distinctum, non vero formale. Obiectum autem materiale huius cognitionis falsae est ne chimera? Nequaquam; quia alias cognitio esset vera, et chimera praesupponeretur a parte rei. Ergo obiectum materiale erit nihil a parte rei, seu naturae discretae, quibus est difformis cognitio, quae utique a cognitione distinguuntur. Chimera autem cognitio erit realiter ipsa cognitio, quia est ipsa res expressa, prout expressa».

отличаться от нее будет только материальный объект. Но в нем нет ничего от химеры — только ничто или реальные сущие; следовательно, относительно того, что имеется в реальности, изображение будет ложным.

(5) Другой поворот того же довода: при познании ложного когнитивного акта познается не только акт как таковой, но и, например, козлоолень. Следовательно, он отличается от когнитивного акта; следовательно, ментальные сущие «имеются», или «даны».

Во-первых, отвечает Спинола, аргумент от познания к бытию не имеет силы. А именно: из того, что интеллект мыслит нечто как два объекта, не следует, что это нечто в реальности суть некие два объекта. В противном случае, мысля любое сущее, мы были бы вправе заявить, что мыслим слагающие его формальности как такое-то число разных реальных сущих: например, мысля Петра, мы могли бы утверждать, что мыслим животность и разумность, и далее сделать вывод, что животность реально отлична от разумности. Во-вторых, познавая когнитивный акт, мы, конечно, познаем в нем, как в образе, репрезентированного в нем козлооленя. Но мы не познаем его формально как некое само по себе. Познавать некую вещь в ее образе означает познавать ее как отождествленную с ее образом; а так как в данном случае образом служит когнитивный акт, то и познается в реальности именно он, а не козлоолень независимо от него.

(6) Химера есть фиктивное сущее, когнитивный акт — реальное истинное сущее. Следовательно, химера не тождественна акту, так как невозможно, чтобы фиктивное сущее отождествлялось с истинным и реальным.

Спинола отвечает на это рассуждение следующим различием: химера есть фиктивное сущее в сопоставлении с сущим вне интеллекта, ибо она поистине не может быть дана в реальности (*non est dabilis a parte rei*); но она не фиктивна в сопоставлении с *любым* реальным сущим, а именно не фиктивна в сопоставлении с мыслящим ее когнитивным актом. «Очень прошу противников сказать мне, что значит быть фиктивным сущим.

По моему суждению, — поясняет Спинола, — со стороны реальности фиктивное сущее включает в себя *ничто*, постигаемое по способу сущего, и в этом постижении интеллект производит фикцию, наделяя бытием вещь, его не имеющую. Следовательно, фиктивное сущее выражает вымысел и *ничто*, и через этот вымысел *ничто* в роде внешней формальной причины не начинает быть сущим»<sup>262</sup>. Коль скоро всё, что участвует в мышлении химеры, реально или разрешимо в реальное, никакие ментальные сущие как объекты *sui generis* не даны.

Можно было бы возразить, что химера заключает в себе несовместимые противоречивые части и потому не может отождествляться с когнитивным актом, иначе сам акт был бы чем-то невозможным. Следовательно, химера отлична от акта.

Отвечая, Стефано Спинола опирается на базовые для постсредневековой интенциональной философии понятия интенционального бытия и статуса. Химера, а тем самым и когнитивный акт, заключает в себе два контрадикторно противоречивых элемента в статусе реального бытия, но не в статусе бытия интенционального. Действительно, утверждение, что некоторая существенность заключает в себе две контрадикторно противоречивые части, можно понимать двояко: она заключает их, будучи в реальном статусе, в котором они несовместимы, или будучи в интенциональном статусе, в котором они совместимы. В нашем случае противоречивые части имеют место в интенциональном статусе и поэтому могут мыслиться совместно.

(7) Всё, что имеется вне души и в душе, суть реальные сущие; химера же не имеет реального бытия ни вне души, ни в душе, а имеется лишь тогда и до тех пор, когда и пока актуально познается; следовательно, она представляет собой третий вид сущего, а именно *ens rationis*.

---

<sup>262</sup> Ibid. Num. 58. P. 65: «Rogo enim adversarios, ut dicant mihi, quid est esse ens fictum. Ens fictum meo iudicio importat nihil a parte rei cognitum ad modum entis, in qua cognitione fingit intellectus, dum dat esse rei, quae non habet. Ergo ens fictum dicit fictionem, et nihil, per quam fictionem nihil in genere causae formalis extrinsecae accipit esse ens».



Этот аргумент Спинола опровергает тем, что сначала проводит знакомое нам различие между эксплицитным и имплицитным познанием, затем сводит имплицитно познаваемую химеру к когнитивному акту и, наконец, отождествляет ее с актом. Тем самым он разрешает химеру в реальные составляющие и снимает вопрос о третьем способе бытия<sup>263</sup>.

Дискуссию с оппонентами Спинола завершает двумя выводами. Первый вывод касается химер, то есть метафизического ментального сущего:

«Из сказанного во всем этом разделе можно заключить, что именуемое ментальным сущим содержит в своем истинном формальном понятии [т. е. будучи взято абстрактно] не что иное, как ничто, мыслимое по способу сущего, или реально различных природ, мыслимых как отождествленные. А в этом конкретном [т. е. в *concretum cogniti*] имеются две составляющие: ничто или реально различные природы, которые, конечно, не являются ментальными сущими; и сам ложный когнитивный акт, который тоже есть нечто реальное. И поэтому всё, что наши противники приписывают ментальному сущему, мы должны относить к ложному акту»<sup>264</sup>.

Второй вывод касается логического ментального сущего, представляющего собой формы, мыслимые не так, как они существуют:

«Хотя такая форма не является внутренней для объекта, а пребывает только в познающем интеллекте, она, однако,

<sup>263</sup> Ibid. Num. 62. P. 66.

<sup>264</sup> Ibid. Num. 64. P. 66: «Ex dictis in tota haec sectione colligitur illud, quod dicitur ens rationis, in suo conceptu vero formali nihil aliud importare, quam nihil cognitum ad modum entis, seu naturas a parte rei distinctas cognitatas, ut identificatas. In hoc autem concreto duo sunt, et nihil, seu naturae distinctae a parte rei, quae certe non sunt entia rationis, et ipsa cognitio falsa, quae utique quid reale est: ac proinde omnia illa, quae applicantur ab adversariis enti rationis, sunt applicanda a nobis cognitioni falsae».

обладает бытием не чисто объективно, но субъективно, в образе. Поэтому она есть реальное сущее в абсолютном смысле, так как причисляется к реальному сущему: как сущему вне интеллекта, так и сущему, субъективно существующему-в [*inexistential*] интеллекте»<sup>265</sup>.

#### § 4. Бытие химер: дискуссия Гаэтано Феличе Верани и Стефано Спинолы

В курсе «Всеобщей перипатетической философии» Гаэтано Феличи де Верани выступает с критикой этой концепции Спинолы с иных позиций: он обращается к аргументу от внутренней структуры когнитивного акта. Эта структура троична: начало действия — собственно действие — термин действия в совокупности образуют когнитивный акт<sup>266</sup>. Верани пишет:

«Некоторые так рассуждают вместе со Спинолой, что в интеллекте, мыслящем химеру, имеется и действие мышления, и термин такого действия — образ (*imago*), или само выражение (*expressio*) объекта, именуемое также ментальным словом (*Verbum mentis*). И больше нет ничего, что можно было бы измыслить, так как, кроме действия мышления и интенционального выражения химеры, нет ничего другого, что было бы химеричным; и не говорится, что есть другое ментальное сущее, нежели химера, взятая в качестве термина мыслительного акта. Но это всё реально, так как действие мышления есть реальное вливание (*influxus*), проистекающее из интеллекта, и сама реальная существенность акта мышления; термин этого мыслительного действия тоже реален, так как он есть само выражение химеры, или ментальное слово, отождествляемое с самой реальной существенностью мыслительного действия. Но что тождественно чему-либо реальному, то и само должно быть реальным. Следовательно, не дано

---

<sup>265</sup> Ibid.: «Licet talis forma intrinseca in obiecto non sit, sed solum sit in intellectu cognoscente: tamen non habet purum esse obiective, sed subiective in imagine; unde ens reale simpliciter est, prout ens reale amplectitur, tam ens extra intellectum, quam entia in intellectu subiective inexistentia».

<sup>266</sup> Я говорю здесь о структуре акта кратко и упрощенно.

такого метафизического ментального сущего, которое имело бы бытие только объективно, а не реально. Таково главное рассуждение, на которое опирается Спинола, отрицая наличие метафизического ментального сущего»<sup>267</sup>.

Дискуссия Спинолы с оппонентами свидетельствует о том, что томистам (а Спинола, безусловно, томист и объявляет себя таковым) даже в конце XVII в. нелегко было принять парадигму «протофеноменологической интенциональности» (реальное бытие — ирреальное (объективное) бытие) в сравнении с более традиционной, аристотелевской по происхождению, «интенциональностью реальных форм». Рассуждение Спинолы корректно в тех границах, которые он сам себе поставил: принимать во внимание только реальную сторону акта мышления — ту, которую когнитивисты XVII в. называли *физической* стороной акта, — отказываясь признавать его ирреальные интенциональные компоненты. На этом фоне неожиданная короткая перебежка в сторону интенционального статуса (во втором ответе Спинолы на шестое возражение) выглядит лукаво. Но и аргументы его противников в том виде, в каком их приводит Спинола, не позволяют понять, имеют ли они в виду наличие *ens rationis* в сколько-нибудь «физическом» или в чисто интенциональном смысле.

Проблема, однако, заключается в том, что чисто физическое описание любых когнитивных актов, в том числе и тех,

---

<sup>267</sup> Verani C. F. Logica. Disp. VIII, sect. III, num. 3. P. 206: «Aliqui cum Spinula ita discurrunt, In intellectu cognoscente chimaeram, et est actio cognoscitiva, et terminus talis cognitionis, qui est imago, seu ipsa expressio obiecti, quae et Verbum mentis dicitur: neque est, quid aliud excogitabile, quia praeter actionem cognoscitivam, et expressionem intentionalem chimaerae non datur quid aliud, quod sit chimaericum; neque ens rationis aliud dicitur esse, quam chimaera, prout est terminus cognitionis. Sed hoc totum est reale; quia actio cognoscitiva est influxus realis dimanans realiter ab intellectu, et est ipsa entitas realis cognitionis: terminus huius actionis cognoscitivae est etiam realis, quia est ipsa expressio chimaerae; seu Verbum mentis, quod identificatur cum ipsa entitate reali actionis cognoscitivae; quod enim est idem cum aliquo reali debet, et ipsum esse reale. Ergo non datur hoc ens rationis metaphysicum, quod tantum habeat esse obiective, et non reale. Hic est praecipuus discursus, cui innititur Spinula, ut neget dari ens rationis metaphysicum».

в которых мыслятся химеры, заведомо неполно, на что и указывает Верани. На рассуждение Спинолы он отвечает контр-рассуждением, которое рискнем привести в полном виде:

«Возражаю: все это рассуждение не кажется мне убедительным. Ибо даже если когнитивный акт реален, как реально и тождественно когнитивному акту то интенциональное выражение (*expressio*), которое называется ментальным словом, или интенциональным образом химеры, отсюда не следует, что не дано никакого метафизического ментального сущего, обладающего только объективным бытием. Дело в том, что метафизическим ментальным сущим мы называем не ментальное слово, или интенциональное выражение химеры, а термин, коррелирующий с таким образом и выражением и мыслимый вне интеллекта как таковой, хотя фактически он не таков; или мыслимый как сущий, хотя его не существует. Одновременно с тем, что этот интенциональный термин когнитивного действия служит ментальным словом, или образом, или выражением, необходимо, чтобы он был образом и выражением чего-то отличного от себя, так как выражение и выражаемое, образ и отображаемое суть два коррелята, соотносительно противостоящих друг другу. И как противоречиво, чтобы одно и то же противостояло само себе, так противоречиво, чтобы этому интенциональному выражению химеры не соответствовало вне интеллекта нечто фиктивное, что постигалось бы как истинное, а фактически не было бы истинным вследствие того, что обладало бы только объективным бытием и было бы метафизическим ментальным сущим. В противном случае имелся бы один коррелят без другого, выражение без выраженного термина и отношение, которое не относилось бы ни к чему. Поэтому есть различие между выражением и выраженным термином; в нашем случае это выражение есть субъективный термин когнитивного действия, ибо оно представляет собой как бы форму, аффицирующую действие, и может быть названо субъективным ментальным сущим. А выраженный термин, коррелирующий с выражением, есть объективный термин когнитивного

действия, и в нашем случае он называется только объективным ментальным сущим»<sup>268</sup>.

Что же мы видим в этом любопытном тексте Верани? С одной стороны, его автор отдает должное интенциональной стороне когнитивного акта как не сводимой к физическому действию интеллекта и его физическому реальному эффекту — порождению понятия, то есть ментального слова. Понятие-слово есть образ, его значение — ирреальное интенциональное отображаемое. С другой стороны, в тексте прозрачно проступает та мысль, что это ирреальное, чисто объективное значение-отображаемое представляет собой ментальную единицу *sui generis*, дополнительную к понятию-*verbum*. Рассуждение Верани выглядит так, словно объектный термин когнитивного акта удерживается в объективном (интенциональном) бытии сам собой, не опираясь на реальность ментального слова, а лишь коррелируя с ним в некоем онтологически не обязывающем смысле. Иначе говоря, в дискуссии

<sup>268</sup> Ibid. Tract. VII, disp. VIII, sect. III, num. 4. P. 206: «Contra, totus hic discursus non mihi videtur urgere. Quia esto actio cognoscitiva sit realis, et etiam illa expressio intentionalis, quae dicitur Verbum mentis, seu imago intentionalis chimaerae sit realis, ac identificata cum actione cognoscitiva; non inde sequitur non dari ens rationis metaphysicum, quod tantum habeat esse obiective. Ratio est, quia ens rationis metaphysicum non dicimus esse Verbum mentis, seu illam expressionem intentionalem chimaerae; sed terminum correlativum talis imaginis, ac expressionis, qui concipitur extra intellectum, ut talis, cum de facto non sit talis; seu ac si esset, cum non sit: semel quod ille terminus intentionalis actionis cognoscitivae est Verbum mentis, seu imago, vel expressio, necesse est, quod sit imago, ac expressio alicuius a se distincti, quia expressio, et expressum; imago, et imaginatum sunt duo correlativa, quae opponuntur relative, et sicut implicat idem opponi sibi ipsi; ita repugnat, quod praeter expressionem illam intentionalem chimaerae non respondeat illi extra intellectum quid fictum, quod concipiatur, ut verum; et de facto non sit verum, consequenter quod tantum habeat esse obiective, sitque ens rationis metaphysicum: ceterum daretur unum correlativum sine alio, expressio sine termino expresso, et relatio, quae non esset ad aliud. Quare hoc est discrimen inter expressionem, et terminum expressum; quod expressio in casu nostro est terminus subiectivus actionis cognoscitivae, quia est veluti forma illam afficiens; et dici potest ens rationis subiectivum. Terminus expressus, et correlativus expressionis est terminus obiectivus actionis cognoscitivae; et in casu nostro dicitur ens rationis tantum obiectivum».

со сторонниками редукции *ens rationis* к *ens reale* и персонально со Спинолой Верани промахивается мимо того пункта, где, возможно, лучше было бы остановиться.

В позиции Верани сомнительным выглядит именно разрыв между репрезентацией *ens rationis* и *ens rationis* как внутренним интенциональным объектом. Поскольку ментальное выражение есть интенциональный образ, а образ влечет за собой подобие, то есть требует коррелята, которому уподобляется, необходим другой термин этого отношения — отображаемое. В случае несуществующего отображаемого оно ложно мыслится находящимся не внутри, а вне интеллекта; «и этот термин ментального выражения, который постигается вне интеллекта как таковой, хотя фактически, в самом себе, он не таков, есть *чисто объективное ментальное сущее*, которое отличается и от реального сущего, и от ничто»<sup>269</sup>.

Откуда же берется этот второй термин? Верани не предусмотрел для него никакого иного способа возникновения, кроме все того же интеллектуального акта, мыслящего химеру. Нацелившись на химеричное сущее, интеллект реально и физически производит реальный и физический акт, репрезентирующий химеру; действуя в качестве реальной причины реального следствия, он физически производит «вливание» (*influxus*) бытия, создавая новую *entitas* — акт мышления. И одновременно, как бы автоматически, само собой, вместе с актом возникает ментальное сущее как *коррелятивный термин* реальной репрезентации: возникает метафорически и выходит в метафорическое бытие без всякого дополнительного вливания бытия. Еще раз: «Следует обратить внимание на то, что ментальное сущее, о котором идет речь, как отличное от реального сущего и от ничто, есть не сама ментальная репрезентация, как считают некоторые: ведь она, будучи тождественной акту интеллекта, реальна; но *чисто объективное ментальное сущее* есть термин, релятивно противостоящий ментальной

---

<sup>269</sup> Ibid. Sect. I, num. 13. P. 202: «Et iste terminus expressionis mentalis, qui concipitur extra intellectum ut talis, cum de facto in se non sit talis, est *ens rationis obiective tantum*, quod distinguitur ab ente reali, et a nihilo».

репрезентации и постигаемый вне интеллекта в таком-то конкретном месте»<sup>270</sup>.

Что же в итоге предлагает нам концепция Гаэтано Феличе де Верани? Интеллект физически производит собственный акт, и это единственная реальность, которая имеется в интеллекте. Поскольку акт есть не простое качество, но реальность, обладающая внутренней структурой, он не сводится к чистому действию, но всегда представляет собой действие (*actio*) и его термин (*terminus*). Производя акт, интеллект производит, стало быть, действие плюс термин, то есть репрезентирующее содержание. Аргументация Верани — и это ключевой пункт его концепции — опирается на ту принятую им аксиому, что компонент реального акта, а именно термин акта, не может не быть реальным. Далее, из пояснений Верани явствует, что, в его понимании, не может быть репрезентации без репрезентированного объекта, ибо термин-репрезентация, будучи *релятивной* реальностью, есть всегда репрезентация чего-то, и если объект реально отсутствует во внешнем мире, он автоматически, хотя и метафорически, создается самим репрезентирующим актом. Хотя Верани называет этот создаваемый химерический коррелят «вторым термином» акта, очевидно, что речь идет об интенциональном объекте, который находится *внутри* интеллекта, но мыслится как находящийся *вовне*. Он отличен от акта, с его «первым термином», потому что ирреален; и он отличен от ничто, потому что произведен в метафорическое бытие, где обрел свою как-бы-внутреннюю сущность. «Второй термин» — это самосуший объект, подвешенный в интенциональной пустоте, без опоры на что-либо реальное. Именно такой объект — *ideatum*, отделенный от идеи-репрезентации, — отрицал выше Дионисио Бласко.

---

<sup>270</sup> Ibid.: «Est animadvertendum, quod ens rationis, ut distinctum ab ente reali, et a nihilo, de quo procedit quaestio, non est mentalis ipsa repraesentatio, ut aliqui putant, haec enim utpote identificata cum actu intellectus est realis; sed *ens rationis obiective tantum* est terminus relative oppositus repraesentationi mentali, et qui concipitur extra intellectum in tali peculiari loco».

Теперь вернемся к тексту Бласко и завершим анализ его позиции, в самих ее основаниях противостоящей точке зрения Верани.

### § 5. Идея без *ideatum*

Выше, рассматривая авторскую концепцию Бласко, мы уже цитировали его формулировку вопроса об интенциональном объекте, внеположном акту интеллекта. Воспроизведем ее здесь еще раз: «Нельзя отрицать чтойностного познания ментального сущего и, следовательно, его [ментального] слова (*verbum*), то есть образа (*idolum*), идеи (*ideam*) и выраженной интенциональной формы (*speciem expressam*), — например, произведенного таким когнитивным актом козлоолена, который обладает в интеллекте интенциональным бытием и представляет собой интенционального козлоолена: ведь этого никто не может отрицать. Трудность возникает применительно к внешнему, объективному и идеированному ментальному сущему. А именно: как в интеллекте дана идея, то есть интенциональный козлоолень, и познающий его акт, так соответствует ли ему другой, идеированный и внешне познанный козлоолень?»<sup>271</sup>. Опровергнув уже приведенные выше доводы в поддержку интенционального объекта, Бласко формулирует собственные два тезиса.

Первый тезис гласит: «Нет никакого формального ментального сущего, состоящего в чисто объективном бытии, познанном извне, в качестве *объекта (ut quod)*»<sup>272</sup>. Под «формальным» *ens rationis* — например, формальным козлооленем —

---

<sup>271</sup> *Blasco D. Logica*, dist. IX, q. 7, num. 107. P. 177: «Negari non potest cognitio entis rationis quidditativa, et consequenter, neque verbum, seu idolum, ideam, et speciem expressam illius, v.g. hircocerbi per talem cognitionem factam, quae in intellectu habet esse intentionale, estque intentionaliter hircocerbus, hoc enim nullus negare potest. Difficultas est de ente rationis extrinseco, obiectivo, et ideato. An scilicet sicut in intellectu datur idea, seu hircocerbus intentionalis, et cognitio illius, correspondeat etiam alius hircocerbus ideatus, et extrinsece cognitus».

<sup>272</sup> *Ibid.* Art. 1, num. 113. P. 178: «Dico I. nullum datur ens rationis formale, consistens in pure esse obiectivo cognito extrinsece, ut *quod*».



подразумевается присутствие в интеллекте отдельной *species expressa*, то есть отдельной *формы* козлооленя, на которую непосредственно (*ut quod* — как на объект) был бы нацелен акт и ложно схватывал ее как находящуюся во внешнем мире, тогда как в действительности она пребывает только в интеллекте. В переложении на язык онтологии это означало бы, что акт производит не один термин, а два, причем первый из них есть реальная идея, а второй — форма без реальной опоры, голая объективная форма, неким мистическим образом порождаемая и удерживаемая в чистом *esse cognitum*.

Как можно было бы объяснить наличие такой формы? Химеричный козлоолень, «обладающий только объективным бытием как познанное *quod*», в концепции Верани и его единомышленников не отождествляется ни с самим реальным актом, ни с термином акта, то есть с идеей, и не представляет собой чего-либо отличного от того и другого. То, что это не акт, очевидно: акт реален, а чисто объективный козлоолень нет. То, что он не тождествен идее, то есть термину акта, подразумевается: идея по бытию есть сам реальный акт или реальный внутренний компонент акта, и ее реальность служит опорой, фундаментом (*fundamentum*) репрезентированного козлооленя. Тогда как абсолютно объективного козлооленя нам предлагают считать *чистым объектом*, внеположным самому акту. Но, согласно общему позднесcholастическому пониманию ментальных форм (актов и их терминов) как *формальных знаков*, сами формы в прямых актах не познаются, а непосредственно ведут к познанию внешних вещей, данных *a parte rei* (в самой реальности). Следовательно, либо идеированный козлоолень существует в реальности, что отрицается (ведь нам предлагают считать его чистым = чисто объективным объектом), либо он не познается в прямых актах *ut quod*, а доступен познанию только в рефлексии, что тоже отрицается. Следовательно, он не отвечает ни одному из условий, которым должна соответствовать ментальная форма. Следовательно, таких форм просто нет.

Подтверждением первого тезиса может служить также семантический аргумент. Возьмем два предложения: «Козел не есть

олень» и «Козел есть олень». Они контрадикторно противоположны и должны относиться к одному и тому же объекту *a parte rei*. Но пропозициональный объект первого предложения — отнюдь не ментальное сущее, потому что данное предложение истинно. Следовательно, и пропозициональный объект второго предложения, будучи тем же самым, не есть *ens rationis*. Но если ни одно из этих предложений не образует ментального сущего как самостоятельного объекта, то его ничто не образует<sup>273</sup>.

Можно было бы возразить, что перед нами действительно два контрадикторных предложения, действительно относящихся к одному и тому же объекту, но этот объект — не пропозициональный, а номинальный: не обстояние дел в мире, связанное с козлооленем, а сам козлоолень — независимое формальное ментальное сущее, которое утверждается ложным предложением и отрицается истинным. Ибо в случае контрадикторных высказываний, когда утвердительное высказывание ложно, а отрицательное истинно, нет никакого объекта, соответствующего им со стороны реальности, а есть лишь мыслимый объект, объект со стороны интеллекта; когда же утвердительное высказывание истинно, тогда обоим высказываниям соответствует *a parte rei* реальный объект. Но в действительности, подчеркивает Бласко, ситуация иная. Истинность утвердительного предложения определяется наличием утверждаемой вещи, а ложность — ее отсутствием. Следовательно, нет более ложного утвердительного высказывания, чем утверждение того, чего нет; и нет более истинного отрицательного высказывания, чем отрицание того, чего и вправду нет. «Следовательно, — заключает Бласко, — когда такое утвердительное предложение ложно, а отрицательное истинно, это служит знаком того, что ни одно из предложений не имеет объекта — ни вне, ни внутри интеллекта, и, стало быть, они не образуют ментального сущего»<sup>274</sup> *ut quod*. В самом деле, что утверждает утвердительное высказывание:

---

<sup>273</sup> Ibid. Num. 116. P. 179.

<sup>274</sup> Ibid. Num. 117. P. 179: «Ergo cum illa affirmativa sit falsa, et negativa vera, signum est, quod neutra habet obiectum, nec extra, nec intra intellectum: et ita non format ens rationis».

«Козел есть олень»? Вовсе не то, что в интеллекте присутствует интенциональный козлоолень, имеющий в нем только объективное бытие; оно утверждает, что козлоолень имеется в реальности, и нацелено именно на него. Но такого объекта в реальности нет; стало быть, нет его и у этого утвердительного предложения; стало быть, нет и у отрицательного, коль скоро объект контрадикторных предложений один и тот же. Вывод: такого объекта, внешнего по отношению к акту его мышления, нет вообще.

Теперь допустим, что объектом этих контрадикторных предложений выступает реальный козлоолень, только реальный не во внемысленной реальности, а в интенциональной реальности интеллекта; в терминологии Бласко — «реальный интенциональный» козлоолень. Но в интеллекте, утверждает Бласко, есть только одна реальность: сам когнитивный акт и его термин-идея, реально ему тождественная. И это — единственное объективное интенциональное бытие, каким козлоолень и любое другое ментальное сущее обладает в интеллекте. Стало быть, в случае *ens rationis* ни в интеллекте, ни вне его нет никакого отдельного от идеи, идеированного, формального, чисто объективного ментального сущего; есть только акт и идея.

Как же в итоге надлежит мыслить бытие ментального сущего, согласно Бласко? На этот вопрос отвечает его второй тезис: «Имеется (*datur*, дано) интенциональное и фундаментальное ментальное сущее»<sup>275</sup>. «Интенциональным ментальным сущим я называю то, что в самом себе есть реальное физическое сущее, но так как оно обладает бытием через интеллект — бытием репрезентативным и познаваемым, — как таковое, оно именуется ментальным сущим». Оно кажется коррелятом идеи, ее *ideatum*, но на самом деле идея не выражает никакого отношения к репрезентированному объекту: ведь акт и его термин-идея в реальности есть качество, а природа категории качества не релятивна и не требует непременно наличия соотносительного термина, которого требует категория отношения. «Следовательно, фундаментально это ментальное сущее является реальным, ибо оно

<sup>275</sup> Ibid. Num. 119. P. 179: «Dico secundo, datur ens rationis intentionale, et fundamentale».

есть сам реальный когнитивный акт, поскольку он предоставляет фундамент интеллекту для того, чтобы тот познавал [это сущее] иначе, чем оно есть, то есть в его отношении к объекту, которого оно не выражает». «Следовательно, всякое ментальное сущее, которое мы принимаем, есть реальное сущее, предоставляющее фундамент для когнитивного акта, познающего ничто. Познавать ничто — это и называется познавать ментальное сущее»<sup>276</sup>.

Таким образом, Бласко отвергает саму возможность отдельного от акта-идеи ментального сущего на следующих онтологических основаниях: 1) ментальное сущее не содержит в себе больше бытия, чем ничто; 2) ментальное сущее не может быть дано в отрыве от реального носителя: объективное бытие как таковое не держит себя само; 3) когнитивный акт и его термин реально тождественны, и это — единственная внутриментальная реальность; 4) когнитивный акт по бытию есть качество, а качество — категория нерелятивная. Следовательно, релятивность идеи химеры лишь кажущаяся: эта идея не имеет и не может иметь никакого отличного от нее коррелята ни внутри, ни вне интеллекта; 5) так что все необходимое для мышления химерического сущего уже дано в его идее и не нуждается в соответствующем *ideatum*.

### § 6. «Третий вид бытия» и внебытийность

От теории двух одновременно порождаемых терминов, которую представляет Верани, необходимо отличать позицию философов, признававших вечность (в сущностном статусе)

---

<sup>276</sup> Ibid.: «*Ens rationis intentionale voco, quod in se est ens reale physicum; quia tamen habet esse per intellectum, in esse repraesentativo, et cognoscibili, ut sic, appellatur ens rationis, eo quod cognoscitur in ordine ad obiectum repraesentatum, cum tamen talem ordinem non dicat, nam cognitio, quia est qualitas, non est de genere relativo. Illud ergo ens rationis, fundamentaliter ens reale est, quia est ipsa realis cognitio, prout praebet fundamentum intellectui, ut eam cognoscat aliter, ac est, hoc est, cum ordine, quem non dicit ad obiectum... Ergo totum ens rationis, quod admittimus, est ens reale, praebens fundamentum ad cognitionem, nihil cognoscentem, et haec dicitur cognoscere ens rationis, quia nihil cognoscit*».

всех вещей, включая химер. Обговорим еще раз ее исторические истоки.

Если отдаленным источником этих воззрений послужила платоновская теория идей, то их непосредственный источник, вдохновлявший схоластических философов, — «Книга о первой философии» Авиценны в латинском переводе, получившем известность в западнохристианских землях к концу XII в. Авиценна — философ, у которого аристотелизм сочетался с сильным неоплатоническим влиянием, — начинает трактат V «Первой философии»<sup>277</sup> рассуждением о способах высказывания об универсалиях: «Итак, я говорю, что об универсальном говорится тремя способами». Первый способ: «Об универсальном говорится согласно тому, что оно актуально предикцируется многому — например, человек». Понятие (*intentio*) потому называется универсальным, что может сказываться о многих сущих данного вида, «даже если ни одно из них не имеет действительного бытия, — например, семиугольный дом». Такое понятие «потому универсально, что по своей природе способно предикцироваться многому, но нет необходимости в том, чтобы это многое было, ни даже в том, чтобы было что-либо из этого [многого]»<sup>278</sup>.

Второй способ высказывания об универсалиях связан с индивидами: «Индивид же есть то, что не может мыслиться как способное сказываться о многом — например, субстанция вот этого указанного Платона: ведь ее можно мыслить только как его субстанцию. Следовательно, универсальное как универсальное есть одно, а универсальное как нечто, к чему приводит универсальность, есть нечто другое». И поэтому,

<sup>277</sup> *Avicenna Latinus*. Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina. Lib. V–X / ed. S. Van Riet. Louven: Peeters; Leiden: Brill, 1980.

<sup>278</sup> *Avicenna Latinus*. Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina. Tract. V, cap. V, 25 ra 5–12. P. 227: «Dico igitur quod universale dicitur tribus modis: dicitur enim universale secundum hoc quod praedicatur in actu de multis, sicut homo; et dicitur universale intentio quam possibile est praedicari de multis, etsi nullum eorum habeat esse in effectu, sicut intentio domus heptangulae, quae universalis est eo quod natura eius est posse praedicari de multis, sed non est necesse esse illa multa; immo nec etiam aliquod illorum».

когда универсалия реализована (*est universale constitutum*) в том или ином индивидуе, он обозначается двумя разными интенциями: одна — интенция человека или лошади как индивидов, другая — собственно «интенция универсальности, которая есть *человечность* или *лошадность*»<sup>279</sup>.

Отсюда следует третий способ высказывания — определение (*definitio*) той природы, которая принимает либо способность сказываться о многом, пусть даже не существующем, либо способность осуществляться в индивидуальных сущих: «Ведь определение лошадности не сопряжено с определением универсальности, ни универсальность не содержится в определении лошадности. Отсюда сама лошадность есть не что иное, как только лошадность, ибо она в себе не есть ни многое, ни одно, ни существующее в этих чувственных вещах, ни в душе, не есть ни что-либо из них в возможности, ни в действительности, как если бы это содержалось внутри сущности лошадности; и это так потому, что она есть только лошадность»<sup>280</sup>.

Итак, сама по себе сущность человека или лошади есть *человечность* или *лошадность*: тот комплекс, или «пучок», внутренних предикатов, который не зависит ни от актуального мышления, где к нему привходит свойство предикцироваться многому, ни от существования индивидов данного вида с их

---

<sup>279</sup> *Avicenna*. *Philosophia Prima*. Tract. V, cap. V, 25 ra 22–29. P. 228: «Individuum vero est hoc quod non potest intelligi posse praedicari de multis, sicut substantia Platonis huius designati: impossibile est enim intelligi hanc esse nisi ipsius tantum. Ergo universale ex hoc quod est universale est quiddam, et ex hoc quod est quiddam cui accedit universalitas est quiddam aliud; ergo de universali, ex hoc quod est universale constitutum, significatur unus praedictorum terminorum, quia, cum ipsum fuerit homo vel equus, erit hic intentio alia praeter intentionem universalitatis, quae est humanitas vel equinitas».

<sup>280</sup> *Ibid.* 25 ra 30–36. P. 228: «Definitio enim equinitatis est praeter definitionem universalitatis nec universalitas continetur in definitione equinitatis. Equinitas etenim habet definitionem quae non eget universalitate, sed est cui accedit universalitas. Unde ipsa equinitas non est nisi equinitas tantum; ipsa enim in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectu, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis, sed ex hoc quod est equinitas tantum».

единичными свойствами, которыми обростает сущность, экземплифицируясь в этих индивидах. Сущность сама по себе внебытийна; ее так-бытие не зависит от бытия, как скажет через много столетий Алексиус Майнонг, а ее актуальная мыслимость или актуальное бытие в индивидах — два разных способа осуществления: «Единство есть свойство, в силу которого, когда оно добавляется к лошадности, лошадность благодаря этому свойству становится одним. Схожим образом лошадность имеет, помимо этого, много других свойств, приводящих к ней (*accidentes sibi*). В силу того, что ее определение приложимо ко многому, она является общей, а в силу того, что она принимается вместе с указанными свойствами и акциденциями, она единична. Сама же по себе лошадность есть только лошадность»<sup>281</sup>.

Эта троичная схема в переложении с языка логической предикации на сугубый язык онтологии без труда прочитывается у сторонников вечного сущностного бытия творений, и достаточно лишь немного радикализировать эту позицию, чтобы включить сюда же и бытие химер.

Динамику радикализации можно проиллюстрировать тремя примерами. Первый пример — теологические «Различные диспутации» 1611 г., принадлежащие Василию Понсу де Леон — скотисту из Саламанки<sup>282</sup>. В число вещей, вечно сущих в чтойностном статусе, Василий не включает ментальное сущее, называя его «ничто» (*nihil*), «полным ничто» (*omnino nihil*) и ментальным сущим, имеющим только объективное бытие в интеллекте. Иначе он характеризует возможные, но не существующие вещи: возможное бытие творений

<sup>281</sup> Ibid. 25 ra 37–42. P. 229: «Unitas autem est proprietates quae, cum adiungitur equinitati, fit equinitas propter ipsam proprietatem unum. Similiter etiam equinitas habet praeter hanc multas alias proprietates accidentes sibi. Equinitas vero, ex hoc quod in definitione eius conveniunt multa, est communis, sed ex hoc quod accipitur cum proprietatibus et accidentibus signatis, est singularis. Equinitas ergo in se est equinitas tantum».

<sup>282</sup> *Poncius de Leon B. Variarum disputationum ex vtraque Theologia scholastica et expositiva Pars Prima. Salmanticae: apud Antoniam Ramirez, del Arroyo viduam, 1611.*

«есть некое реальное бытие, вечно возможное, а не полное ничто и не ментальное сущее». Согласно Василию, «все вещи до того, как станут актуальными, могут быть; это очевидно, ибо то, что не может быть, заключает в себе противоречие, а что его заключает, то не существует никогда»<sup>283</sup>. Этим последним замечанием Василий выводит *ens rationis* за пределы «вечно возможного» бытия, а далее подчеркивает, что в качестве возможных вещи вечно обладают всеми свойствами, какие будут им присущи при выходе в реальное существование. Действительно, любая вещь — например, Петр — в возможности есть то самое сущее, каким Петр станет в актуальном бытии во времени: уже в качестве возможного он обладает любым модусом, отношением, подчинением и действием; а чем из этого он не обладает как возможным, тем не сможет обладать и в актуальности. Следовательно, предикаты сущего были определены в вечности; следовательно, это «та же самая вещь, но в ином статусе»<sup>284</sup>; следовательно, внутреннее сущностное бытие вещи не зависит от ее актуальной мыслимости или внемысленной актуальности.

А чем различаются статусы одной и той же вещи? Согласно Василию, они различаются теми контингентными и внешними предикатами, которые явно свойственны вещи как существующей, но не просматриваются в ней как возможной: например, вещь приобретает длительность во времени, принимает некоторые реальные изменения со временем, выступает термином интуитивного акта познания и т. д. В возможности вещь уже обладала ими всеми, но в разных статусах эти вторичные предикаты по-разному обозначаются (*significantur*): в одном, сущностном, статусе они обозначаются как принадлежащие к словесному описанию вещи; в другом, экзистенциальном, статусе они обозначаются как реально и актуально осуществленные.

<sup>283</sup> *Poncius de Leon B. Quaest. Quodlib.*, q. VIII, cap. 8. P. 305–306: «Secunda sententia docet esse possibile creaturarum esse quoddam esse reale possibile ab aeterno, et non omnino nihil, neque ens rationis... Affirmat haec sententia, omnes res antequam actu sint, posse, esse id quod manifestum est, quod enim non potest esse, contradictionem implicat, quod implicat, numquam existit».

<sup>284</sup> *Ibid.*: «est eademmet entitas sub diverso tamen statu».



Каков же итоговый вывод Василия Понция де Леон о возможностном статусе творений?

«Это бытие, — гласит его ответ, — отличается от Бога, ибо оно не есть само бытие Бога... Это возможное бытие должно пребывать от вечности, ибо возможность некоторой вещи не может иметь начало во времени. Иначе говоря, неверно, что нечто начинает быть возможным, но в любое предшествующее время было истинным утверждение, что такое-то следствие возможно... Когда мы называем это возможное бытие вечным, это, однако, не нужно понимать так, как если бы ему, как говорится, позитивно была свойственна вечная длительность: ведь длительность свойственна только существующим вещам; но следует понимать это так, что вещь вечна негативно, то есть постольку, поскольку не начинается во времени»<sup>285</sup>.

Таким образом, Василий признает наличие разных бытийных статусов одной и той же вещи и проявление в экзистенциальном статусе некоторых вторичных предикатов, которые скрыты в ней в сущностном статусе. Василий утверждает, что предикаты, конституирующие сущность вещи, свойственны ей вечно и не зависят от реального существования. Сущностное бытие вечно, а значит, не может быть уничтожено и не зависит от Бога. Все эти свойства Василий признает за вещами, которые способны к актуальному внемысленному бытию, а способны они к нему в силу того, что не заключают в себе противоречия.

В этой концепции присутствуют сомнительные моменты, которые не могли не стать объектом спора. Первый момент — утверждение о реальности творений в возможностном

---

<sup>285</sup> Ibid.: «Distinguiturque a Deo istud esse, neque enim est ipsum esse Dei... Hoc autem esse possibile ad aeterno debet esse, nam possibilitas alicuius rei non potest in tempore incipere, id est, non est verum aliquid incipere esse possibile, sed in quocumque tempore antecedenti fuit verum dicere esse possibilem talem effectum... Cum autem esse istud possibile aeternum appellamus, non intelligendum est, quasi aeternitatis duratio illis positive, ut aiunt, conveniat, duratio enim nequaquam nisi in res existentes cadit, sed intelligendum est esse aeternum negative, quia scilicet, non est ex tempore».

статусе. Сколь бы малой ни была степень их реальности, она противоречит той теологической максиме, что Бог — единственный Творец и единственный Источник реального бытия. Причем противоречит двояко: если вечные сущности возможных вещей как минимально реальных имеются независимо от Бога, значит, Бог — не единственный Источник бытия; а если они вечно продуцируются Богом, то Бог подчиняется необходимости вечно творить возможные сущности и, следовательно, ограничен в Своей свободной воле. Другой сомнительный момент — утверждение Василия де Леона о присутствии всех предикатов вещи в ее возможностном статусе. В этом утверждении скрыто противоречие, которое возникает в силу того, что понятие сущностного статуса Василий отождествляет с понятием возможности как такого реального модуса бытия вещи, который нельзя редуцировать к «голому» набору внутренних предикатов. С одной стороны, Василий проводит различие между предикатами: те, которыми конституируется сущность вещи, внутренне необходимы для нее и выражены в ее вечном сущностном бытии; те же, которые проявляются только в актуальном существовании, контингентны и обнаруживаются исключительно по выходе в темпоральное бытие. Но, с другой стороны, тезис о том, что все мыслимые предикаты вещи, включая ее возможные отношения к другим вещам, способы ее бытия и т. д., уже заключены в ней как в *возможной*, фактически отрицает какое-либо начинание заново, возможность чего-либо, что случается с вещью или привходит к ней как новое. Ведь то, что уже не было возможным, никогда не станет действительным, а сама возможность не может, по утверждению Василия, возникнуть заново: она несовместима с начинательностью и либо имеется вечно, либо ее нет никогда.

Такая концепция нуждалась в основательной коррекции с точки зрения первооснов схоластики. Более совершенный вариант учения о вечном бытии сущностей предлагает Джон Панч, и это — наш второй пример.

Панч впервые опубликовал свой «Целостный курс философии в духе Скота» в 1642 г., через тридцать один год после

Василия. В его концепции вечного бытия тварных сущностей произошли важные перемены, сформулированные Панчем в ряде выводов.

Первый вывод: «Творения не имели никакого безусловного реального бытия от вечности». Реальное бытие как такое для Панча — это актуальное существование во времени, независимое от того акта, которым оно познается. Поэтому никакие градации реального бытия по степени реальности недопустимы: реальное бытие либо есть, либо его нет. Можно ли утверждать, что твари существовали во времени вечно? Нет, конечно. Следовательно, они не обладали от вечности реальным бытием. Далее, до выведения во время твари не могли совершать никаких реальных действий или операций, то есть в них напрочь отсутствовали любые деятельные проявления реального бытия; следовательно, они не обладали реальным бытием. Далее, от вечности обладая бытием сущности, твари обладают им только оттого, что вечно познаются Богом. Но быть познаваемыми Богом не значит иметь реальное бытие *simpliciter*. Бог познаёт Свои будущие творения не только как зависимые от Него по бытию, но и согласно их собственным предикатам; поэтому Он изначально познает одни вещи как осуществимые, а другие — как химеричные, неосуществимые в реальности. Так, было вечно истинным, что человек есть разумное живое существо. Но истинность этого высказывания не означает, что человек как разумное живое существо вечно обладал реальным бытием *simpliciter*. Истинность такого определения человека означает лишь то, что человек, выходя в существование, может быть только разумным живым существом. Но это не значит, что он вечно существовал в реальном бытии.

Второй вывод: «Все творения обладали от вечности некоторым бытием»<sup>286</sup>. А именно: они от вечности мыслились Богом и актуально завершали Божественное познание; следовательно, они от вечности обладали таким бытием, согласно

<sup>286</sup> Poncius I. *Metaphysica*. Disp. II, q. V, Conclusio II, num. 49. P. 903: «*Omnes creaturae habuerunt aliquod esse ab aeterno*».

которому служили терминами Божественного познания. Что это за бытие? Казалось бы, имеется лишь два вида бытия: реальное и ментальное; ментальным бытие будущих творений быть не могло, иначе они никогда не вышли бы во внешнее бытие; реальным же оно быть не могло, потому что реальное бытие означало бы существование вне мысли Бога, что до акта творения невозможно.

Подступ к ответу содержится в третьем выводе: *«То бытие, которым творения обладают от вечности — например, человек, — не состоит ни во внешнем именовании, взятом от всемогущества Бога, ни в непротиворечивости, ни в каком-либо предикате, будь то реальном или ментальном, актуальном или возможностном»*<sup>287</sup>, включая возможное бытие как именование от Божественного всемогущества. Вечное бытие творений определяется только их собственной природой, а не добавкой к природе модуса возможности, как это было у Василия. В самом деле, сотворимая сущность — например, Петр — потому не заключает в себе противоречия, а химера заключает, что Петр обладает природой иного характера, нежели природа химеры. Следовательно, непротиворечивость не конституирует пригодную к реальному бытию сущность, но предполагается пригодной сущностью как уже конституированной. Следовательно, помимо непротиворечивости, каждая сотворимая природа должна иметь в себе нечто, что не может быть редуцировано к непротиворечивости и что делает ее сотворимой как *такую природу*.

Четвертый вывод Панча отвечает на вопрос о вечном бытии сущностей: *«То бытие, которым творения обладают от вечности, есть некое уменьшенное бытие, как бы среднее между ментальным и безусловно реальным»*<sup>288</sup>. С ментальным сущим его сближает отсутствие безусловной реальности, а с реальным

<sup>287</sup> Ibid. Conclusio III, num. 50–51. P. 903: «Illud esse, quod habent creaturae ab aeterno, verbi gratia homo, non consistit in denominatione extrinseca desumpta ab omnipotentia Dei, neque in non repugnantia, neque in aliqua ratione, sive reali, sive rationis, sive actuali, sive aptitudinali».

<sup>288</sup> Ibid. Conclusio IV, num. 52. P. 903: «Illud esse, quod habent creaturae ab aeterno, est esse quoddam diminutum, quasi medium inter esse rationis, et esse simpliciter reale».

сущим — принципиальная выводимость во внемысленное бытие; стало быть, оно более совершенно, чем ментальное бытие, и менее совершенно, чем бытие реальное. В этом «третьем виде бытия» вещи не имеют никакой реальной действительности, но способны служить пассивными терминами актов познания; отсюда это уменьшенное бытие может быть названо *интенциональным бытием*.

Наконец, пятый вывод: «*Это уменьшенное бытие не производится актом Божественного интеллекта*»<sup>289</sup>. Панч исходит из того, что объект теоретического познания всегда предшествует акту, которым он постигается, а объект практического акта творения предшествует этому акту как сотворимый. Это подтверждается, с его точки зрения, тем, что бытие сотворимого сущего по характеру отличается от бытия химеры; тем самым Панч хочет сказать, что «творения от вечности обладают неким бытием, отличным по характеру от химерического бытия, причем независимо от операции Божественного интеллекта». Акт Божественного познания застаёт мыслимые сущности уже такими, каковы они в самих себе. И здесь мы приходим наконец к той позиции Панча, которая была обрисована при описании его авторской концепции ментального сущего:

«Если бы творения не обладали неким возможным бытием сами по себе, независимо от акта Божественного интеллекта, не было бы основания, на котором человек был бы более возможным, чем химера: ведь Божественный интеллект мыслит то и другое как вторичный объект, и не было бы никакого основания приписывать возможность скорее одному, чем другому... Следовательно, некая возможность, хотя бы отдаленная и фундаментальная... предполагается в человеке прежде Божественного постижения»<sup>290</sup>.

---

<sup>289</sup> Ibid. Conclusio V, num. 53. P. 903: «*Illud esse diminutum non producitur per actum divinis intellectus*».

<sup>290</sup> Ibid. P. 904: «*Nisi creaturae haberent esse aliquod possibile a seipsis, independenter ab actu intellectus divini, non esset ratio quare homo potius esset possibilis quam chymera: nam intellectus divinus intelligit utrumque tanquam obiectum secundarium: nec esset ulla ratio cur tribueret possibilitatem uni*

Итак, Бог не творит сущности вещей актом их мышления (постижения, познания), но усматривает их как уже данные. Это не нарушает прерогативы Бога как единственного Творца реального бытия, потому что в мыслимых сущностях никакого реального бытия нет. Что же касается уменьшенного бытия, или интенционального бытия, оно, с точки зрения Панча, есть не что иное, как определенность каждой мыслимой сущности, как сотворимой, так и химеричной: определенность, в силу которой они способны служить терминами когнитивных актов. Определенность же означает не какие-то внешние проявления сущности — например, ее способность вступать в те или иные отношения с другими сущностями, — но тот фиксированный набор передупуцируемых предикатов, которым эти сущности конституированы прежде всякого познания. В данном случае интенциональное бытие у Панча есть не что иное, как внебытийность сущностей, вечно мыслимых Богом независимо от акта творения. По отношению к этому набору предикатов противоречивость или непротиворечивость сущности есть производное свойство, проистекающее из ее сотворимости или несотворимости, не наоборот.

Таким образом, Панч, в отличие от Василия де Леона, признавал вечную внебытийную данность химер в той же мере, что и данность возможных вещей, а возможность или невозможность выхода в реальное бытие считал фундаментальным свойством сущностей, которое выявляется, но не конституируется непротиворечивостью или противоречивостью.

Оставалось сделать последний шаг, чтобы вся концепция обрела законченность, и его сделал в 1659 г. Себастьян Искьердо в трактате «Маяк наук». Вспомним о понятии чтойностного (= сущностного) статуса у Искьердо и о том, что «ни абсолютный чтойностный статус, ни какой-либо обусловленный статус вещей не может ни в каком отношении быть внутренне конституирован каким-либо актом постижения — ни Божественным,

---

*potius quam alteri... Ergo praesupponitur possibilitas aliqua, saltem remota et fundamentalis... in homine ante intellectionem divinam».*

ни тварным»<sup>291</sup>. По убеждению Искьердо, Петр не потому человек, что его мыслят человеком Бог или тварь, но Бог или тварь потому мыслят его человеком, что он таков сам по себе. Следовательно, он является человеком до того, как помыслится таковым, и, следовательно, его чтойностное бытие, или чтойностный статус, не зависит ни от тварного, ни от нетварного познания.

В этом Искьердо вполне согласен с Панчем. Его следующий и последний шаг в направлении к конструкции Авиценны заключается в том, чтобы помыслить интенциональное бытие как одну из форм *существования*. Вот как пишет об этом сам Искьердо:

«Петр через его постижение приобретает только постигаемое, или познанное бытие, а также (что то же самое) объективное, или интенциональное, и метафизическое существование в уме постигающего, что для Петра есть нечто всецело вспомогательное и внешнее. А вот быть человеком ему свойственно внутренне и с необходимостью. Стало быть, то, что он подлинно есть человек, не может конституироваться его внешним постижением... Так что мы не отрицаем, что все вещи через их познание приобретают некий интенциональный, или объективный статус, в коем могут называться обладающими неким интенциональным модусом бытия, поскольку они называются существующими в уме того, кто их познает, и всякий раз пребывают в нем как существующие. Но мы утверждаем, что этот их статус — не чтойностный, ибо весь этот интенциональный способ бытия для них акцидентален, то есть вспомогателен, а не чтойностен»<sup>292</sup>.

---

<sup>291</sup> *Izquierdo S. Pharus scientiarum. Tract. III, disp. X, q. I, num. 63. P. 232: «Nec status quiditativus absolutus, nec ullus status conditionatus rerum, per aliquam apprehensionem, aut divinam, aut creatam intrinsece ulla ratione constitui potest».*

<sup>292</sup> *Ibid. Num. 66. P. 232: «Petrus per sui apprehensionem tantum acquirit esse apprehensum, sive cognitum; atque adeo (quod in idem recidit) objective, seu intentionaliter, metaphysiceque subinde existere in mente illum concipientis, quod totum illi accesorium, et extrinsecum est. At esse hominem, ipsi est intrinsecum, et necessarium. Ergo in hoc, quod est, esse vere hominem per sui*

И далее Искьердо многократно повторяет эту формулировку: «Существование — как интенциональное, в уме постигающего, так и реальное, в природе вещей, свойственно Петру акцидентально»; «что бы ни было ему свойственно как существующему интенционально или реально...» и т. д. Сущность же, «вкуче с ее атрибутами (*passiones*)» и как объективная истина, независима от существования<sup>293</sup>. Как мы видели выше, представляя авторскую концепцию Искьердо, всё это равно относится к сотворимым сущностям и к сущностям невозможным, химеричным.

Таким образом, Искьердо доводит до логического завершения эту «платоновскую» линию рассуждения о статусах вещей, радикализируя логическую концепцию Авиценны через ее выведение на уровень онтологии. В сущностном статусе вещи «имеются» («даны») вне бытия и в своей внебытийности не зависят ни от человеческого, ни даже от Божественного интеллекта; в интенциональном статусе они принимают *интенциональное существование* в качестве мыслимых (понятий); вне мыслящего интеллекта они принимают *реальное существование* в качестве индивидуальных вещей. Отличие ментальных сущих заключается в том, что они не способны принимать реальный экзистенциальный статус; но они вполне могут существовать в интенциональном статусе и безусловно имеются как сущности в чтойностном статусе.

### § 7. Спор о возможностном статусе вещей

Излишне говорить, что радикальные учения о сущностной независимости тварных сущих и тем более ментальных сущих от Бога должны были вызвать нешуточную полемику.

---

apprehensionem extrinsecam constitui non potest... Itaque non negamus, res omnes per sui cognitionem statum quemdam intentionalem, seu obiectivum sortiri, in quo quemdam essendi modum intentionalem dici possunt habere, quatenus in mente eas cognoscentis dicuntur existere, ibique subinde esse id, quod prout ibi existentes sunt. Dicimus tamen, hunc non esse statum earum quidditativum, quia totus ille modus intentionaliter essendi accidentalis illis, sive accesorius, non vero quidditativus est».

<sup>293</sup> Ibid. Num. 88. P. 235.



Мы рассмотрим аргументы против них, которые выдвинул видный схоласт Общества Иисуса Антонио Бернальдо де Кирос. Доводы Бернальдо де Кироса против «Панча-скотиста» и Себастьяна Искьердо — показательный пример теологической и философской аргументации с традиционалистских позиций.

В первую очередь Кирос выступает против утверждений о том, что вещи в сущностном статусе вечны и необходимы, но при этом отличны от бытия Бога: «Все актуально утверждаемое со стороны объекта реально существует; но все то, что существует с необходимостью или чему свойствен необходимый модус и статус реального существования, неотлично от Бога. Следовательно, всякий необходимый статус, поскольку он актуально утверждается со стороны объекта, неотличим от Бога»<sup>294</sup>. Теологическое основание этого утверждения очевидно: Бог — единственный, кто существует с необходимостью, потому что не обязан Своим реальным бытием ничему внешнему по отношению к Себе; следовательно, Он — единственное необходимое сущее; следовательно, ничто из обладающего реальным существованием не будет необходимым и вечным само по себе, независимо от Бога.

Но при чем тут реальное существование, если мы говорим о вещах в сущностном статусе? — При том, что истинность или ложность стандартно определяются тем, *есть* ли вещь или *не есть*, и есть ли она как *такая* вещь или *не такая*; поэтому объективная истина вещей сама по себе подразумевает некую форму актуального бытия. Сам Кирос определяет критерий реального существования вещи как возможность истинных высказываний о ней, ее *утверждаемость* со стороны объекта: «Если актуальная утверждаемость со стороны объекта не есть очевидный знак реального существования, то не останется ничего более известного, через что мы узнавали бы, когда некоторая вещь

---

<sup>294</sup> *Bernaldo de Quiros* A. *Metaphysica*. Tract. VII, disp. CVIII, sect. II, num. 12. P. 750: «Omne affirmabile actu ex parte obiecti est realiter existens: sed omne id quod necessario existit, seu cui convenit modus, et status necessarius realiter existendi est indistinctus a Deo: ergo omnis status necessarius ut actu affirmabilis ex parte obiecti est indistinctus a Deo».

реально существует или что такое реально существовать»<sup>295</sup>. Следовательно, если нечто может актуально утверждаться о вещи как истинное со стороны объекта, или как ее объективная истина, это указывает на реальность ее бытия.

Но какого бытия? Никакого третьего вида бытия (*ens diminutum, ens intentionale* в той интерпретации, которую дает ему Джон Панч — как промежуточного между реальным и чисто мысленным) Кирос не признает, а ограничению данного критерия *собственным реальным* существованием вещи противоречит наш каждодневный опыт: мы имеем дело со множеством истинных утверждений о вещах, заведомо не существующих вне мысли — вообще или в данный момент. Следовательно, если эти вещи не обрели собственного реального существования во внемысленной реальности, они должны реально существовать только тем единственным реальным существованием, которое им доступно до выхода во внешний мир, — существованием Творца:

«Сущности творения как пребывающие в необходимом статусе и прежде, чем существовать, не имеют в себе никакого актуального бытия, отличного от Бога; следовательно, они не имеют никакого такого актуально утверждаемого бытия. В самом деле, то, что актуально утверждаемо со стороны объекта, со стороны объекта именно таково: ведь истинная пропозиция утверждается в силу того, что вещь есть или не есть. Следовательно, все, что таким образом актуально утверждаемо со стороны объекта, неотлично от Бога. Действительно, между Богом и тварью нет ничего промежуточного, и, следовательно, то, что не будет отличным от Бога и тварным, будет нетварным и неотличным от Бога»<sup>296</sup>.

---

<sup>295</sup> Ibid.: «Si non sit evidens signum existentiae realis affirmabilitas actu ex parte obiecti, nihil restabit notius quo sciamus quando res aliqua realiter existat, vel quid sit realiter existere».

<sup>296</sup> Ibid. Num. 14. P. 751: «Essentiae creaturae ut sunt in statu necessario, et antequam existant non habent aliquod esse actuale in se distinctum a Deo: ergo neque habent sic esse ex parte obiecti actu affirmabile; quod enim affirmabile est actu ex parte obiecti, consequenter ex parte obiecti tale est; nam ab eo quod res est,

Следующий шаг в аргументации отца Бернальдо: если до собственного отдельного существования вещи бытийствуют бытием Бога, то и все виды деятельности, все операции, доступные и даже необходимо свойственные актуальному сущему как актуальному, должны быть в этих вещах действиями Бога. В самом деле,

«любой необходимый модус и статус действования как актуально утверждаемый со стороны объекта неотличим от Бога». «В силу того, что о некоторой вещи актуально утверждается со стороны объекта, что она *действует, мыслит, сидит* и т. д., операция обозначается как существующая: ведь о стоящем нельзя утверждать, что он сидит, просто потому, что он способен сидеть; опять-таки, мы потому образуем то или иное определение или понятие существования действия, мышления и т. д., что со стороны объекта вещи таковы, что объект в самом себе сообразен утверждению: *он действует, он мыслит* и т. д. Но любой необходимо существующий статус не отличен от Бога; следовательно, и статус такого действования»<sup>297</sup>.

Последующая дискуссия определяется в своей структуре следующими тезисами противников отца Бернальдо:

1) сущности выступают объектами вечного и необходимого Божественного знания, причем Бог постигает их как отличные от Себя Самого; следовательно, сами сущности вечны, необходимы и отличны от бытия Бога (тезис Панча);

---

vel non est vera propositio affirmatur. Ergo quidquid est sic affirmabile actu ex parte obiecti indistinctum est a Deo; non enim datur medium ex parte obiecti inter Deum, et creaturam, et consequenter si distinctum a Deo, et creatum non est, erit increatum et indistinctum a Deo».

<sup>297</sup> Ibid. Num. 15. P. 751: «Omnis modus, et status operandi necessarius, ut actu affirmabilis est ex parte obiecti, indistinctus est a Deo: ... Nam eo ipso quod de aliqua re ex parte obiecti actu affirmetur *agere, intelligere, sedere etc.*, significatur operatio existens; neque enim de stante potest affirmari quod sedeat, ob possibilitatem sedendi; neque rursus aliam definitionem, vel conceptum formamus de existentia actionis, intellectiois etc. nisi cum ita ex parte obiecti res se habent, ut conformetur obiectum in se cum hac affirmatione: *est agens, est intelligens* tunc sic; sed omnis status existens necessario est indistinctus a Deo: ergo et status sic operandi».

2) Объективные необходимые истины вещей в чтойностном статусе вечны, необходимы и реально отличны от Бога (Искьердо);

3) Возможности бытия вещей, или вещи в возможностном бытии, отличны от Бога (фактически позиция Василия де Леона);

4) объекты пропозиций о возможности — например, *Петр возможен* — заключают в себе нечто большее, чем бытие Бога (Искьердо);

5) Все, что в простом, абсолютном и определенном смысле необходимо, отождествляется с Богом; утверждения о возможности вещей необходимы; следовательно, возможность вещей отождествляется с Богом (Рибаденейра<sup>298</sup>).

Рассмотрим эту дискуссию пункт за пунктом, поскольку она наилучшим образом иллюстрирует крайние позиции и попытку найти доводы в пользу взвешенной срединной концепции возможностного бытия, его необходимости в одних аспектах и контингентности в других.

*Первое: сущности выступают объектами вечного и необходимого Божественного знания, причем Бог постигает их как отличные от Себя Самого; следовательно, сами сущности вечны, необходимы и отличны от бытия Бога.*

Первое возражение на доводы Бернальдо де Кироза редуцирует позицию Джона Панча: высказывания о сущностях вещей (вроде «человек есть разумное животное», «Петр возможен» и т. д.) вечно и объективно истинны и являются объектами Божественного знания; будучи объектами Божественного знания, они необходимы; но объекты Божественного знания отличны от Самого Бога: ведь, утверждая возможность Петра или то, что человек есть разумное животное, Бог не о Себе утверждает эту возможность или эти сущностные признаки, а о других сущностях. Следовательно, эти объекты таковы

---

<sup>298</sup> Гаспар де Рибаденейра (1611–1675) будет героем нашего следующего параграфа.

от вечности и с необходимостью — не в статусе независимого актуального существования, а в актуально утверждаемом сущностном статусе, в котором они обладают третьим видом бытия — уменьшенным (*diminutum*), или интенциональным (*intentionale*) бытием. *Mutatis mutandis* тот же ход рассуждения применим к Божественному всемогуществу и воле как способам направленности Бога на отличные от Него объекты.

Ответ отца Бернальдо опирается на различие реальной данности и возможности. Объект необходимого Божественного знания, данный от вечности — например, несуществующий Петр, — подразумевает не *данность* Петра, а *возможность* его данности, и эта возможность служит основанием истинных высказываний о нем. Столь же истинным будет высказывание «Петр не есть», поскольку об объекте в нем говорится сообразно тому, как он имеется в реальности. «Ты скажешь, — продолжает Кирос, развивая аргумент противника, — что объектом этой пропозиции, *Петр не есть*, является отсутствие Петра, которое по-своему дано в реальности; следовательно, возможность тоже должна быть дана» как некоторая пусть уменьшенная, но реальность. Кирос отвечает, исходя из того, что отсутствие (*carentia*) в принципе не имеет никакого бытия: о нем нет собственного объективного понятия, им не полагается ничего отличного от Петра — ни позитивного, ни негативного, но полагается *чистое исключение* бытия: «Следовательно, *данность возможности* Петра не есть актуальное нечто со стороны реальности, она означает не *быть*, но *мочь*». На это естественным возражением было бы сказать, что, следовательно, и для Божественного знания знать такой объект будет означать не *иметь* его, но *мочь* иметь. С точки зрения реального существования объекта, отвечает Кирос, так и будет — в том смысле, что такое знание *не сосуществует* со своим объектом, но только *может* сосуществовать. Как заметил блж. Августин в сочинении «О блаженной жизни», говоря о познании отсутствия, или лишенности, чего-либо, такое познание «имеет неимение» (*habet non habere*) своего объекта<sup>299</sup>. Но с точки зрения

<sup>299</sup> *Augustinus*. De beata vita, cap. IV, num. 29. PL 32, col. 973.

бытия в смысле истинного, то есть при понимании возможного Петра исключительно как условия истинности (*verificativum*) обращенных на него познаний и суждений, возможный объект будет *актуальным объектом* знания, как бы ни обстояло дело с его реальным существованием: «Ибо такова сила когнитивного акта, что он способен относиться к объекту, которого нет или даже не может быть». Поэтому тот факт, что нереализованная сущность служит термином познания, отнюдь не доказывает ее реального бытия в каком бы то ни было модусе или статусе: «Знание *актуально имеет* объект, хотя не имеет *объекта в акте*». И наилучшее подтверждение тому, по убеждению Кироса, — возможность познавать ментальные сущие, у которых нет шансов когда-либо существовать реально<sup>300</sup>.

В этом пункте дискуссии затрагиваются важные моменты не только позднесхоластического дискурса о бытии возможных сущих, но и специфическое понимание отрицаний и лишенностей как реальных *фактов*, разделяемое частью философского сообщества XVII в.<sup>301</sup>

*Второе: Объективные необходимые истины вещей в чтойностном статусе вечны, необходимы и реально отличны от Бога (Искьердо).*

Бернальдо де Кирос обращается в этом пункте дискуссии к той части аргументации Себастьяна Искьердо, которая направлена против утверждения о чисто деноминативном характере возможности и истинности вещей в абсолютном статусе. А именно против того, что сущности, взятые сами по себе, абсолютно, бытийствуют и истинствуют только благодаря Божественному всемогуществу и от него принимают внешнее именование сущих и истинных. Так, здоровье как таковое именуется *желательным* или *познаваемым* от существующих актов желания или познания, а не потому, что в самом себе

<sup>300</sup> Bernaldo de Quiros A. *Metaphysica*. Tract. VII, disp. CVIII, sect. II, num. 19. P. 752.

<sup>301</sup> Отрицания и лишенности мы подробно рассмотрим в следующей главе.

заключает желательность или познаваемость. Поэтому, согласно этой позиции противников Искьердо, «только всемогущество Божие есть возможность всех вещей (и невозможность химер), от которой вещи в силу внешнего именованья называются возможными», и для них «нельзя указать никакой объективной истины, реально отличной от Бога». «Так что творения, если рассматривать их сами по себе, не имеют вообще никакой подлежащей суждению истинности прежде своего абсолютно-го существования, кроме чисто деноминативной от всемогущества Божия»<sup>302</sup>. Эти доводы послужили для Искьердо одним из мотивов для того, чтобы утвердить реальное отличие творений от Бога в необходимом статусе, или — что то же самое — утвердить отличные от Бога необходимые объективные истины творений в их сущностном и возможностном бытии.

Рассматривая этот пункт, Бернальдо де Кирос соглашается с аргументами противников Искьердо лишь отчасти, но этого ему достаточно, чтобы отвергнуть радикальные выводы автора «Маяка наук». *Актуально*, со стороны реальности, возможность Петра есть только Божественное всемогущество; как уже показал Кирос выше, «от вечности ничто не дано со стороны реальности, как некое актуальное уменьшенное *бытие*, кроме Бога». Но если рассматривать несуществующего Петра со стороны его *возможности*, он не сводится к Божественному всемогуществу, но и не отличен от него, ибо сам по себе есть ничто. Петр, взятый как возможный, только *может* быть отличным от Божественного всемогущества и станет отличным, когда начнет существовать. *Возможность* позволяет придавать сущностям определенные именованья без какой-либо реальности со стороны именуемых субъектов. Поэтому следует проводить различие: пока Петр существует в возможности, о нем можно высказывать истинные утверждения со стороны объекта именно в силу его возможности, но при этом «любой модус и необходимый статус бытия не отличается от Бога»<sup>303</sup>.

<sup>302</sup> Bernaldo de Quiros A. *Metaphysica*. Tract. VII, disp. CVIII, sect. II, num. 17. P. 751–752.

<sup>303</sup> Bernaldo de Quiros A. *Metaphysica*. Tract. VII, disp. CVIII, sect. II, num. 18. P. 752.

Следовательно, аргументация от Божественного всемогущества не может считаться достаточным поводом для ответного утверждения внебытийности, а значит, независимости от Божественного всемогущества вещей и объективных истин, взятых в сущностном статусе.

*Третье: Возможности бытия вещей, или вещи в возможностном бытии, отличны от Бога.*

Если же абстрагироваться от всемогущества Бога, Киросу можно также возразить иначе. В самом деле, *verificativum*, или условие истинности, пропозиции *Петр возможен* дано актуально, а не только в возможности. Во-первых, эта пропозиция актуально истинна. Во-вторых, возможные сущности реально различаются между собой: так, возможная сущность Петра отлична от возможной сущности льва. В-третьих, в случае сущностных изменений со стороны объекта — например, при актуальном превращении (букв. «мутации») сущности Петра в сущность химеры — будет иметь место некая контингентная начинательность, а именно начинательность невозможности Петра, и объяснить ее нельзя, если не допустить некоторой актуальности со стороны объекта. Следовательно, если все эти свойства не заключены в Божественном всемогуществе, они должны заключаться в объективных понятиях, взятых в их взаимном различии. Следовательно, если Петр как объект возможен сам по себе, он должен иметь в себе некую актуальность, которая и наделяет его возможностью и делает его чем-то большим, чем химера, которая невозможна. А если Петр обладает возможностью не сам по себе, почему он называется истинно возможным? Почему не называется химерой?

Хотя «Теологические диспутации» Василия Понса де Леона написаны почти двадцатью годами позже, чем курс отца Бернальдо, обрисованная у Кироса позиция фактически совпадает с учением Василия: возможность мыслится как некая *реальная добавка* к чистой сущности, которая позволяет говорить (1) о различии вещей в сущностном статусе независимо от Бога



и (2) об актуальности возможных вещей в сущностном статусе, пусть даже актуальности не абсолютной, *simpliciter*, а относительной, *secundum quid*, то есть актуальности сообразно возможностному характеру вещей.

Если обобщить ответы Кироса на этот ряд аргументов, они сводятся к тому, что об актуальности здесь говорится в несобственном смысле: либо от достаточности простой возможности, либо — с некоторой натяжкой — от сегодняшней возможности к завтрашнему бытию. По порядку: *verificativum* истинных пропозиций о возможном сущем имеется актуально не в абсолютном смысле, а в возможности; но так как этой возможностной данности довольно, чтобы пропозиция была истинной, *verificativum* называется актуально существующим в силу такой достаточности. На первый довод: пропозиция *Петр возможен* истинна потому, что она потенциально способна сосуществовать с Петром, которого нет, но который может быть. На второй довод: «Петр *может* быть отличным от льва, но актуально не отличен, пока не существует реально: ведь до тех пор он в абсолютном смысле не есть, а у не-сущего нет никаких свойств. Но в рефлексивном и несобственном смысле это *мочь* мы называем актом, как *будет* называем актом будущего бытия, а *отсутствие света* — актом темноты». На третий довод: в случае «мутации» Петра в химеру актуальная перемена производится в природе того сущего, которое имеется в момент мутации, то есть в природе сущего, которое заключено в потенции Творца. Объективно же, со стороны самого Петра, «не будет дана никакая начинательность формально, а только в пассивной потенции, или *возможностно*. Как из-за того, что вещь будет или не будет завтра, в ней нет никакой начинательности сегодня, но она *будет* только завтра, так и здесь начинательность лишь *возможна*». Кирос не смущается доводом от различия Петра и химеры в сущностном статусе и спокойно признаёт, что, действительно, прежде актуального существования Петр *актуально* со стороны объекта возможен не более, чем невозможен, и есть не что иное, как чистое ничто. В этом он актуально ничем не отличается от ничтожести химеры. Но будучи взят

в потенции, в *возможности*, он отличается от нее и потому уже сейчас познаётся как возможный, а не как химера, «подобно тому, как хотя сейчас нет ничего от вещи, которая будет в будущем, она, однако, сегодня актуально познаётся предзнанием как вещь, которая завтра будет»<sup>304</sup>.

*Четвертое: объекты пропозиций о возможности заключают в себе нечто большее, чем бытие Бога.*

Если в предыдущем пункте аргументация противников Кироса велась от возможности как добавки актуального бытия к сущностям творений, то Искьердо утверждает свою концепцию внебытийности и независимости вещей в чтойностном статусе, исходя из того, что объекты пропозиций об их возможности — например, *Петр возможен* — заключают в себе нечто большее, чем бытие Бога. В этом суждении, резюмирует Бернальдо де Кирос позицию Себастьяна Искьердо, он буквально воспроизводит мнение Генриха Гентского о вечном сущностном бытии всех вещей. Если считать, что в объекте пропозиции *Петр возможен* заключено нечто помимо Бога, то, следовательно, возможность есть не чистое ничто, а нечто, утверждаемое со стороны объекта. Если же верно обратное, то, следовательно, Бог отождествляется с самой формальной возможностью Петра<sup>305</sup>. Стало быть, «если понятие Петра, приложенное к Богу, есть полное ничто в сложении из такого понятия и Бога, истинная существенность и сущность не находится нигде больше, как только в Боге. Следовательно, только Бог есть истинная сущность этого объекта: *Петр возможен*»<sup>306</sup>,

<sup>304</sup> Ibid. Num. 24. P. 753.

<sup>305</sup> Это означает, что Бог есть возможная сущность Петра не только «эминентно» (как пучина бытия, превосходящим образом заключающая в себе идеи всех вещей), но и формально. Иначе говоря, в этом случае Бог может быть в безусловном смысле назван «разумным животным».

<sup>306</sup> *Bernaldo de Quíros A. Metaphysica. Tract. VII, disp. CVIII, sect. II, num. 25. P. 753: «Ergo si conceptus Petri adiectus Deo revera prorsus est nihil in complexo ex tali conceptu, et Deo nihil plus verae entitatis et essentiae invenitur, quam in solo Deo: ergo Deus solus est vera essentia illius obiecti Petrus est possibilis».*

что абсурдно. Следовательно, объект истинных пропозиций о возможном сущем не исчерпывается бытием Бога, но есть некое само по себе, внебытийное и вечное.

Ответ Кироса на это рассуждение опирается на следующее понимание синтаксической функции сказуемого *dari* (быть данным) в пропозициях о не-сущем. Объект пропозиции *Петр возможен* действительно не включает в себе ничего *реального*, кроме Бога. Точно так же в объектах пропозиций *дана темнота* или *дано отсутствие* не заключается ничего реального, кроме света в первой пропозиции и сущего во второй. Но это не означает, что их объекты отождествляются со светом или сущим. Дело в том, что «дано» связывается здесь с субъектом, которого нет и который поэтому не может быть суппонирующим термином, то есть подставляться вместо некоторого реального сущего. Поэтому такой субъект (темнота, отсутствие) не подлежит ни отождествлению, ни различению, не будет ни вещью, ни чем-то кроме вещи, но будет «синкатегорематически чистым *не есть*». Стало быть, в объекте пропозиции о возможности Петра не заключается ничего, что было бы актуальной сущностью Петра: ни помимо и *вне* Бога, ни *внутри* Бога; но отсюда не следует, что Бог есть сама формальная сущность Петра. Ведь и в пропозиции *дана темнота* ее объект не включает в себе ничего реального, что было бы формальной сущностью темноты помимо и вне света. Единственная актуальная реальность в пропозиции о возможности Петра — это бытие Бога, сам же Петр как не-сущий не подлежит никакой суппозиции, не имеет никаких свойств и соединяется в пропозиции только с чистым небытием.

*Пятое: Все просто, абсолютно и определенно необходимое отождествляется с Богом; утверждения о возможности вещей необходимы; следовательно, возможность вещей отождествляется с Богом.*

В этом пункте Антонио Бернальдо де Кирос выступает против тезиса своего друга и собрата по Обществу Иисуса Гаспара де Рибаденейры. Рибаденейра был младшим коллегой

и соперником Себастьяна Искьердо в университете г. Алькалá и одним из авторитетных теологов ордена иезуитов. В «Трактате о Божественном знании»<sup>307</sup> (1653) он предложил свою версию учения о тождестве возможных творений с Богом, основанную на Божественном совершенстве и на конститутивном для творений отождествлении их возможности с собственным предикатом Бога:

«Эта абсолютная и необходимая возможность возможных творений, говоря физически, есть необходимый предикат Бога, конституирующий творения, не содержащие противоречия в своем формальном понятии. Доказательство: всё, что просто, абсолютно и определенно является необходимым, не отличается от Бога. Ведь отличное от Бога тем самым несовершенно и потому контингентно. А эта возможность абсолютно, просто и определенно необходима; стало быть, не отлична от Бога и, следовательно, есть некий предикат Бога, причем необходимый, так как она сама необходима»<sup>308</sup>.

Подтвердить это можно двумя доводами. Во-первых, невозможность Петра не существует вечно, иначе Петр в какое-то время был бы возможным, в какое-то невозможным. Но отсутствие одного члена контрадикторного противоречия означает присутствие другого члена; значит, от вечности существует возможность Петра. Существующая возможность не может быть тождественна самому Петру, потому что сам Петр, в отличие от его возможности, не существует вечно. Следовательно,

<sup>307</sup> *Ribadeneira G.* Tractatus de scientia Dei in Primam Partem S. Thomae Quaestione 14. Compluti: in Typographia Maria Fernandez, 1653.

<sup>308</sup> *Ribadeneira G.* De scientia Dei. Disp. VI, cap. IV, num. 30. P.160–161: «Possibilitas haec absoluta, et necessaria creaturarum possibilium physice loquendo est praedicatum necessarium Dei constituens creaturas non implicantes contradictionem ex suo conceptu formali. Probatur. Omne simpliciter, absolute ac determinate necessarium est indistinctum a Deo. Nam distinctum a Deo, eo ipso est imperfectum, et ob id contingens. At haec possibilitas est absolute, simpliciter, ac determinate necessaria: ergo est indistincta a Deo, et consequenter aliquod praedicatum Dei, et quidem necessarium, cum ipsa necessaria sit».

она может отождествиться лишь с одним сущим, которое существует вечно и необходимо, и это Бог. Во-вторых, точно так же вечно существует условие истинности (*verificativum*) пропозиции *Petr* возможен, ибо эта пропозиция вечно истинна. Но один лишь Бог существует вечно и безусловно; следовательно, *verificativum* пропозиций о возможности творений реально отождествляется только с Богом: это собственный предикат Бога, конституирующий возможность творений<sup>309</sup>.

Бернальдо де Кирос усматривает дефект этой позиции в том, что здесь смазана важная тонкая дистинкция. Рибаденейра считает возможность тварной сущности собственным предикатом Бога. Но возможность твари, по убеждению отца Бернальдо, есть не предикат Бога, а именование (*denominatio*), принятое тварной сущностью от Бога как от «формы» (*forma possibilitatis* — форма возможности). Если это лишь именование, оно отлично и от Бога, и от сущности самой по себе. Сущность сама по себе актуально есть *nihil*, ничто. Без этого именования она ни возможна, ни невозможна, ни необходима, ни контингентна, ибо у не-сущего нет свойств. Точно так же отсутствие невозможности не влечет за собой необходимость вечного существования возможности, потому что речь идет о несуществующем субъекте.

Из этой дискуссии, где сталкиваются между собой крайние позиции, Бернальдо де Кирос извлекает три главных вывода. Мы проиллюстрируем их собственными текстами отца Бернальдо, несмотря на их объемность. В каждом случае он исходит из того, что сущие в статусе возможности всегда надлежит рассматривать в двух аспектах, не абсолютизируя ни один из них. Сама по себе такая позиция представляется наиболее взвешенной.

Вывод первый извлекается из рассмотрения возможных сущих в аспекте актуального бытия. Их актуальное бытие тождественно Богу; их бытие как способность не противоречить

<sup>309</sup> Bernaldo de Quiros A. *Metaphysica*. Tract. VII, disp. CVIII, sect. II, num. 27. P. 754.

акту творения или продуцирования и отождествляться с актом тварного существования отлично от Бога:

«Подведу итоги дискуссии... Если речь идет о том, что *актуально* полагается со стороны вещи в поддержку необходимых истин, отвечаю: не дано ничего отличного от Бога — ни как могущего, ни как знающего. Так надлежит утверждать вместе с отцом Рибаденейрой, дабы не скатиться к позиции Генриха... согласно которой творения сами по себе обладают неким актуальным необходимым бытием. Это мнение надлежит отвергнуть... так как сущностная актуальность не отличается от экзистенциальной актуальности ничем, кроме слов... С другой стороны, если речь идет о том, что в истинах, необходимых *возможностно*, полагается как контингентное, как то, чему не противоречит быть термином производящего действия, как то, что может отождествляться с тварным существованием, то оно не отождествляется с Богом, не есть сама потенция или знание Бога (хотя и не отличается от них, ибо то, чего нет, в собственном смысле ни отождествляется, ни отличается). Так надлежит утверждать вместе с отцом Искьердо, если только ты не хочешь сказать, что Сам Бог может отождествляться с тварным существованием, может Сам от Себя *отличаться, производиться и не существовать*, что никому и во сне не привиделось»<sup>310</sup>.

Вывод второй извлекается из рассмотрения возможных сущих как объектов предикации и познания. Актуальное,

<sup>310</sup> Ibid. Disp. CVIII, sect. II, num. 20. P. 752: «Ut autem componam controversiam... si sermo sit de eo, quod ponitur *actu* ex parte rei pro veritatibus necessariis. Respondeo nihil dari distinctum a Deo sive ut potente, sive ut sciente: ita dicendum est cum P. Ribadeneira ne relabamur in sententiam Henrici... quod creaturae ex se habeant aliquod esse actuale necessarium, quam opinionem debent aversari ut ait Suarez... nam actualitas essentialis ab actualitate existentiali vane, et solis verbis distinguitur... Rursus si sermo sit de eo quod in veritatibus necessariis *possibilitate*, ponitur ut contingens, ut id quod non implicat terminare actionem productivam, ut id quod potest identificari cum existentia creata: sic non identificatur cum Deo, non est ipsa potentia vel scientia Dei (licet nec ab his distinguitur, quia quod non est, proprie loquendo nec identificatur, nec distinguitur) ita dicendum cum P. Izquierdo; ni velis Deum ipsum posse identificari cum existentia creata, posse a seipso *distingui, produci, et non existere*, quod somniavit nemo».

вечное и необходимое бытие предидируется только Богу; творениям же их истинное и реальное бытие предидируется только возможно, зато предидируется как действительно внутреннее и собственное:

«Итак, никакое бытие... не утверждаемо со стороны тварных объектов *актуально* и абсолютно, вечно и необходимо, кроме потенции Творца, ибо она одна внутренне и поистине *есть*. Тем не менее, *возможно*, то есть как утверждаемое глаголом „может“, оно есть истинное и реальное бытие, отличное от Бога и никоим образом не конституированное (или, вернее сказать, не конституируемое) всемогуществом [Божиим]. Против Рибаденейры и в абсолютном смысле... я доказываю, что возможные творения познаваемы в самих себе, то есть познаются как творения, существующие в самих себе, без отличного от них промежуточного. Так, я вижу существующий цвет без того, чтобы непременно видеть потенцию, в которой он содержится, и в силу вложенного знания могу познавать цвет в нем самом, даже когда он не существует и, следовательно, чисто возможен. Так же во Христе Господе имеется знание возможного как такового, и то же отстаивает отец Рибаденейра, говоря выше о Боге. Такое телесное видение цвета, когда оно сохраняется Богом помимо существующего цвета... пребывает само по себе в статусе возможности. Следовательно, возможные творения не конституируются в статусе возможности и не становятся формально возможными от Божественного всемогущества как от формы. Вывод очевиден, ибо усматривать конституированное, то есть вещь, подведенную под некое именование, не усматривая конституирующей формы, есть противоречие. Так, полностью противоречиво видеть вещь как *белую*, не видя белизны; как *познанную*, не видя познания. Следовательно, коль скоро возможные творения познаются сами в себе непосредственно, без усмотрения всемогущества, они в качестве таковых не конституируются и не именуется от всемогущества как от формы»<sup>311</sup>.

<sup>311</sup> Ibid. Tract. VII, disp. CVIII, sect. II, num. 21. P. 752–753: «Igitur nullum esse... est affirmabile *actu*, et absolute ex parte obiecti de creaturis ab aeterno et necessario,

Вывод третий касается оснований фундаментальной и формальной возможностей, а также их контингентности / необходимости:

«Имеется достаточное основание утверждать, что Петр возможен, лишь оттого, что дана производящая его потенция; кроме того, возможность Петра по-своему дана сама по себе, в отвлечении от этой потенции. Так что когда Петр существует *в возможности*, он именуется [возможным] от всемогущества и вдобавок от самого себя. С другой стороны, само действие творения служит достаточным основанием для того, чтобы Петр познавался как *существующий*; ведь помимо этого, по отвлечении от действия, он в самом себе и от самого себя видится и становится существующим. Следовательно, от этого существования, даже когда его нет актуально, Петр именуется формально *возможным*. Однако нужно принять во внимание, что возможность в строгом и собственном смысле, внутренне и реально, имеется только тогда, когда существование действительно реализуется (*exercetur*); по прекращении же существования возможность уже не присутствует актуально, в самой себе и внутренне. Так что в качестве внутренней и позитивной *она контингентна*,

---

nisi potentia creatoris, haec enim sola est intrinsece, et vere; nihilominus *possibilitate*, seu per verbum *potest* affirmabile est verum, et reale esse distinguibile a Deo, et nullo modo constitutum (seu ut proprius lequar constituibile) per omnipotentiam. Id ad hominem, et absolute probo contra Ribadeneyram... creaturae possibile in seipsis sunt cognoscibiles hoc est uti creaturae existentes in seipsis, sine medio distincto cognoscuntur; videoque colorem existentem, quin opus sit videre potentiam, in qua continetur; ita per scientiam infusam possum in se ipso cognosci colorem, etiam quando non existit, et consequenter est pure possibilis sic datur in Christo Domini scientia possibilium in seipsis, item ea defenditur a P. Ribadeneyra in Deo supra; imo et huiusmodi est visio corporea de colore, quando divinitus conservaretur sine colore existente.. tunc enim ipse est in statu possibilitatis: ergo creaturae possibile non constituuntur in statu possibilitatis, nec redduntur formaliter possibile ab omnipotentia Dei ut a forma. Patet consequentia; nam implicat videri constitutum, seu rem sub aliqua denominatione; quin videatur forma constituens, et denominans: sic proprius implicat videri rem ut *album*, quin videatur albedo; ut *cognitam*, quin videatur cognitio: ergo siquidem, quin videatur omnipotentia, in seipsis immediate cognoscuntur creaturae possibile, ipsae in ratione talium non constituuntur, nec denominantur ut a forma ab omnipotentia».



как и существование; а как подлежащая именованию возможного, то есть глаголу *может*, она *необходима*»<sup>312</sup>.

### § 8. Ментальные сущие в дискурсе о возможном: Гаспар де Рибаденейра

Какое место занимают ментальные сущие в этом дискурсе о возможном и как они мыслятся в нем?

Обратимся к диспуту между Себастьяном Искьердо и Гаспаром де Рибаденейрой. Хотя «Маяк наук» Искьердо был опубликован лишь через шесть лет после того, как труд Рибаденейры увидел свет, совместная работа в университете г. Алькалá представляла двум философам и теологам достаточно возможностей для знакомства со взглядами друг друга и для их обсуждения. Искьердо, как мы видели, полагал, что Бог потому может произвести скорее человека, чем химеру, и потому не усматривает в нем противоречия, а в химере усматривает, что человек сам по себе, внутренне, возможен, а химера невозможна. Следовательно, как Божественное усмотрение, так и творение с необходимостью предполагают внутреннюю возможность со стороны твари.

В детальном разборе этого вопроса Гаспар де Рибаденейра не просто противопоставляет возможность и невозможность или внутреннюю возможность внешней, но предпринимает (в несколько шагов) тщательный интенционально-онтологический анализ разных видов и подвидов возможности / невозможности. Проследим за ходом его мысли.

---

<sup>312</sup> Ibid. Tract. VII, disp. CVIII, sect. II, num. 22. P. 753: «Datur quidem sufficiens fundamentum, ut asseratur Petrus possibilis, eo solum quod detur potentia factiva illius; caeterum ex se, et hac potentia seclusa, Petri possibilitas suo modo datur: uti quando Petrus existit *possibilis*, denominatur ab omnipotentia, et insuper a seipso. Rursus, ipsa actio creativa sufficiens fundamentum est ut Petrus cognoscatur *existens*: caeterum enim seclusa actione in seipso, et a seipso videtur, et redditur existens: ab hac ergo existentia, etiam quando haec non existit exercite, denominatur Petrus formaliter *possibilis*; hoc tamen observato bene discrimine quod possibilitas sit stricte, et proprie talis, et intrinsece in rerum natura, solum quando existentia exercetur; at cessante existentia, actu non sit in se, et intrinsece; unde in ratione intrinsecae, et positivae, *est contingens*, sicut et existentia: At ut subest denominationi possibilis, seu verbo *potest, necessaria est*».

*Шаг первый:* формальная и объективная возможность и невозможность.

Для этого различения матрицей служит стандартное различение формального и объективного понятий: «Как одно понятие обычно называется объективным, а другое — формальным, и объективным называется объект, который познается формальным понятием, а формальным — сам когнитивный акт, которым познается такой объект, так одна возможность может быть названа объективной, а другая — формальной, и объективной будет само бытие творений, не заключающее в себе противоречия и познаваемое в вышеназванной необходимой Божественной репрезентации... а формальной — указанная необходимая Божественная репрезентация, не репрезентирующая противоречия, хотя эта репрезентация предельно совершенна и есть зеркало такого [тварного] бытия»<sup>313</sup>. Эти две возможности характеризуются по-разному: объективная возможность, будучи репрезентированным *бытием самих творений*, именно поэтому контингентна: пока акт творения или продуцирования не состоялся, ее в собственном смысле нет, как нет самой тварной вещи. Когда же вещь принимает актуальное существование (разумеется, контингентное, ибо оно всецело зависит от Бога — непосредственно или через ряд промежуточных вторичных причин), то вместе с существованием реализуется и его контингентная возможность<sup>314</sup>. Формальная же возможность творений необходима, так как отождествляется с их необходимой репрезентацией в Божественном интеллекте.

<sup>313</sup> *Ribadeneira G.* De scientia Dei. Disp. VI, cap. IV, num. 33. P. 162: «Sicut communiter alius conceptus dicitur obiectivus, et alius formalis; obiectivusque dicitur obiectum, quod cognoscitur per conceptum formalem; formalis autem ipsa cognitio, per quam cognoscitur tale obiectum; ita potest alia possibilitas dici obiectiva, et alia formalis; obiectivaque erit ipsum esse creaturae non includens in se contradictionem, quod cognoscitur per praedictam repraesentationem divinam necessariam... Formalis autem est praedicta repraesentatio divina necessaria non repraesentans contradictionem ex parte talis esse creaturae, tametsi sit perfectissima repraesentatio, et speculum talis esse».

<sup>314</sup> *Ibid.*: «...et haec obiectiva possibilitas, cum sit ipsum esse creaturae, contingens est, et non exercita donec tale esse exerceatur».

*Шаг второй:* различие в объективной возможности двух ее подвидов — возможности позитивной и негативной. Обе они контингентны, так как относятся к тварному бытию. Позитивная объективная возможность есть сама позитивная сущность твари, не заключающей в своем бытии противоречия. Негативная объективная возможность — это реальное небытие негативных фактов и лишенностей (*caentiae*), которое отличает их от всего позитивного.

*Шаг третий:* различие в необходимой возможности двух ее подвидов — возможности относительной и абсолютной. Они необходимы, так как относятся к Самому Богу. Во-первых, в Боге имеется потенция к реальному творению / продуцированию твари, и эта *продуктивная* потенция есть относительная, позитивная и необходимая возможность тварной вещи. Во-вторых, в Боге имеется потенция к тому, чтобы допустить реальное небытие негативных фактов, и эта *допускающая* потенция тоже будет относительной, позитивной и необходимой возможностью. Обе относительные возможности именуется относительными потому, что относятся к реальным потенциям Бога, отличным от чистого репрезентирования. Наконец, *относительным* необходимым возможностям противопоставляется *абсолютная необходимая* возможность как реально существующих вещей, так и негативных фактов и лишенностей: эта возможность заключается в совершенной репрезентации тех и других, не обнаруживающей в них никакого противоречия<sup>315</sup>.

<sup>315</sup> Ribadeneira G. De scientia Dei. Disp. VI, cap. IV, num. 34. P. 162–163: «Fit tertio possibilitatem obiectivam, et contingentem entitatis creatae positivae, positivam esse. Quia non est aliud, quam ipsa entitas positiva creaturae non includens in suo esse contradictionem. Negativa tamen est possibilitas obiectiva caentiarum, si forte dantur, quae distinguantur ab omni positivo. Nam ea possibilitas stat in ipsis caentis negativis non includentibus contradictionem in suo conceptu obiectivo. Deinde possibilitas respectiva necessaria entitatis creatae positivae, est quid positivum, nimirum ipsa potentia Dei productiva talis creaturae. Praeterea possibilitas respectiva necessaria caentiarum est quid positivum, nimirum ipsa potentia Dei talium caentiarum permissiva. Denique positiva est possibilitas absoluta necessaria tam entitatis creatae positivae, quam caentiarum: ea enim possibilitas stat in divina talium obiectorum repraesentatione prout non inveniente in eis obiectis contradictionem».

Теперь, на *четвертом шаге*, Рибаденеира может наконец приложить все эти различения к *entia rationis*. Мыслить их невозможность надлежит, *proportione servata*, аналогично тому, как мыслится возможность реального сущего. Если представить в развернутом виде весь спектр невозможностей, соотносимых с химерами, мы получим следующую картину:

(1) «Как реальное существование Петра, когда оно осуществляется физически в себе самом, не заключая в себе противоречия, есть его контингентная осуществленная (*exercita*) возможность, так существование другого Бога, осуществленное в себе, правда, не физически, а интенционально — в тварном познании, которому противостоит в качестве объекта, — есть осуществленная (*exercita*) контингентная невозможность другого Бога»<sup>316</sup>. Она осуществлена постольку, поскольку в акте, ее познающем, другой Бог объективно существует, что интенционально подразумевает действительное противоречие. И она контингентна постольку, поскольку контингентно ее познание, а оно контингентно потому, что другой Бог контингентно принимает объективное существование в тварном познании, интенционально заключающем в себе противоречие.

(2) «Относительная невозможность химер, а именно другого Бога, лишённого разума человека и тому подобного, пребывает в Боге постольку, поскольку Он не производит химер»<sup>317</sup>. То, что Бог не производит химерического сущего, — не бессилие и несовершенство со стороны Бога, а, наоборот, высочайшее совершенство.

(3) «Абсолютная необходимая невозможность химер есть Бог как безущербная необходимость того, чтобы химеры

---

<sup>316</sup> *Ribadeneira G.* De scientia Dei. Disp. VI, cap. IV, num. 35. P. 162: «Proportione servata, similiter sentiendum esse de impossibilitate chymaerarum. Nam primo dici potest. Sicut existentia realis Petri quando exercitur physice in se ipsa non implicando contradictionem est possibilitas contingens exercita sui, ita etiam existentia alterius Dei, non quidem physice in se ipsa exercita, sed intentionaliter in cognitione creata, cui obicitur, est impossibilitas exercita, et contingens alterius Dei».

<sup>317</sup> *Ibid.*: «Impossibilitas respectiva chymaerarum, nempe alterius Dei, hominis irrationalis, et similium, stat in Deo, quatenus non productivo chymaerarum».

в своем формальном понятии заключали противоречие, — подобно тому, как это было объяснено в отношении абсолютной необходимой возможности»<sup>318</sup>.

(4) И далее следует вывод: «Наконец, дело обстоит именно так потому, что необходимая относительная возможность возможных сущих в отношении к производящей или допускающей причине, необходимая абсолютная возможность возможных сущих, необходимая относительная невозможность невозможных сущих по отношению к не-производящей причине и необходимая абсолютная невозможность невозможных сущих, — всё это Божественные предикаты [= формальности, *formalitates*], тождественные друг другу в самих себе, внутренне и со стороны объекта, и различимые только в нашем способе постижения, при подведении под наши различные усмотрения»<sup>319</sup>.

В чем суть этого ответа Гаспара де Рибаденейра на позицию Себастьяна Искьердо? Искьердо исходил из того, что вещи в сущностном статусе обладают сами по себе *объективной* возможностью или невозможностью; их возможность или невозможность есть то, с чем не только тварный, но и Божественный разум и производящая потенция имеют дело как с данностью. Так как Божественный разум мыслит все вещи вечно и необходимо, они вечно и необходимо должны быть явлены ему в чтойностном статусе как объекты мышления, в своей объектности от этого мышления независимые. Было от чего прийти в замешательство благочестивому католическому теологу! Рибаденейра, напротив, все необходимости, связанные с объектами Божественной мысли, помещает на сторону *формальных*

<sup>318</sup> Ibid.: «Impossibilitas absoluta necessaria chymaerarum est Deus, quatenus est indefectibilis necessitas, ut chymaerae ex suo formali conceptu contradictionem implicent simili modo, ac idem in absoluta, et necessaria possibilitas explicatum est».

<sup>319</sup> Ibid.: «Tandem fit possibilitatem necessariam possibilium respectivam ad causam productivam, vel permissivam; possibilitatem absolutam necessariam possibilium; impossibilitatem impossibilium respectivam ad causam necessario improproductivam, et impossibilitatem absolutam necessariam impossibilium esse formalitates divinas necessarias in se ipsis intrinsece ex parte obiecti identificatas; et solum ex modo nostro concipiendi sub diversis nostris considerationibus distinguibiles».

понятий в уме Бога и, следовательно, формальной возможности или невозможности. Бог как формально мыслящий безусловно удерживает за Собой контроль над всеми мыслимыми вещами и не производит химер не потому, что *не может* произвести внутренне ущербные сущности в актуальное бытие, а потому, что Ему, как предельному совершенству, было бы *негоже* их производить. Объективная же возможность или невозможность мыслимых Богом вещей не необходима, а контингентна. Объективная возможность становится чем-то реальным, а не пустыми словами, только когда само существование вещи уже налицо. А объективная невозможность химеры имеется хоть и вечно, но не потому, что она принадлежит химере самой по себе, в ее чтойностном статусе, а потому, что Бог *репрезентирует* химеру как заключающую в себе противоречие.

Полученные выводы можно обобщить и в других терминах, а именно в терминах апостериорных и априорных обоснований существования.

В самом деле, обоснование (*ratio*) существования чего-либо (в контексте данного рассмотрения) двояко. Во-первых, имеется апостериорное обоснование, и оно контингентно, не необходимо. Во-вторых, имеется априорное обоснование, и оно необходимо. Первым способом существующие творения суть апостериорное обоснование существования Бога: будучи реальными следствиями, проистекающими из существования Бога, они удостоверяют, что Бог есть. Отсюда следует, что «внутренняя и контингентная возможность человека есть апостериорное обоснование того, что Бог может произвести человека и репрезентирует человека таким образом, что не обнаруживает противоречия с его стороны»<sup>320</sup>. И это понятно: ведь для человека внутренняя возможность состоит в том, чтобы актуально и непротиворечиво существовать; и тем, что произведенный Богом человек существует именно так, подтверждается наличие в Боге указанных предикатов<sup>321</sup>. Но эта

<sup>320</sup> Ribadeneira G. De scientia Dei. Disp. VI, cap. V, num. 42. P. 165.

<sup>321</sup> То есть способности произвести человека и способности репрезентировать его, не усматривая в нем противоречия.

внутренняя возможность, находясь на стороне твари и будучи тождественной самому существованию вещей, контингентна, а ничто контингентное не может быть условием существования необходимого, то есть существования Бога и Божественных предикатов. Напротив, априорное и необходимое обоснование существования нужно искать на стороне Бога. Рибаденейра различает реальное и рациональное обоснования. Реальное априорное существование обладает реальной априорностью: например, Бог как творец огня служит реальным априорным обоснованием существования огня, предшествуя ему как его производящая причина. А рациональным обоснованием Бог служит постольку, поскольку, априорно репрезентируя Себе огонь, Он сам существует как Бог волящий: ведь для Бога «быть мыслящим есть предикат, который, по нашему разумению, предшествует тому, чтобы быть волящим»<sup>322</sup>.

Подытожим сказанное еще раз: весь ход мысли Рибаденейры направлен на доказательство того, что необходимая возможность существования творений, равно как и необходимая невозможность существования химер, заключаются не в них как таковых и не требуют их вечного наличия, или вечной данности в третьем виде бытия либо во внебытийном чтойностном статусе. Рибаденейра верен одному четко проводимому принципу: что касается творений, все сопряженные с ними необходимости нужно всегда искать на стороне Бога. Это так даже в тех случаях, когда формулировки Рибаденейры, казалось бы, подсказывают обратное. Например: «Мы не в силах ясно понять, что Бог с необходимостью может произвести человека, а не химеру, и с необходимостью репрезентировать человека, а не химеру, в репрезентации, не находящей противоречия, если в постижении не будем за руку приведены к тому, что человек с необходимостью, из своего понятия, не заключает в себе противоречия, а в противном случае дело обстоит противоположным образом»<sup>323</sup>. «Из своего понятия»,

<sup>322</sup> Ibid. P. 166.

<sup>323</sup> *Ribadeneira* G. De scientia Dei. Disp. VI, cap. V, num. 43. P. 168: «Non possumus bene penetrare Deum necessario posse producere hominem, potius

как недвусмысленно показал Рибаденейра, означает: из своего формального (не объективного!) понятия, а формальное понятие есть не что иное, как необходимый акт репрезентирования со стороны Бога. В конечном счете абсолютная необходимая возможность существования или несуществования отождествляется с Богом: «Если необходимая возможность возможных творений, необходимая невозможность химер, их необходимые отрицания и неопределенное — *бытие и небытие* — существование контингентных свойств твари необходимы, разумеется, в абсолютном смысле, в силу внутренней связи Бога со всем этим, то в Боге нет внутренней связи с чем-либо отличным от Бога»<sup>324</sup>. Доискиваться же, почему Бог, будучи априорным обоснованием существования человека и несуществования химеры, первого репрезентирует как непротиворечивого, а вторую — как противоречивую, не имеет смысла.

---

quam chymaeram, necessarioque repraesentare hominem, potius quam chymaeram repraesentatione non inveniende contradictionem, nisi manuducamur concipientes hominem necessario ex conceptu suo non implicare contradictionem; conversim autem opposito modo contingit».

<sup>324</sup> Ibid. Disp. VII, cap. IV, num. 34. P. 191: «Cum igitur possibilitas necessaria creaturarum possibilium, impossibilitas necessaria chymaerarum, negationes necessariae istarum, necessitas, et existentia indeterminata esse, et non esse contingentium creaturae, sint necessaria simpliciter, certe ex connexione intrinseca Dei cum his omnibus, non habetur connexio intrinseca Dei cum aliquo distincto a Deo».



### Глава 3. МЕНТАЛЬНОЕ СУЩЕЕ И ПОЗНАВАЕМОСТЬ

Познаваемость (*cognoscibilitas*), знаемость (*scibilitas*), или постижимость (*intelligibilitas*), — трансцендентальный (надкатегориальный) атрибут, неизменно сопутствующий всякому сущему и обозначаемый в схоластике как атрибут «истинное» (*verum*). Согласно многовековой схоластической традиции, усматривавшей собственные истоки у Аристотеля, *истинное* наряду с *единым* и *благим* всегда считалось трансцендентальным атрибутом (*passio transcendentalis*) реального сущего, в котором видели адекватный предмет метафизики. То, что не реально, то есть не существует и не способно существовать, есть просто ничто, а ничто не имеет свойств и не может быть ни единым, ни истинным, ни благим. Иначе говоря, не-сущее не имеет атрибутов и, стало быть, не может обладать познаваемостью<sup>325</sup>.

Однако в ходе когнитивно-эпистемологического поворота, происходившего в традиционной метафизике сначала на рубеже XIII–XIV вв., а затем на протяжении XVII — первой половины XVIII вв., *ens rationis* постепенно просачивалось внутрь метафизического поля. Томас Комптон Карлтон, Себастьян Искьердо и многие другие философы эпохи барокко включили ментальное сущее в адекватный и собственный предмет метафизического знания, тем самым решительно преступив положенную Суаресом границу. В результате понятия реального сущего и сущего ирреального, в том числе

---

<sup>325</sup> О том, что уже в эпоху софистов прямолинейная связь сущего и познаваемого вызывала сомнения, пишет В. Хюбнер. См.: *Hübener W. Die Logik der Negation als ontologisches Erkenntnismittel // Ders., Zum Geist der Prämoderne. Würzburg, 1985. S. 55: «Привязка мыслимости к сущему и немислимости к не-сущему приводит к абсурдным следствиям. Коль скоро не-сущее представляет собой противоположность (ἐναντίον) сущего, было бы необходимо, чтобы, если мыслимое есть сущее, не-сущее не только было бы немислимым, но и все, что мыслится, именно поэтому было бы также сущим. Но и то, и другое неверно, ибо можно мыслить Скилла и Харибду, крылатого человека и много других не-сущих, которые от этого не становятся сущими».*

невозможного, утратили статус предельных понятий и были подведены под более общее, объемлющее понятие сущего как *мыслимого, воображаемого, желанного* и т. д. Эти атрибуты нельзя было отождествить с традиционными трансцендентальными *ипит, вегит, вопит*, так как те относились только к реальному сущему; поэтому эти более общие понятия называли *супертрансцендентальными*, или просто *супертрансценденталиями*. В итоге фокус метафизики<sup>326</sup> окончательно сместился от внемысленного бытия к процедурам и продуктам интенционального конституирования различных модулей сущего<sup>327</sup>. Как в этих новых условиях должна была пониматься познаваемость? Признала ли эта новая метафизика познаваемость ментального сущего?

Мы рассмотрим разные варианты ответа на эти вопросы у разных авторов: варианты, которые не столько спорят между собой, сколько освещают тему познаваемости ментального сущего с разных сторон, выявляют ее различные аспекты.

### § 1. *Внутренняя и внешняя познаваемость:* *Томас Комптон Карлтон*

Всякий раз, когда встает вопрос о познаваемости сущего, мы начинаем с того, что задаем себе вопрос: что мы познаем? Философы-схоласты спрашивают себя: что именно служит объектом познания, будучи схваченным в когнитивном акте? И тотчас оказываются перед тем фактом, что ответить на этот вопрос однозначно и сходу не получается. Нужно провести некоторые различия. Вот и Томас Комптон Карлтон

---

<sup>326</sup> Таково удачное название первой бумажной книги на русском языке, посвященной «второй схоластике»: Шмонин Д. В. Фокус метафизики. Порядок бытия и порядок познания в философии Франсиско Суареса. СПб.: РИЦ Санкт-петербургского государственного Горного института им. Г. В. Плеханова, 2002.

<sup>327</sup> Началу этого процесса посвящена новаторская монография: *Honnfelder L.* *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus.* Münster: Aschendorff, 1979.

для начала обращается к давно привычному для схоластики различению материального и формального объектов познания. Материальный объект — это сама воспринимаемая и мыслимая вещь: свет, цвет, звук и т. д.; формальный объект — это предикат вещи, который придает ей возможность постигаться определенным образом<sup>328</sup>: для света и цвета таким предикатом будет *зримость*, для звука — *слышимость*, для любой вещи вообще — *мыслимость*, и т. д. Такой предикат *реально* не отличается от других свойств вещи, он различим как таковой лишь в рефлексии. Но если отнять его у вещи при сохранении в неприкосновенности всех прочих предикатов, она утратит свою специфическую познаваемость: свет перестанет быть зримым и станет не более доступным глазу, чем слуху; то, что было мыслимым, утратит мыслимость, хотя сохранит, возможно, доступность для зрения или воображения, и т. д. Материальный объект называют также *ratio formalis qua*, а формальный — *ratio formalis sub qua*, или, в другой терминологии, материальный объект называют объектом *quod*, а формальный — объектом *quo*. В обоих случаях первый термин обозначает «объект, *который*» познается, то есть познаваемую вещь, а второй термин — «предикат, *через который*» вещь познаваема тем или иным способом. В этой терминологической паре Комптон видит инструмент, позволяющий отличать материальный объект от формального и вычленять конкретный способ направленности, свойственный различным когнитивным потенциям, от внешнего чувства до интеллекта. Такие различения производятся через причинные союзы *потому*, *потому что*, *так как*, например: «*Потому* цвет воспринимается глазом, *что* он зрим; интеллектом — *потому, что* он мыслим», и так же применительно к любым другим когнитивным потенциям, сообразно их конкретной и специфичной восприимчивости

---

<sup>328</sup> Общеизвестность этой пары терминов в схолистике вовсе не означает единообразия в понимании понятий, за ней стоящих. Мы уже видели, например, что у Стефано Спинолы формальный объект означает нечто совсем иное, нежели у Комптона.

к определенным формам познаваемости. Здесь же берет начало типичное для схоластики сравнение: формальный объект так относится к материальному, как физическая форма относится к материи.

Вместе с тем формальный объект, то есть сама познаваемость вещи, подлежит дальнейшему различению, очень важному в контексте нашей темы. Дадим слово Комптону:

«Следует заметить, что познаваемость, или восприимчивость, объекта двояка: *внешняя* и *внутренняя*. Внешняя — та, которая придается вещам через внешнее именование от возможного познания: ведь как для некоторой вещи (например, солнца) быть познанным, то есть актуально завершать акт познания, есть внешнее именование, идущее от актуального познания, так мочь познаваться и служить термином познавательного акта есть, схожим образом, именование, идущее от возможного познания. Но такая познаваемость, поскольку она имеется не со стороны объекта, или вещи, а со стороны потенции, или возможного акта, не может быть формальным объектом, приводящим интеллект в движение ради познания вещей»<sup>329</sup>.

Этой внешней познаваемости противостоит другая, внутренняя:

«Кроме этой, есть другая познаваемость, или восприимчивость, которая имеется со стороны вещей и не отличается от них: она делает каждую вещь способной к тому, чтобы завершать акты разнообразных потенций. Так, цвет,

---

<sup>329</sup> *Compton Carleton Th. Philosophia universa*, 1649. Logica, disp. II, sect. II, num. 1–2. P. 31: «Notandum cognoscibilitatem, seu perceptibilitatem obiecti duplicem esse, *extrinsecam* et *intrinsicam*, extrinseca illa est quae rebus per denominationem extrinsecam a cognitione possibili illis advenit: sicut enim rem aliquam (solem exempli gratia) esse cognitam, seu actu terminare cognitionem est denominatio extrinseca proveniens a cognitione actuali; ita posse cognosci, et huiusmodi actum terminare est extrinseca similiter denominatio procedens a cognitione possibili. Haec autem cognoscibilitas cum non se teneat ex parte obiecti seu rerum, sed ex parte potentiae vel actus possibilis, non potest esse obiectum formale movens intellectum ad cognitionem rerum».

например, через свою внутреннюю существенность способен служить термином зрения, интеллекта, воображения, воли и чувственного стремления»<sup>330</sup>.

Эту внутреннюю способность быть термином специфического когнитивного акта Комптон называет *terminabilitas* — *терминативностью* как собственным свойством вещи: «*Obiectum formale, per terminabilitates intrinsecas ex parte obiecti... explicetur*» («Формальный объект... эксплицируется через *внутренние терминативности* со стороны объекта») <sup>331</sup>.

Внешняя познаваемость тоже предполагает своего рода терминативность, но так как вещь принимает ее от внешнего для нее акта, а не заключает в себе, такая терминативность не способна *пробудить* когнитивную способность, произвести в ней то реальное изменение, которым запускается совершение реального акта. Именно это отмечает Комптон в первой цитате. Зато такая побуждающая способность (*potentia motiva*) вполне присуща внутренней познаваемости, или внутренней терминативности.

Объясняя свое понимание внутренней познаваемости, Комптон подчеркивал, что множественность когнитивных потенций, которыми постигается вещь, вовсе не диктует равной множественности *реальных* терминативностей. Тезис его оппонентов гласит: сколько имеется различных потенций, столько же должно иметься и различных воспринимаемостей в вещи. Но даже оппоненты признают, что разные потенции постигают разные аспекты одной и той же вещи, а значит, аргумент может быть обращен против них: «Как наши противники говорят, что одна и та же вещь может быть термином многих и все более совершенных потенций, вплоть

---

<sup>330</sup> Ibid. Num. 3. P. 31: «Praeter hanc ergo alia est cognoscibilitas, vel perceptibilitas tenens se ex parte rerum, ab iisdem indistincta, quae rem quamlibet aptam reddit ut variarum actus potentiarum terminet. Sic color, e.g. per suam intrinsecam entitatem aptus est visum terminare, intellectum, imaginationem, voluntatem et appetitum».

<sup>331</sup> Ibid. Num. 1. P. 31; Doyle J. "Extrinsic Cognoscibility": A Seventeenth-Century Supertranscendental Notion // The Modern Schoolman. 1990. Vol. 68. Is. 1. P. 57–80.

до бесконечности, так схожим образом ответим и мы: ведь все эти предикаты суть не что иное, как одна и та же вещь, которая реально не имеет в себе различий, а разделяется только радикально, то есть в отношении к нашим понятиям, либо — в крайнем случае — составлена из этих предикатов как из пропорциональных частей: как говорится, геометрическим, не арифметическим способом»<sup>332</sup>. Множественность терминативностей в вещи делает ее познаваемой многими способами, но не делает ее конгломератом множества терминативностей как реальных предикатов.

Откуда взялось это понятие терминативности? Как познается сама способность вещей познаваться?

«Одно дело — знать знаемую вещь, — замечает Комптон, — другое — знать, что она знаема. Это второе хотя порой и случается, однако не необходимо для простого восприятия вещи; в противном случае чувства не воспринимали бы ничего и никогда»<sup>333</sup>, ибо чувства не способны к рефлексии в обычном смысле. Поэтому познание познаваемости объясняется Комптоном опять-таки через различение *actus signatus* и *actus exercitus* — выраженного и эксплицитного акта познания и акта, выполняемого фактически, но имплицитно и неосознанно для самого выполняющего. Знаемость и познаваемость любого объекта постигается только во вторичных актах рефлексии, направленной на способ постижения как на объект; в первичных актах, нацеленных на сущие как таковые, их познаваемость, естественно, задействуется, но непосредственно не познается.

---

<sup>332</sup> *Compton Carleton Th. Philosophia universa*, 1649. Logica, disp. II, sect. III, num. 4. P. 32: «Sicut dicunt adversarii posse unam, et eandem rem plures et perfectiores potentias terminare in infinitum, ita eodem modo respondebimus et nos, cum haec omnia praedicata aliud nihil sint quam ipsissima illa res realiter indistincta, et radicaliter solum, seu in ordine ad conceptus nostros divisibilis, vel ad summum ex his praedicatis, tanquam ex partibus proportionalibus, et geometricè, ut aiunt non arithmetice composita».

<sup>333</sup> *Ibid.* Num. 6. P. 32: «Aliud enim est scire rem scibilem, aliud scire esse scibilem, hoc secundum licet aliquando contingat, ad simplicem tamen rei perceptionem non est necessarium, alioqui sensus nihil unquam perciperent».

Выраженная Комптоном позиция столкнулась с возражениями двоякого толка. С одной стороны, против нее выдвигался аргумент, если можно так выразиться, гиперонтологизирующего характера, а именно: познаваемость сама познаваема; следовательно, должна быть дана другая, отличная от нее познаваемость, через которую она познается, и так до бесконечности. Комптон отвечает, разъясняя, что познаваемость не нуждается в другой познаваемости, чтобы познаваться самой: «В силу того факта, что познаваемость есть формальное основание, через которое познаются другие предикаты в объекте, она тем же действием выступает основанием познания самой себя»<sup>334</sup>. Точно так же различие, например, служит формальным основанием отличия одной вещи от другой; само же различие отличается от всего прочего не через другое различие, а само по себе, тем же действием, каким оно различает вещи между собой. Этот довод Комптона блокирует уход в бесконечность и воспрещает избыточную онтологизацию модальных качеств.

С другой стороны, опровергать точку зрения Комптона пытались, наоборот, указывая на отсутствие реального различия между разными видами терминативности: «Зримость, как зримость, постигаема умом; следовательно, нет такого различия предикатов». Этот довод, в противоположность первому, представляет собой пример слишком грубого отождествления всего, что не сводится к реальным различиям реальных предикатов. То, что зримость как таковая постижима интеллектом, бесспорно; но если понять это утверждение в том смысле, что формальной причиной, по которой цвет воспринимается глазом, служит его постижение интеллектом, с этим нельзя согласиться. Точно так же предикат «живое» в человеке как начало чувственных операций формально не тождествен предикату «разумность», хотя в реальной сущности человека предикаты «живое» и «разумное» сплавлены воедино<sup>335</sup>. Различия несводимы только к *реальным* различиям.

<sup>334</sup> Ibid. Num. 7. P. 32.

<sup>335</sup> Ibid. Num. 8. P. 32.

Какое место занимает ментальное сущее в комптоновской концепции познаваемости?

Коль скоро «истинное и познаваемое есть одно и то же», истина тоже «двойка: *внешняя* и *внутренняя*. *Внешняя* истина, или познаваемость, есть именование, которое дается всякой вещи от возможного познания... *Внутренняя* познаваемость, или истина... есть способность служить термином когнитивного акта, которой всякая вещь обладает от себя и своих внутренних предикатов»<sup>336</sup>. Внутренняя познаваемость, стало быть, тождественна истине как трансценденции и свойственна только вещам реальным (существующим или могущим существовать); зато внешняя познаваемость, или внешняя истина, происходящая от акта познания, а не от объекта, свойственна как реальным и возможным, так и невозможным сущим: «Фиктивное сущее познается не меньше, чем истинное»<sup>337</sup>, — утверждает Томас Комптон Карлтон. Следовательно, внешняя познаваемость, она же внешняя истина, она же — в широком смысле — постижимость, превышает трансцендентальность внутренней познаваемости и с полным правом может быть названа *супертрансцендентальной*: «*Супертрансцендентальные* термины утверждаются не только о вещах [внутренне] истинных, но и о фиктивных, например: *постижимое, воображаемое*. Поэтому обычно говорят, что *воображаемое сущее шире, чем возможное*»<sup>338</sup>.

Резюмируем: в концепции Комптона фиктивное, чисто ментальное сущее обладает *только* внешней познаваемостью, внешней истинностью. Внешняя познаваемость-истина — общий предикат возможных и невозможных сущих, различие между ними заключается лишь в этом «только». Конкретный когнитивный механизм внешней познаваемости, тщательно прописанный в позднесхоластической науке о душе, — это познание

<sup>336</sup> *Compton Carleton Th. Metaphysica. Disp. III, sect. I, num. 4. P. 578.*

<sup>337</sup> *Compton Carleton Th. Logica. Disp. XV, sect. I, num. 2. P. 73: «Non minus cognoscitur ens illud fictum, quam verum».*

<sup>338</sup> *Ibid. Disp. II, sect. VI, num. 5. P. 8: «Termini supertranscendentales sunt qui non de rebus veris tantum, sed etiam de fictis affirmantur, ut intelligibile, imaginabile, unde dici solet, latius patet ens imaginabile quam ens possibile».*



через чуждые интенциональные формы (*per species alienas*). По верному замечанию одного из лучших знатоков схоластики XVII в. Дж. П. Дойла, «в случае невозможных объектов постижимость, или познаваемость, не будет внутренней, или, точнее говоря, познаваемость будет осуществляться не через их собственные интенциональные формы и в опоре на их собственное реальное бытие плюс их собственную внутреннюю способность быть термином познания. Напротив, она будет внешней, то есть будет осуществляться (1) через формы, исходящие от других вещей, и (2) через внешнее именование от возможного интеллекта»<sup>339</sup>.

## § 2. Божественный интеллект — условие познаваемости творений: Тирсо Гонсалес де Санталья

Тирсо Гонсалес де Санталья, возглавивший Общество Иисуса в 1687 г., — автор рукописного философского курса, фрагменты из которого были изданы в 2011 г. Свенем Кнебелем<sup>340</sup>. В рассмотрении трансцендентальной истины Санталья исходит из того фундаментального принципа, что истина, или познаваемость, есть сообразность вещи ее постижению. Следовательно, познаваемость сущих с необходимостью требует наличия мыслящего их интеллекта. Санталья, как и Комптон, различает *мотивную* познаваемость (активную способность приводить интеллект в движение, инициировать когнитивный акт) и *терминативную* познаваемость (пассивную способность служить термином акта) и рассматривает их в отношении к познающему интеллекту. Но чьему интеллекту? Названное различие познаваемостей, подчеркивает Санталья, применимо только к тварному интеллекту:

---

<sup>339</sup> Doyle J. P. On the Borders of Being and Knowing. Some Late Scholastic Thoughts on Supertranscendental Being. Leuven: Leuven University Press, 2012. P. 77–78.

<sup>340</sup> Knebel S. Suarezismus: Erkenntnistheoretisches aus dem Nachlass des Jesuitengenerals Tirso González de Santalla (1624–1705). Abhandlung und Edition. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2011.

в отношении к нему, действительно, *некоторые* вещи обладают способностью приводить его в движение, и такая способность в этих вещах, именуемых реальными, есть их внутренний предикат. Однако никакое творение, сколь угодно реальное и существующее, не способно активно приводить в движение интеллект Бога. Следовательно, если мы хотим говорить о познаваемости *вообще* как трансцендентальном атрибуте *любого* тварного сущего, мы можем говорить только о пассивной терминативной познаваемости.

Но терминативная познаваемость — отнюдь не внутренний предикат постигаемой вещи в отношении к любому интеллекту. «Пусть даже в отношении к Божественному интеллекту терминативная постижимость, взятая радикально, будет внутренним предикатом постижимой вещи — так как любое сущее сущностно нуждается в том, чтобы существовал Божественный интеллект, от которого оно формально именуется *постижимым*, — однако, будучи взята формально в отношении к любому интеллекту, она есть внешний предикат. В самом деле, как *быть познанной* для вещи есть внешнее именование, идущее от когнитивного акта, так *быть познаваемой* для вещи есть внешнее именование, идущее от когнитивной потенции»<sup>341</sup>. То и другое — акт и потенция — пребывают в познающем, не в познаваемом.

Отсюда Санталья заключает, что «трансцендентальная истина, взятая формально, не есть предикат, адекватно внутренний для тварных вещей»<sup>342</sup>. Понятие трансцендентальной истины — согласно общесхоластической традиции, *внутреннего* атрибута реального сущего — Санталья фактически

---

<sup>341</sup> Ibid. P. 353, § 120: «Etsi enim relate ad intellectum divinum sit praedicatum intrinsecum creaturae intelligibilitas terminativa radicaliter sumpta — eo quod quaelibet entitas exigit essentialiter, ut existat intellectus divinus, a quo ipsa denominatur formaliter *intelligibilis*, — nihilominus formaliter sumpta relate ad omnem intellectum est praedicatum extrinsecum. Nam sicut, rem *cognosci*, est denominatio extrinseca proveniens a cognitione, ita, rem esse *cognoscibilem*, est denominatio extrinseca proveniens a potentia cognoscitiva».

<sup>342</sup> Ibid. P. 354, § 125: «Ex dictis infero, veritatem transcendentalem formaliter sumptam non esse praedicatum adaequate intrinsecum rebus creatis».

переинтерпретирует в супертрансцендентальном смысле, пусть даже самого этого термина он избегает: ведь «эта терминативная познаваемость является общей также для лишенностей и химер. Они в собственном смысле познаваемы, так как в собственном смысле познаются»<sup>343</sup>. Если истина-познаваемость есть сообразность вещи и постижения, то тварные вещи

«внутренне нуждаются в существовании Божественного познания, которому сообразны; но сама сообразность, в коей состоит истина, косвенно включает в себя это Божественное познание. Опять-таки, быть сообразными Божественному познанию есть для вещей не что иное, как обладать теми предикатами, которые выражаются их чтойностным познанием, существующим в Божественном уме, то есть быть такими в самих себе, какими они репрезентируются этим познанием. А это понятие косвенно включает в себя Божественное познание, которое для тварных вещей является внешним»<sup>344</sup>.

В итоге, по мнению Тирсо Гонсалеса де Сантальи, (супер) трансцендентальная истина, или пассивная познаваемость как способность быть термином познания, свойственна всему тварному сущему независимо от того, реально оно или фиктивно. Но в этой своей способности тварные вещи не самостоятельны: они зависят от мыслящего их интеллекта как от условия собственной познаваемости. Тварный интеллект лишь потому может измышлять всевозможных химер, что они уже мыслимы Богом, равно как и всякое реальное сущее обладает набором предикатов, не препятствующих его существованию,

<sup>343</sup> Ibid. P. 354, § 122: «*Nam haec cognoscibilitas terminativa est etiam communis carentiis et chymaeras. Istaе enim proprie sunt cognoscibiles, quandoque quidem proprie cognoscuntur.*»

<sup>344</sup> Ibid. P. 354, § 125: «*Quamvis enim illae (res creatae) ab intrinseco exigant, ut existat cognitio divina, cui sunt conformes, ipsa tamen conformitas, in qua consistit veritas, de obliquo includit illam cognitionem divinam. Etenim, res esse conformes cognitioni divinae, nihil aliud est quam, ipsas habere illa praedicata, quae exprimuntur per cognitionem quidditativam sui existentem in mente divina, seu, tales esse in se, quales repraesentatur per illam cognitionem. Qui conceptus de obliquo importat cognitionem divinam, quae extrinseca est rebus creatis.*»

лишь потому, что именно так их мыслит Бог. Ни то, ни другое сущее не обладает познаваемостью как собственным внутренним свойством. Эта позиция Сантальи прямо противоположна тому, что мы видели у Панча и Искьердо, и радикализирует концепцию внешней терминативной познаваемости, сформулированную Комптоном Карлтоном.

### § 3. Абсолютная познаваемость ментального сущего: Себастьян Искьердо и Людвиг Бабенштубер

*Себастьян Искьердо.* — Рассматривая авторскую концепцию *ens rationis*, представленную в «Маяке наук» Себастьяна Искьердо, мы уже затрагивали его теорию познаваемости сущих, в том числе ментальных. Поэтому кратко напомним основные тезисы.

Во-первых, Бог познает реальные творения именно потому, что они определяют и приводят в движение Божественный интеллект, а значит, обладают по отношению к нему движущей (мотивной) познаваемостью (тезис, опровергаемый Сантальей): «Бог познает все творения, как существующие, так и возможные, в них самих, в акте точного познания, к которому Его подвигают только они сами и определяют Божественный интеллект той познаваемостью, или объективной истиной, которой обладают сами по себе; и поэтому только они одни представляют собой формальный объект, то есть подвигающий к такому акту»<sup>345</sup>. Познаваемость, или объективная истина, есть именно внутренний предикат любых тварных вещей в чтойностном статусе, позволяющий им инициировать акты постижения не только в тварном, но и в Божественном уме.

Во-вторых, «все объективно истинное, что мыслит Бог, по-своему мыслимо и человеческим интеллектом в земной

---

<sup>345</sup> *Izquierdo S. Opus Theologicum. Romae: Ex Typographia Varesiana, 1670. Т. II. P. 47–48: «Deus creaturas omnes tam existentes, quam possibles cognoscit in ipsismet per actum scientiae, ad quem ipsae solae movent, determinantive intellectum divinum ea, quam in se habent, cognoscibilitate, sive veritate obiectiva; ipsaeque proinde solae sunt obiectum formale, sive motivum talis actus».*

жизни»<sup>346</sup>. Но так как не Бог определяет мыслимость и познаваемость вещей, а, напротив, вещи сами по себе обладают в сущностном статусе мыслимостью и познаваемостью (еще один тезис, опровергаемый Санталей), мышление творений Богом не является условием их мыслимости для человека. А добавленная Искьердо оговорка — «по-своему» — указывает лишь на способ постижения, о чем очень скоро будет сказано ниже.

В-третьих, эти два тезиса Искьердо относятся не только к реальному, но и к ментальному сущему: «Все вообще возможное и невозможное может постигаться человеческим интеллектом, потому что во всем есть объективные истины, постигаемые Богом либо через согласие, либо через несогласие, что в высшей степени достоверно»<sup>347</sup>. Стало быть, *entia rationis* наряду с реальным сущим вечно обладают собственной внутренней познаваемостью, то есть объективной истиной; и если что и является здесь в высшей степени достоверным, так это парадоксальность данного тезиса в устах философа-схоласта.

В-четвертых, из сказанного понятно, что реальные вещи называются возможными от этого истинного бытия творений, не знающего противоречий и отличного от Божественного всемогущества: бытия, которым творения обладают сами по себе. Речь идет об их первичной, или радикальной, или отдаленной возможности, которой реальные сущие, в сравнении с невозможной химерой, обладают сами по себе еще до того, как примут внешнее именование от Божественного всемогущества<sup>348</sup>. Соответственно, и невозможная химера невозможна сама по себе — первично и радикально.

В то же время Искьердо указывает на два существенных различия между Божественным и человеческим познанием.

<sup>346</sup> *Izquierdo S. Pharus scientiarum. Tract. III, disp. VIII, sect. 1, num. 3. P. 167: «Omne verum obiectivum, quod Deus intelligit, ab intellectu humano suo modo intelligibile est pro statu praesenti».*

<sup>347</sup> *Ibid. Num. 4. P. 167–168: «Omnia omnino possibilia, et impossibilia ab intellectu humano intelligi posse, quia in omnibus sunt veritates obiectivae intelligibiles a Deo seu per assensum, seu per dissensum, ut est certissimum».*

<sup>348</sup> *Ibid. Disp. XI, q. 1, num. 17. P. 270–271.*

Человек способен познавать все вещи двумя способами. Материальные предметы он познает через их собственные интенциональные формы (*per proprias species*), то есть через непосредственное воздействие вещей на внешние чувства и дальнейшую обработку чувственных данных в процессе, который стандартно описывает схоластическая наука о душе. А всё нечувственное, что не способно воздействовать на внешние чувства, человек познает через чуждые интенциональные формы (*per species alienas*), то есть через замещающие чувственные формы, хранимые в памяти, и собирает из них, как из деталей конструктора, вторичную *species* нечувственной вещи. Первый способ познания Искьердо считает общим для Бога и человека, а вот второй он отрицает в Боге как несовершенный и не подобающий Богу. И в этом состоит первое различие. Второе различие между человеческим и Божественным познанием заключается в познании ложного. Человек напрямую познает ложное, когда обманывается и принимает его за истинное. Бог же не может и не должен обманываться, а потому не познает ложь напрямую. Он познает ее только в своего рода рефлексии, опознавая именно как ложь, а не истину.

От этих общих тезисов Себастьяна Искьердо перейдем теперь к его развернутой концепции познаваемости ментальных сущих. В ее основании, очевидно, лежит идея собственной и абсолютной объективной истины *entia rationis*, включающей невозможность их актуального бытия. «Невозможное, или химера, — пишет Искьердо, — есть объективное понятие, отличное от любого возможного сущего и обладающее невозможным бытием именно само по себе»<sup>349</sup>. Следовательно, конституируется *ens rationis* отнюдь не ложными актами, обращенными на реальное сущее, как думали фаллибилисты XVII в., начиная с Уртадо де Мендоса: «Невозможная химера есть нечто отличное от любого реального сущего, имеющееся со стороны объекта... и не может непосредственно

<sup>349</sup> Ibid. Q. 2, num. 48. P. 274: «...impossibile, seu chymeram conceptum obiectivum esse ab omni ente possibili condistinctum, atque adeo de suo habens esse impossibile».

конституироваться в бытии таковой ложным познанием возможного сущего, как считают новейшие философы»<sup>350</sup>.

Однако способ познания метафизического *ens rationis* неоднороден. «Большинство невозможных химер, — утверждает Искьердо, — мыслимы как теми, кто познает через собственные интенциональные формы, в том числе Богом, так и теми, кто познает через чуждые интенциональные формы. Но некоторые мыслимы только познающими через чуждые формы, а именно через чуждые заместители, — так, как мы познаём в земной жизни»<sup>351</sup>. Различие в способах познания, в свою очередь, определяется внутренним различием химерических объектов. Первые, гораздо более многочисленные, постижимы в самих себе, поэтому и могут познаваться и мыслиться в собственных интенциональных формах (*species*), а вторые доступны познанию только через чуждые *species* и в чуждых субститутах. Вот как характеризует Себастьян Искьердо эти два вида химер. Химеры первого вида потому познаваемы через собственные *species*, что они в себе и от себя обладают истинными объективными сущностями в чтойностном статусе, а также в сущностно сопряженном с ним обусловленном экзистенциальном статусе. Таковы «другой Бог», «козлоолень», «если бы другой Бог существовал, он отличался бы от нашего истинного Бога», «он соединял бы в себе контрадикторные противоположности» и т. д. Поэтому в абсолютном чтойностном и обусловленном экзистенциальном статусах такие *entia rationis* могут выступать объектами истинных суждений и познаваться любым интеллектом, в том числе Божественным. Объективная истина этих химер выражается в том, что они мыслятся такими, какими даны в чтойностном статусе: по словам

<sup>350</sup> Ibid. Num. 49. P. 274–275: «Chymera impossibilis aliquid est ex parte obiecti se habens ab omni ente possibili condistinctum... nec praecise per sinistram cognitionem entis possibilis in esse talis potest constitui, ut Recentiores opinantur».

<sup>351</sup> Ibid. Num. 85. P. 281: «Pleraque chymerarum impossibilium, tam a cognoscentibus per proprias species, atque adeo a Deo, quam a cognoscentibus per species alienas conceptibiles sunt. Nonnullae tamen a solis cognoscentibus per species alienas, atque adeo per aliena substituta, uti nos pro praesenti statu cognoscimus, sunt conceptibiles».

Искьердо, «то, что познается через собственную интенциональную форму, познается через себя и в себе; и поэтому оно не может не иметь объективно, в уме познающего, то самое бытие, каким от себя, то есть чтойностно, поистине обладает в себе»<sup>352</sup>. Наконец, выражаясь в речи, такие ментальные сущие могут иметь как номинальную, так и пропозициональную форму.

Второй вид химер имеет только пропозициональную форму и выражается в ложных суждениях, направленных на тождества и различия, а именно на отождествление того, что в реальности различно, или на различение того, что в реальности тождественно. В силу своей логической структуры такие химеры в принципе не могут постигаться через собственные *species*, но всегда схватываются только *per species alienas*. Для этих химер характерно, что они сопряжены с противоречием и поэтому с необходимостью ложны не только в абсолютном экзистенциальном статусе, но и в абсолютном чтойностном статусе, а также в соотнесенном с ним обусловленном экзистенциальном статусе, например: «Петр есть камень», «если бы Петр существовал, он был бы камнем», и тому подобное. Не обладая внутренне постижимым абсолютно-чтойностным бытием, химеры этого типа заимствуют его у чуждых им субститутов и познаются через чуждые *species* этих субститутов. Поэтому такой способ познания ментальных сущих называется не собственным, а *эквивалентным*. Однако и у этих химерических объектов имеются свои объективные истины, связанные с другими статусами, а именно с обусловленным чтойностным статусом и соотнесенным с ним обусловленным экзистенциальным статусом. Искьердо иллюстрирует это утверждение следующим примером. Возьмем пропозициональный объект «Петр есть камень» в абсолютном чтойностном статусе: «Петр чтойностно есть камень». Этот объект с необходимостью ложен, как ложен он и в соотнесенном с этим абсолютным

---

<sup>352</sup> Ibid. Disp. X, q. 4, num. 229. P. 259: «Quod cognoscitur per propriam speciem per se, et in se cognoscitur, indeque fit, ut non possit non habere objective in mente cognoscentis idem omnino esse, quod de suo, sive quiditative, habet re vera in se».



статусом обусловленном экзистенциальном статусе: «Если бы Петр существовал, он экзистенциально был бы камнем». Но возьмем тот же объект в обусловленном чтойностном статусе: «Если бы Петр чтойностно был камнем, он чтойностно был бы камнем», и в соотнесенном с ним обусловленном экзистенциальном статусе: «Если бы Петр экзистенциально был камнем, он экзистенциально был бы камнем». Обе пропозиции будут необходимо истинными в силу логического парадокса материальной импликации: «Является истинным, — пишет Искьердо, — что Петр будет камнем, в предположении, что он был бы камнем; но истинно и то, что он не будет камнем. Ведь поскольку Петр сущностно не есть камень, из предположения, что он был бы камнем, следуют оба противоречивых утверждения. Точно так же, поскольку второй Бог сущностно не является существующим, из предположения, что он существовал бы, следуют оба противоречивых утверждения, а именно, что он существует и не существует. Поэтому я и сказал, что указанные химерические объекты сопряжены с противоречием, относящимся и к абсолютному чтойностному статусу, и к обусловленному экзистенциальному статусу, с ним соотнесенному»<sup>353</sup>.

Из различения двух видов химер выводится несколько следствий.

*Первое следствие:* в химерах первого типа нужно различать аспекты истинности и химеричности. Поскольку они обладают собственной чтойностной истиной, а также экзистенциальной обусловленной истиной, соотнесенной с чтойностной, они с полным правом могут именоваться чтойностно и обусловленно-экзистенциально истинными объектами.

<sup>353</sup> Ibid. Disp. XI, q. 2, num. 90. P. 282: «Est verum, Petrum fore lapidem ex hypothesi, quod esset lapis; ut etiam sit verum non fore: quia cum Petrus essentialiter non sit lapis, ex hypothesi, quod lapis esset, utrumque contradictorium sequitur; sicut quia secundus Deus essentialiter est non existens, ex hypothesi, quod existeret, utrumque contradictorium sequitur; nempe existere eum, et non existere. Ob id dixi, praedicta obiecta chymerica, etiam cum contradictione spectante ad statum quiditativum absolutum, et ad existentialem conditionatum annexum ipsi connexa esse».

А химеричными и невозможными они именуются постольку, поскольку присущее им в силу самого их понятия чтойностное бытие, как и обусловленно-экзистенциальное бытие, соотнесенное с чтойностным, никогда и никоим образом не может быть сведено к абсолютному экзистенциальному статусу. Поэтому в абсолютном смысле они представляют собой фиктивные и необходимо ложные объекты, а в смысле чтойностного и обусловленно-экзистенциального бытия они не фиктивны и не ложны, но истинны.

*Второе следствие:* противоречие, которое усматривается в такого рода химерах, относится не к чтойностному и соотнесенному с ним экзистенциальному обусловленному статусу, а только к экзистенциальному абсолютному статусу. Только будучи взятыми в таком аспекте, эти химеры невозможны; но эта абсолютная экзистенциальная невозможность не препятствует им быть истинными в чтойностном статусе и обладать истинным чтойностным (сущностным) бытием.

*Третье следствие:* отсюда ясно, что среди невозможных объектов одни невозможны и химеричны лишь в одном аспекте, а другие — в обоих. В одном аспекте невозможны те химеры, которые заключают в себе противоречие и необходимо ложны только в соотнесенности с абсолютным экзистенциальным статусом. А в обоих аспектах невозможны те химеры, которые вдобавок заключают в себе противоречие в соотнесенности с чтойностным статусом и, стало быть, не могут обладать тем сущностным бытием, которое им приписывается. Поэтому химеры первого типа могут быть названы невозможными только экзистенциально, а химеры второго типа — невозможными экзистенциально и чтойностно. Очевидно, что экзистенциальная невозможность может иметься независимо от чтойностной, а чтойностная невозможность с необходимостью влечет за собой экзистенциальную и без нее не встречается. Так, Петр не может быть камнем ни в абсолютном чтойностном, ни в абсолютном экзистенциальном статусе, а второй Бог невозможен в абсолютном экзистенциальном статусе, но с необходимостью

возможен в абсолютном чтойностном статусе: в нем объект по имени «второй Бог» не сопряжен с противоречием.

*Четвертое следствие:* контрадикторно противоположные крайние члены в абсолютном чтойностном статусе с необходимостью будут контрадикторно противоположными также в абсолютном экзистенциальном статусе, но не наоборот. В самом деле, быть двумя контрадикторными противоположностями в некотором статусе есть то же самое, что не иметь соотнесенного с этим статусом бытия, которое принадлежало бы двум соединенным противоположностям. Но из сказанного выше явствует, что соединение двух контрадикторных противоположностей, то есть химера, никогда не имеет бытия в абсолютном экзистенциальном статусе, если не имеет потенции к обладанию бытием в абсолютном чтойностном статусе. Обратное же возможно: химерическое сущее вполне может абсолютно быть тем, что оно есть, не будучи способным к абсолютному существованию.

*Пятое следствие:* химеры представляют собой фиктивные *entia rationis* лишь постольку, поскольку они ложны, то есть мыслятся обладающими бытием в том статусе, в каком в действительности им не обладают. Но в остальном, то есть поскольку они мыслятся обладающими бытием в том статусе, в каком действительно им обладают, они истинны и не фиктивны.

*Шестое следствие:* сообразно истинности предиката невозможности и других предикатов, которые истинно сказываются о ментальном сущем, они тоже разделяются на экзистенциальные и чтойностные в их различных модификациях.

*Седьмое следствие:* нечто абсолютно невозможное может быть невозможным двумя способами. Первый: невозможностью, идущей изнутри, от сущности. Второй: невозможностью, которая *отчасти* идет от внешнего и дополнительного условия, а в чистом виде конституирует абсолютную невозможность как сопряженность с противоречием. А это противоречие, в свою очередь, может быть либо необходимым, либо контингентным. Невозможное первым способом есть химера, как и невозможное в силу необходимой сопряженности

с условием. А то, что сопряжено с ним контингентно, только в случае такой сопряженности и будет невозможным; в противном случае оно будет возможным. Пример первой невозможности: «Петр есть камень». Пример второй невозможности: «козлоолень», «другой Бог». Пример третьей невозможности: Божественная вера в существование греха, *если предположить*, что греха не существует.

Проведенный Искьердо анализ истинностной структуры химер объясняет неоднородность ментальных сущих и тот, на первый взгляд парадоксальный, тезис философа, согласно которому любые сущие, в том числе *entia rationis*, вечны. Большинство химер истинны в абсолютном чтойностном статусе, но даже имеющие пропозициональную форму химерические тождества или различия истинны в обусловленном чтойностном статусе. Доля внутренней и необходимой (статусной) истины присутствует в любой из химер и позволяет Себастьяну Искьердо сделать вывод об абсолютности ментальных сущих — в том смысле, что они имеются вечно и независимо от их актуального познания.

*Людвиг Бабенштубер.* — Собственную и абсолютную познаваемость ментального сущего можно отстаивать и на других основаниях — через разъединение понятий сущего и познаваемого и утверждение супертрансцендентальности познаваемого. Такой путь избрал бенедиктинец и убежденный томист Людвиг Бабенштубер из университета Зальцбурга<sup>354</sup>. В курсе «Зальцбургской томистской философии» (1706) он утверждает:

---

<sup>354</sup> Людвиг Бабенштубер (1660–1727) — автор многотомного философского курса: *Babenstuber L. Philosophia Thomistica Salisburgensis. Augsburg and Dillingen: Georg Schlüter and Johann Samuel Melso, 1706.* Кроме двух ранних, еще довоенных статей 1926 и 1931 гг., ему посвящен небольшой фрагмент учебника схоластической теологии Ульриха Ляйнсле (*Leinsle U. Einführung in die scholastische Theologie. Paderborn: Schöningh, 1995. S. 324–328*). Относительно подробно метафизика Бабенштубера рассматривается в статьях Э. Бауэра и в его монографии: *Bauer E. Thomistische Metaphysik an der alten Benediktineruniversität Salzburg. Darstellung Und Interpretation Einer Philosophischen Schule des 17./18. Jahrhunderts. Innsbruck: Tyrolia, 1997.*

ментальное сущее познаваемо собственно и безусловно. Основное возражение опирается обычно на тот базовый тезис, что «собственно и просто» познаваемое должно быть «собственно и просто» сущим. Но что значит быть «собственно и просто» познаваемым? Это значит, отвечает Людвиг Бабенштубер, что нечто познается через необходимую причину и не может иметься иначе, нежели имеется. Все это применимо и к *ens rationis*: оно познается через истинные начала, известные благодаря естественному свету разума, и через вечно истинные положения, выступая термином достоверного и очевидного когнитивного акта, отличного от актов простого мнения, от ошибочных или софистических актов, равно как и от тех, в которых мы по природе принимаем первые начала. Но это и означает познавать через необходимую причину. Поэтому *ens rationis*, не будучи в абсолютном смысле сущим, есть, тем не менее, в абсолютном смысле знаемое (*scibile*)<sup>355</sup>.

Итак, Бабенштубер полагал, что «собственная и простая познаваемость» не обязана быть строго пропорциональной «собственно и просто» сущему — вопреки традиционно-му тезису о соразмерности существенности и познаваемости и о том, что, соответственно, у *ens rationis*, которое не обладает ни бытием сущности, ни бытием существования, не может быть достоверных трансцендентальных атрибутов. Каковы аргументы Бабенштубера против этого возражения? Во-первых, опираясь на учение св. Фомы в трактате «О сущем и сущности»<sup>356</sup>, Бабенштубер утверждает, что сущее может пониматься двояко: (1) метафизически, или категориально (*praedicamentaliter*, предикаментально), и (2) с точки зрения его способности к предикации (*praedicabiliter*, предикабельно).

<sup>355</sup> *Babenstuber L. Philosophia Thomistica Salisburgensis. Tract. Proleg. Disp. I, art. II, § 3, num. 33. P. 62.*

<sup>356</sup> Речь идет об аристотелевском разделении сущего на сущее в десяти категориях и на сущее в смысле истинного, или того, о чем возможны истинные высказывания. Бабенштубер, однако, развертывает эту дистинкцию, применяя изощренный понятийный аппарат поздней схоластики и заставляя его работать на интенционально-конститутивное переосмысление «метафизики первых начал».

В первом значении сущее означает сущность или существование вещи, во втором — способность к тому, чтобы о сущем могли составляться истинные высказывания. С точки зрения этой двойственности *ens rationis* не признается «собственно и просто» предикаментальным сущим, но представляет собой «истинно и просто» предикабельное сущее, то есть такое сущее, которое выступает конечным объектом истинного высказывания. Ведь логика с не меньшей достоверностью демонстрирует способность своих логических универсалий предикцироваться многому, чем метафизика демонстрирует трансцендентальный атрибут благости, свойственный реальному сущему. Поэтому для познаваемости *ens rationis* достаточно того, что оно в абсолютном смысле предикабельно.

Во-вторых, точная соразмерность сущего и познаваемого (чем больше существенности, тем больше познаваемости, и наоборот) отвергается Бабенштубером на основании формального подхода к познаваемости / знаемости. А именно: «Знаемость формально берется от существенности, рассматриваемой не материально и не с точки зрения внутреннего бытия вещи, а от формально созерцаемой сопряженности сущности с ее свойствами. Ибо формально знаемое есть то, о чем нечто может познаваться научно, то есть доказательно. Именно так, несомненно, любое свойство может познаваться из познания сущности, с которой оно связано, будь оно в собственном смысле предикаментальной существенностью или нет»<sup>357</sup>. В самом деле, то, что «в роде сущего» может быть только аналогическим и относительным, «в роде знаемого» может совпадать унивокально и абсолютно. Так, субстанция и акциденция как сущие совпадают лишь аналогически и относительно, зато в качестве объектов знания унивокальны. Стало быть, понятие

<sup>357</sup> *Babenstuber L. Philosophia Thomistica Salisburgensis. Tract. Proleg. Disp. I, art. II, § 3, num. 34. P. 63: «Scibilitas formaliter non desumitur ex entitate materialiter et inesse rei considerata; sed attenditur penes connexionem essentiae cum proprietatibus formaliter spectatam. Nam scibile formaliter est illud, de quo quidpiam scientificè, id est, demonstrative cognosci potest: qualiter procul dubio omnis proprietas cognosci potest ex cognitione essentiae, sive talis essentia sit entitas simpliciter transcendentalis, sive non sit».*

познаваемости / знаемости шире, чем понятие трансцендентального сущего, и выходит у Бабенштубера на супертрансцендентальный уровень.

Возможно и другое возражение против абсолютной познаваемости / знаемости ментального сущего: «просто и собственно» знаемое есть род для вида «просто и собственно» познаваемого, а такое познаваемое познается через собственные интенциональные формы-*species*. Если же *ens rationis* познается через чуждые формы, не имея своих собственных, оно оказывается не «просто и собственно», а лишь относительно познаваемым. Стало быть, и как знаемое (*scibile*) оно тоже будет лишь относительным (*secundum quid*).

На это возражение зальцбургский бенедиктинец отвечает различием, которое проводится внутри «просто и собственно познаваемости»: различием составной и респективной познаваемости, с одной стороны, и познаваемости несоставной и абсолютной, с другой. Через собственные интенциональные формы познается только второй подвид собственно познаваемого, и относиться к нему могут только реальные сущие, так как несоставная и простая познаваемость проистекает из трансцендентальной существенности и истинности. А составная и респективная познаваемость проистекает из существенности<sup>358</sup>, взятой в ее сопряженности с ее свойствами, причем вне зависимости от того, реальна эта существенность или чисто ментальна. Ибо формальная связь сущности с ее сущностными свойствами не зависит от модальностей реального или нереального, а определяется только мыслимым содержанием сущности и ее свойств.

Один контрдовод напрашивается сразу. Если собственно познаваемость в ее сложном и респективном варианте есть

<sup>358</sup> Так как этот перевод термина *entitas* еще не стал привычным для русского слуха, его приходится время от времени комментировать. Здесь *entitas* означает примерно то же, что и сущность, но с акцентом на формальное содержание, а не на способ бытия сущности. Абстрактное существительное *entitas* указывает на сущность в отвлечении от того, реальна она или нет, актуальна или нет. В расчет принимается лишь ее содержательное наполнение и всё, что может быть выведено из него, и только из него.

следствие связи между существенностью и ее свойствами, то в случае, когда эта связь фиктивна, не обратится ли в фикцию и сама познаваемость такого сущего? Здесь опять-таки требуется различение: «Если связь фиктивна как физически и в вещи, так и логически и в высказывании, составная познаваемость не может быть истинной... Если же она фиктивна физически и в вещи, но не логически и в высказывании, отрицаю вывод. Но связь сущности ментального сущего с атрибутами, как и сами связанные крайние члены, хотя и фиктивна в вещи и физически, однако логически и в высказывании истинна и неотъемлема: ведь сущность и свойства ментального сущего в том, что касается высказывания и предикации, связаны не менее, чем сущность и свойства реального сущего»<sup>359</sup>. Пусть даже и эта связь, и связанные члены в ментальном сущем гораздо слабее по бытию, чем в сущем реальном, это неравенство имеется чисто «материально» и не затрагивает познаваемость как таковую.

В том же духе Бабенштубер отвечает на аргумент от чуждых *species*. С точки зрения несоставной и абсолютной познаваемости — да, ментальные сущие зависят от реального сущего, от их интенциональных форм-*species*, через которые интеллект первично познает *entia rationis*. Но составная и респективная познаваемость не требует соотнесенности с интенциональными формами, иначе говоря, не требует соотносить познаваемое с естественным механизмом его познания. Она требует только формального соотнесения абстрактной существенности как таковой с теми ее сущностными свойствами (*passiones*), которые проистекают из нее в абстрактном рассмотрении. Бабенштубер приводит пример количества:

---

<sup>359</sup> *Babenstuber L. Philosophia Thomistica Salisburgensis. Tract. Proleg. Disp. I, art. II, § 3, num. 35. P. 63: «Si connexio est fictitia tam physice et in re, quam logice et enuntiative, cognoscibilitas complexa non potest esse vera... Si est fictitia physice et in re, non tamen logice et enuntiative, nego consequentiam. Atqui connexio essentiae entis rationis cum passionibus, sicut et ipsa extrema connexa, quamvis sit fictitia in re et physice, logice tamen et enuntiative est vera et propria: quia essentia et proprietates entis rationis quoad enuntiationem et praedicationem non minus connectitur, quam essentia et proprietates entis realis».*



с точки зрения абсолютной познаваемости, оно соотносится с субстанцией и зависит от нее, будучи акциденцией; но если рассматривать количество составным образом, как соотнесенное с *его собственными свойствами*, такая зависимость в нем присутствует только «материально», формально же количество в простом и собственном смысле познаваемо само по себе — хорошо нам известной наукой математикой<sup>360</sup>. В самом деле, составная и респективная познаваемость объекта есть не что иное, как *необходимая связь сущности с ее свойствами*; вот почему, если сущность и свойства рассматривать не порознь, а именно в этой необходимой связи, познаваемость данного сущего (в том числе ментального сущего) будет его собственной предикабельной, хотя и не предикаментальной, познаваемостью.

Вся трактовка темы познаваемости ментальных сущих у Бабенштубера демонстрирует тот интенционально-конститутивный подход, который отличал схоластическую онтологию второй половины XVII — первой половины XVIII вв. В нем очень ясно дает о себе знать пережитый посттридентской метафизикой эпистемологический поворот, растянувшийся на несколько десятилетий. Бабенштубер выполняет несколько показательных фигур в своей онтологии ментального сущего и сущего вообще: он (1) расщепляет *entitas* и *cognoscibilitas*, (2) возводит познаваемость на супертрансцендентальный уровень, (3) прочерчивает ряд дистинкций в понятии познаваемости, (4) различает материальную и формальную познаваемость и (5) полагает это различие в основу последующего конституирования онтологии «предикаментального» и «предикабельного» сущего, (6) косвенного утверждения супертрансцендентальности и унивокальности познаваемого. Все эти шаги свидетельствуют о том, насколько близко подбирается схоластика «последнего часа» к границе между сущим и мыслимым и насколько сильным становится искушение эту границу пересечь.

<sup>360</sup> *Babenstuber L. Philosophia Thomistica Salisburgensis. Tract. Proleg. Disp. I, art. II, § 3, num. 35. P. 64.*

§ 4. Невозможность постигать невозможное,  
или Как не огорчить Бога:  
Пьетро Сфорца Паллавичино и Пьетро Конти

Два философа, совпадающие в том, что оба отрицали данность (*dari, haberi*) ментальных сущих — Пьетро Конти и Стефано Спинола, — разошлись в своем понимании познаваемости / непознаваемости *entia rationis*. Последуем за ними и перейдем на другой конец спектра позиций, противоположный тому, где мы находились до сих пор.

Как мы уже видели при рассмотрении авторской концепции Пьетро Конти, он отрицал наличие *ens rationis* именно потому, что считал его непознаваемым. Философская концепция Конти опиралась на богословское основание, представленное ранее в сочинении «Теологические утверждения» теолога Общества Иисуса Пьетро Сфорца Паллавичино<sup>361</sup>.

К бесконечному Божественному совершенству, подчеркивал Паллавичино, принадлежит невозможность умалиться каким-либо объектом, в отношении которого Бог оказался бы не всемогущим. Поэтому любой умопостигаемый объект для Бога возможен, и нет такого умопостигаемого объекта, который был бы вне поля действия Божественного всемогущества. Но нет и такого объекта, который исключался бы из сферы действия Божественной воли с необходимостью: ведь единственное, что она волит с необходимостью, — это собственное счастье Бога.

В этом общем правиле, сформулированном Паллавичино, ключевое слово — «умопостигаемый». Объект должен быть в принципе доступен интеллектуальному познанию. Но говорят и о так называемых невозможных объектах: тех, что заключают в себе противоречие. Если бы такой объект имелся, он, следовательно, «противоречил бы Божественному счастью, а потому невозможен не только невозможностью, внешней по отношению к Богу, но и в силу внутренних начал Самого Бога. Доказательство: если бы, например, был дан Петр и дано

<sup>361</sup> *Sforza Pallavicino P. Assertiones theologicae. Romae, Corbelletti, 1649.*

отрицание Петра, последовала бы ошибка в Боге, и огорчение, и даже несчастье»<sup>362</sup>. В самом деле, так как Бог утверждал бы существование Петра, а его в действительности не было бы, это означало бы ошибку, ибо небытие Петра есть не что иное, как отрицание Петра. Далее, если бы даны были эти две контраридикторные противоположности — бытие Петра и отрицание Петра, отсюда последовало бы огорчение Бога. Действительно, полагая бытие Петра, Бог желал бы действительного существования Петра, а так как тот не существовал бы, и его отрицание, то есть небытие Петра, могло бы верифицироваться, это означало бы, что желание действительного бытия Петра не осуществилось. «А кто угодно огорчится, когда видит свое желание неосуществившимся»<sup>363</sup>. Отсюда следует вывод: так как не может иметься объекта, который был бы невозможен в силу внутренних начал Бога и который противился бы Божественному счастью, «две контраридикторных противоположности не могут соединиться в один объект и не могут объективно постигаться интеллектом»<sup>364</sup>. Мы утверждаем такой невозможный объект всякий раз, когда имплицитно полагаем контраридикторно противоположные сущности или свойства как *существующие* или *со-возможные*. Познание такого объекта неверифицируемо, ибо требует признать оба члена противоречия равно истинными или равно ложными, а это невозможно. Следовательно, нет и не может быть ни такого объекта, ни его познания как комплекса равно истинных или равно ложных противоречивых сущностей или свойств. Со стороны объекта перед нами в действительности находятся разные сущие, которые вполне реальны, а со стороны познания — реальный

<sup>362</sup> Sforza Pallavicino P. Assertionones theologicae, lib. V, cap. 1, num. 4. P. 245–248: «Solum id quod involvit contradictionem, si esset obiectum, sequeretur repugnare divinae felicitati, ac proinde esse impossibile non tantum impossibilitate extrinseca Deo, sed ex principiis intrinsecis ipsius Dei. Probatur si enim daretur Petrus, et negatio Petri, ex. g. sequeretur in Deo error, et tristitia, atque adeo infelicitas».

<sup>363</sup> Ibid. P. 247: «...unusquisque autem tristatur quando videt non esse id quod ipse efficaciter vult».

<sup>364</sup> Ibid. P. 248: «...duo contradictoria non sunt obiectum nec possunt concipi obiective ab intellectu».

когнитивный акт, неверно нацеленный на два противоречивых объекта как на нечто одно. Стало быть, противоречивый (невозможный) объект не дан и не познаваем.

Эти рассуждения Сфорца Паллавичино служат богословским фундаментом позиции, представленной в философском сочинении Пьетро Конти. Сам Конти сразу начинает ее обоснование с чисто философских аргументов. Взгляд Конти на сущее отличался, если можно так выразиться, радикальным онтологическим консерватизмом: «Познаваемость следует за объективным понятием сущего (*ratio entis*), ибо ничто не может познаваться, не будучи истинным, то есть не обладая трансцендентальной истиной, которая есть свойство сущего. Но то, что обладает свойством сущего, есть сущее. Следовательно, все познаваемое есть сущее. Но всякое сущее именуется от реального существования, которым обладает либо актуально, либо потенциально, как было сказано... Следовательно, любой объект либо существует актуально, либо может существовать и потому возможен и реален... Следовательно, невозможно, чтобы [интеллект] познавал нечто, что не является сущим»<sup>365</sup>. Отсюда Конти заключает, что объект любой когнитивной потенции с необходимостью возможен и реален; стало быть, любые *entia rationis* со стороны объекта разрешаются в реальные сущие. Невозможное и нереальное имеется только в формальном смысле, что у Конти означает: они имеются только в ложном акте интеллекта<sup>366</sup>. А ложный акт ложен

---

<sup>365</sup> *Conti P. Disputationes Metaphysicae. Lib. III, disp. I, art. 4. P. 382–383: «Cognoscibilitas sequitur ad rationem entis, nihil enim cognosci potest, quod non sit verum, idest quod non habeat veritatem transcendentalem, quae est proprietas entis. Sed illud, quod habet proprietatem entis, est ens. Ergo quidquid cognoscitur est ens. Sed omne ens dicitur ab existentia reali, quam habet vel actu, vel potentia, ut dictum est... Ergo omne obiectum vel actu existit, vel potest existere; adeoque est possibile, et reale... Ergo est impossibile, quod cognoscat (intellectus) aliquid, quod non sit ens».*

<sup>366</sup> *Ibid. P. 381–382: «Conclusio. Omne obiectum, sive intellectus, sive voluntatis, sive cuiuscumque alterius potentiae, est possibile, et reale, adeoque non datur ens rationis metaphysicum, nisi reducatur ad sensum formalem»* (курсив Конти). Ниже мы скажем немного подробнее, как именно ментальные сущие даны формально.

не потому, что в нем мыслится нечто выходящее за пределы адекватного объекта интеллекта, то есть за пределы реального сущего, а «из-за беспорядочной и недолжной направленности на него»<sup>367</sup>.

Очевидно, что позиция итальянского августинца окажется опровергнутой, если удастся доказать, что с объективной стороны *ens rationis* нельзя без остатка разрешить в реальные компоненты. Именно вокруг этого тезиса и ведет Конти дискуссию со своими оппонентами.

Основные аргументы в защиту нередуцируемости ментального сущего сводятся к следующим шести.

*Первый аргумент:* чтобы нечто утверждать или отрицать в суждении, это нечто нужно знать через предшествующее простое постижение. Так что утверждаем ли мы ментальное сущее или отрицаем его, оно все равно должно быть познаваемым, а значит, объективно данным интеллекту.

*Второй:* отрицание не есть сущее, однако оно познается. Следовательно, познаваемость не следует за сущим, и можно познавать нечто, что не является сущим, в том числе невозможное.

*Третий:* возможно познание того, что противоположно реальному сущему как таковому, и это — *ирреальное*. Стало быть, не-сущее познаваемо.

*Четвертый:* воля способна стремиться к чему-либо, что ей представляется возможным, и усматривать в нем кажущуюся благость (например, она может считать Петра Богом и устремляться к нему как Богу), хотя это нечто невозможно и не является благом. А так как воля устремляется лишь к тому, что ей предъявлено интеллектом, интеллект тем более способен направляться на что-либо невозможное как на возможное.

*Пятый:* возможны утверждения, которые делаются в предположении невозможного (например, «если бы я был Богом, то сделал бы то-то и то-то»). В таких случаях гипотетическое

---

<sup>367</sup> Conti P. Disputationes Metaphysicae. Lib. III, disp. I, art. 4. P. 384: «Erit... falsa cognitio, non quia cognoscat aliquid extra obiectum adaequatum intellectus, sed propter inordinatam, indebitamque tendentiam circa illud».

высказывание прямо нацелено на объективную невозможность; следовательно, невозможный объект можно мыслить и познавать.

*Шестой аргумент:* можно отрицать существование истинного Бога и утверждать существование ложного Бога или другого Бога. В этом случае познается не только отрицание Бога, но и существование другого Бога, хотя и то, и другое невозможно. Следовательно, познание невозможного возможно. То же относится к пропозициональным ментальным сущим: *человек есть железо, человек есть животное* и т. д. Все эти невозможные пропозициональные объекты мыслимы и выразимы в речи<sup>368</sup>.

Задача Пьетро Конти — опровергнуть эти доводы и надежно утвердить тезис о том, что объектом любой когнитивной потенции может быть только возможное и реальное. Рассмотрим его контраргументы.

На первый довод Конти отвечает, соглашаясь с необходимостью предпознания терминов суждения, но отрицая, что это вынуждает признать объективное наличие *ens rationis*. Контраргумент строится как семантический анализ общепринятого определения ментального сущего («то, что обладает только объективным бытием в интеллекте»). Анализ основан на трех предварительных допущениях: (1) слова внешней речи первично обозначают понятия в уме, а вторично, через посредство понятий, — сами вещи<sup>369</sup>; (2) всякий когнитивный акт хотя бы в возможности рефлексивен по отношению к себе; (3) частица «не» (*non*) отрицает всё содержание пропозиции целиком; поэтому смысл высказывания *ментальное сущее не дано* таков, что вся пропозиция *ментальное сущее дано* ложна. Признав ее ложность, мы тем самым отрицаем, что познаём нечто, что обладает только объективным бытием в интеллекте. А именно, когда мы говорим: *ментальное сущее не дано*, отрицание «не»

---

<sup>368</sup> Ibid. Art. 5. P. 388–389.

<sup>369</sup> В этой семантической концепции, восходящей к Аристотелю, понятия как реальные акциденции интеллекта отождествляются с *conceptus formalis* = с когнитивным актом = с ментальным словом / предложением.

относится к объекту, непосредственно обозначаемому этими словами, то есть, согласно допущению (1), к формальному понятию, или ментальному предложению: *ментальное сущее дано*. Ложность этого ментального предложения доказывается следующим образом. Предложение *ментальное сущее дано* эквивалентно предложению: *я познаю некий невозможный объект* (ведь мы заранее приняли, что *быть данным* для ментального сущего равнозначно тому, чтобы *познаваться*, а *быть ментальным сущим* равнозначно тому, чтобы *быть невозможным* в реальности). Это предложение имплицитно и виртуально копулятивно, то есть имплицитно и виртуально заключает в себе два предложения, соединенные сочинительной связью: *я познаю объект, и он ментален*. Во второй его части — *и он ментален* — подлежащее обозначает то же, что *невозможное*. Но было показано и в результате принято, что ни об одном действительно данном объекте нельзя истинно утверждать, что он невозможен. Отсюда, от этой второй части исходного предложения, ложность распространяется на предложение в целом, согласно допущению (3). Далее явно вступают в действие онтологические предпосылки анализа: предложение *ментальное сущее дано* ложно еще и потому, что *сущее* обратимо с *возможным*, а *ментальное* (в значении характеристики *ens rationis*) обратимо с *невозможным*. Поэтому предложение *ментальное, или невозможное, сущее дано* равнозначно предложению: *дано возможное, которое невозможно*. Его ложность очевидна. Наконец, аргументируя от потенциальной рефлексивности когнитивных актов (допущение (2)), Канти рассуждает следующим образом. *Ens rationis* познается в прямом акте тогда, когда в акте схватывается объект, верифицируемый как невозможный; а рефлексивно *ens rationis* познается тогда, когда познается предложение, отрицающее, что некоторый объект возможен. Следовательно, в прямом акте истинно отрицается познание ментального сущего, ибо нет объекта, верифицируемого как невозможный. А в рефлексивном акте, наоборот, истинно принимается, что ментальное сущее познается, ибо истинно познается *предложение*, отрицающее возможность невозможного прямого объекта. Но в этом втором

случае *ens rationis* понимается рефлексивно — как предшествующий акт, связавший в уме нечто несоединимое в реальности, а не как прямой объект, которому невозможно существовать во внешнем мире. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в таком рефлексивном смысле ментальное сущее дано и познаваемо: ведь в действительности дано и познаваемо его истинное отрицание.

Отсюда нетрудно сделать вывод, что когда предложение ментальное сущее есть то, что имеется только объективно в интеллекте, выдают за определение *ens rationis*, в действительности, с точки зрения Канти, им не определяют ничего: это — предложение с подлежащим, не имеющим референта (*subiecto non supponente*). Возьмем аналогичный пример: если бы мы захотели определить человека как разумное живое существо, которое неразумно, мы на самом деле не определили бы ничего, потому что такая формулировка саморазрушительна. Так и высказыванием, характеризующим *ens rationis*: то, что обладает объективным бытием в интеллекте, обозначается нечто реальное, а добавлением к нему частицы «только» реальное бытие отрицается, как если бы было сказано: ментальное сущее есть нечто обладающее бытием, которое не обладает бытием. Это квази-определение точно так же саморазрушительно и поэтому не определяет ничего.

На второй аргумент — о возможности познавать не-сущее, коль скоро отрицания, будучи не-сущими, познаваемы — Канти отвечает рядом различений. Отрицания познаваемы, но не в прямых актах и через собственные *species*, а косвенно и через чуждые *species*. Первым способом познаются только реальные сущие, познаваемость которых действительно следует за сущим, так как представляет собой трансцендентальный атрибут сущего. И только у реальных сущих имеются собственные интенциональные формы-*species* — эти физические передатчики информации о вещах, воспринимаемых чувствами. А что касается второго способа, действительно ли отрицания познаются так же, как химеры, и из косвенной познаваемости отрицаний можно сделать вывод о познаваемости химер?



Точный ответ, согласно Конти, требует дальнейшего анализа. Что означает косвенное познание отрицания? Оно означает, что акт, которым оно познается, завершается тем позитивным, что противоположно отрицанию и мыслится как отсутствующее (букв. мыслится *per modum fugae* — по способу бегства). Например, отрицание Петра называется познаваемым в силу познания несуществующего Петра: через несуществование Петра полагается его отрицание. Это отрицание может быть названо существующим, но не в собственном смысле, а скорее фигурально, потому что в действительности существование отрицания есть не что иное, как несуществование того, что ему противоположно. С химерой дело обстоит иначе. Химера — не отсутствие противоположного позитивного сущего, а нечто необходимо несуществующее, потому что абсолютно невозможное. Поэтому у нее нет ничего ей противоположного, через *species* чего она могла бы познаваться. Так что она не познаваема ни через собственные интенциональные формы, ни через чуждые. И аналогия с отрицаниями не способна служить подтверждением познаваемости химер.

Отвечая на третий довод — о познаваемости химеры как ирреального, противоположного реальному как таковому, — Конти тоже проводит различия. Как понимать здесь *реальное как таковое*? Можно взять его в формальной абстракции, то есть как абстрагированное от низлежащих сущих. В таком случае мы получим вторую интенцию, именуемую метафизической универсалией: абстрактное понятийное выражение сущности как таковой, произведенное абстрагирующим интеллектом. Если бы химера была контрадикторно противоположной реальному в этом смысле, она могла бы существовать при несуществовании понятия реального как такового, что абсурдно. Можно также понимать реальное как таковое материально — как все единичные реальные вещи, взятые распределительно, порознь; в таком случае химера, будучи контрадикторно противоположной им всем, существовала бы через несуществование всех реальных сущих, что не менее абсурдно. Далее, можно было бы понять реальное как таковое

в собирательном смысле. Тогда возможны два варианта: либо это собирательное реальное включает Бога, либо не включает. Если не включает, то, стало быть, реальное как таковое есть вся совокупность творений, а она может быть, но может и не быть. И если именно ей контрадикторно противоположна химера, то при несуществовании всего тварного мира химера бы существовала; более того, она фактически существовала бы до сотворения мира. А если совокупность реального включает Бога, то те же аргументы, которые приводились в случае распределительно понятого реального, сработают и здесь. Следовательно, химера не противостоит контрадикторно реальным сущим ни как взятым распределительно, ни как взятым собирательно. Следовательно, она вообще не является контрадикторной противоположностью реального как такового. Следовательно, из познаваемости реального как такового нельзя сделать вывода о познаваемости химеры.

Четвертый аргумент опровергается без труда. Согласно общесхоластическому принципу «*nihil volitum, nisi praecognitum*» («нет ничего волимого, что не было бы прежде познанным»), воля любит или ненавидит только то, что прежде было ей предъявлено интеллектом как благое или дурное. Но интеллект, как доказывалось до сих пор, не познает и не мыслит ничего невозможного; стало быть, и воля не способна стремиться к невозможному. Напрашивается возражение: разве не может интеллект ошибиться и представить воле как благое и возможное нечто, что на самом деле не будет ни благим, ни возможным? Может; но и в этом случае представленное не будет невозможным объектом, недоступным интеллекту. Канти поясняет это так: допустим, интеллект представит воле, как нечто благое, *бытие Богом*. Что будет тогда объектом желания быть Богом? Очевидно, не что иное, как Божественная идентичность, выраженная в ложном акте познания и ложно представленная воле как идентичность субъекта воли, например Петра. Но представленная таким образом идентичность не будет чем-то невозможным объективно. В самом деле, рассматривать ли Божественную идентичность и такую ложную

репрезентацию порознь или одновременно, они всегда остаются двумя разными возможными (*possibilia*). В подтверждение Контти более подробно анализирует эту ситуацию:

«Нет ничего абсурдного в том, что иногда воля устремляется за неким объектом, представленным под таким видом, под каким он кажется ей благим, и за которым она бы не устремилась под другим видом, под каким он не показался бы ей благим и достойным того, чтобы гнаться за ним. Если это так, то, поскольку здесь нет никакого внутреннего изменения объекта, а изменяется только внешний вид, под которым он представляется воле, постольку это не приводит к тому, что воля устремляется за чем-то помимо объекта интеллекта, который направляет ее, и тем более помимо адекватного объекта самой воли»<sup>370</sup>.

Ответ на пятый аргумент — от возможности гипотетических высказываний о невозможном — требует сначала ввести дистинкцию в само понятие невозможности. Контти различает объективную невозможность и невозможность формальную. «Объективная невозможность, — поясняет философ, — есть невозможность в отношении существования... и поэтому всё, что называется невозможным в таком смысле, не способно существовать». А формальная невозможность «есть не что иное, как необходимая связь некоторого предложения с двумя другими, контрадикторно противоположными»<sup>371</sup>, с которыми

<sup>370</sup> Conti P. Disputationes Metaphysicae. Lib. III, disp. I, art. 4. P. 404: «Neque enim ullum est absurdum, quod voluntas feratur interdum in aliquod obiectum, sub aliqua formalitate, sub qua appareat illi bonum, in quod non ferretur, sub alia formalitate, sub qua non appareret illi bonum, vel consequibile. Siquidem hoc, sicut nullam dicit variationem intrinsecam obiecti, sed solum extrinsecarum formalitatum, sub quibus illud voluntati repraesentatur; ita non facit, quod voluntas feratur, circa aliquod, praeter ea, quae sint obiectum intellectus, illam dirigentis, adeoque extra obiectum adaequatum ipsius voluntatis».

<sup>371</sup> Ibid. Art. 6. P. 413–414: «Dico igitur, impossibilitatem obiectivam, esse impossibilitatem quoad existentiam... Et ideo quaecunque dicuntur hoc modo impossibilia, non possunt existere. At impossibilitas formalis nihil est aliud, quam connexio necessaria alicuius propositionis cum aliis duabus contradictorias».

интеллект может согласиться только как с одновременно истинными. Возьмем предложение: *Человек есть железо*. Оно связано со следующими двумя контрадикторно противоположными предложениями, из него вытекающими: *человек есть человек* и *человек не есть человек* (так как из ложной посылки следует что угодно). И эта связь не только возможна, но дана фактически. А так как интеллект не в силах отделить исходное предложение от двух контрадикторных, потому что не признаёт их одновременно истинными, он не может считать истинным и само исходное предложение *человек есть железо*, которое поэтому называется неверифицируемым, а его объект — невозможным.

Теперь, обращаясь к пятому аргументу, Канти признаёт, что возможны утверждения, выводимые из гипотетического формально невозможного, но не из объективно невозможного. Или: объективная невозможность следует только «из предположения, что нечто утверждается на основе объективно невозможной гипотезы, но не из предположения, что нечто утверждается на основе формально невозможной гипотезы»<sup>372</sup>. Канти показывает это на примере: предложение *Если бы я был Богом, я бы сделал то-то* на стороне объекта относится только к возможным сущим и может быть приведено к следующей форме: «*Если бы я истинно рассудил, что я — Бог, я бы сделал то-то*», или: «*Если бы это высказывание, „я есмь Бог“, было истинным, я сделал бы то-то*». В обоих вариантах на стороне условия имеется либо истина этого высказывания, либо ложное суждение о наличии истины. А так как об этой истине возможно ложное суждение, возможно и всецелое условие, в предположении которого утверждается эта истина. Следовательно, поскольку объект любого суждения реален, как было показано выше, реальным будет и всецелый объект этого условного предложения.

Можно было бы возразить, что истинность высказанного Петром предложения *Я есмь Бог* невозможна со стороны объекта; стало быть, и вторая часть, *я бы сделал то-то*, будучи подчинена этому условию, тоже относится к невозможному

<sup>372</sup> Ibid. P. 406–407.

со стороны объекта. Конти возражает. Что вообще может подразумеваться под истиной этого предложения в целом? Во-первых, само предложение, взятое формально; во-вторых, его объект; в-третьих, что-либо еще. Первый вариант отвергается, так как предложение в целом фактически дано, и если бы его истина отождествлялась с предложением как данным, оно было бы истинным, что ложно. Во втором варианте в предложении нет ничего невозможного, так как его единственные объекты — реальный Петр и реальный Бог. Да и вообще известно, что формальная истина предложения (истина как соответствие познающего интеллекта познаваемой вещи) заключена в предложении, а не в объекте: предложение может быть истинным или ложным, ничего не меняя в объекте самом по себе. А третьего варианта не дано. Остается, по мнению Пьетро Конти, единственный выход: признать, что истина этого предложения невозможна только рефлексивно, как было показано в предыдущем примере: из ложной посылки *Петр есть Бог* следуют две пары контрадикторных утверждений: *Петр есть Петр* и *Петр не есть Петр*; *Петр есть Бог* и *Петр не есть Бог*. Но в них не выражено никакой невозможности со стороны объекта, а выражена только невозможность признать равно истинными контрадикторные утверждения, то есть неverifiedируемость предложения. А неverifiedируемость, в свою очередь, определяется не свойствами объекта, а только способом направленности на объект, как было, по словам Конти, показано выше.

Наконец, на шестой аргумент — от несовместимости утвердительных и отрицательных высказываний — Конти вновь отвечает напоминанием о том, что связки *есть* и *не есть* выражают не объективное тождество и его отрицание, а только способ направленности на объект — соединяющий или разъединяющий. Поэтому все предложения, называемые невозможными, относятся к реально возможным объектам и невозможны только формально. Тот же способ рассуждения приложим к актам любой когнитивной способности, а также воли.

Из различия между объективной и формальной невозможностью, взятой в общем виде, естественно следует различие между двумя типами метафизического ментального сущего. «Итак, в схоластике метафизическое ментальное сущее признается двояким — *объективным* и *формальным*, — пишет Конти. — Объективным оно признается тогда, когда соглашаются, что может иметься некий когнитивный акт, который завершается таким объектом, что если бы он полагался в реальности, то повлек бы за собой противоречие между двумя контрадикторными. Таков, например, был бы *козлоолень*. Ибо если этот объект, сущностно выражающий тождество или внутреннее согласие завершающих предикатов, козла и оленя, вообразить положенным в реальности, он, с одной стороны, был бы козлом, что предполагает вывод о наличии в нем всех сущностных предикатов козла, а с другой стороны, он не был бы козлом, потому что включал бы в себя сущностные предикаты оленя, который сущностно исключает из себя козла. Следовательно, так как высказывания *быть козлом* и *не быть козлом* контрадикторно противоположны, то воображаемое полагание этого объекта в реальности означало бы контрадикторное противоречие»<sup>373</sup>. И наоборот: «Ментальное сущее принимается только формально тогда, когда утверждается, что со стороны объекта всё реально и возможно, а со стороны самого акта, утвердительного или отрицательного, обнаруживается такая направленность, которая, если признать ее сообразной своему объекту, вынудила бы интеллект посредством правильно оформленного силлогизма согласиться с двумя контрадикторными предложениями. Например, когнитивный

<sup>373</sup> *Conti P. Disputationes Metaphysicae. Lib. III, disp. I, art. 6. P. 410–411: «Dupliciter ergo admittitur in scholis ens rationis metaphysicum, obiective, et formaliter. Obiective tunc admittitur, quando conceditur, posse dari aliquam cognitionem, quae terminetur ad talem obiectum, ut si hoc poneretur a parte rei, traheret secum implicantiam duorum contradictoriorum, quale esset e.g. hircocervus, quia haec obiectum, cum dicat essentialiter identitatem, seu consensum intrinsecum, in praedicatis perfectivis, hirci cum cervo, si fingatur poni a parte rei, ex una parte esset hircus, quia supponeretur concludere, omnia praedicata essentialia hirci, et ex alia non esset hircus, quia includeret praedicata essentialia cervi, qui essentialiter hircum a se excludit. Ergo cum esse hircum et non esse hircum sint contradictoria, si fingamus, hoc obiectum poni a parte rei, implicaret contradictionem».*

акт *человек есть железо* со стороны объекта не выражает ничего, кроме *человека* и *железа*, которые реальны; однако этим актом они выражаются так, что если признать его направленность на эти два объекта сообразной им, а сам акт истинным, то интеллект будет вынужден согласиться со следующими двумя противоречивыми предложениями: *человек есть человек* и *человек не есть человек*; [*человек*] *есть камень* и *не есть камень*»<sup>374</sup>.

Исходя из проведенных различий, Конти получает наконец возможность сформулировать свою уточненную позицию относительно наличия ментального сущего и его познаваемости. Метафизическое ментальное сущее, или химера, дано и познаваемо только через недолжный способ направленности интеллекта или другой когнитивной способности на реальные объекты. Формально такое ментальное сущее есть не что иное, как фактически данные, но не верифицируемые предложения. Что же касается объективно невозможных объектов, то их нет, а если бы они (в предположении невозможного) и были, то были бы непознаваемыми.

### § 5. Не дано, однако познаваемо: Стефано Спинола

*Стефано Спинола*, не признавая наличия ментальных сущих, в то же время оспаривал позицию, занятую Конти, и его аргументы в ее защиту.

С точки зрения Спинолы, тот факт, что *ens rationis* не может «иметься», или «быть данным», вовсе не означает его непознаваемости и немыслимости. Допустим, что некто мыслит

<sup>374</sup> Ibid. P. 411: «Tunc autem admittitur solum formaliter ens rationis, cum asseritur, ex parte obiecti, omnia esse realia, et possibilia; ex parte tamen ipsius actus, sive affirmativi, sive negativi, inveniri talem tendentiam, quae si concedatur, ut conformis cum suo obiecto, necessitet intellectum, in bona forma syllogistica, ad concedendas duas propositiones contradictorias. E. g. hic actus *homo est ferrum*, ex parte obiecti, nihil attingit, praeter *hominem*, et *ferrum*, qui sunt reales; ita tamen attinguntur per hunc actum, ut si eius tendentia in haec duo, concedatur, quam illis conformis, atque adeo esse verum hunc actum, necessitetur etiam intellectus, ad concedendas has duo propositiones contradictorias, *homo est homo* et *non est homo: est lapis, et non est lapis*».

существо, сложенное из человека и льва. Мыслить их отождествленными в одном существе означает мыслить нечто невозможное. В аргументации Конти человеколев был бы немислимым потому, что мыслить его означало бы мыслить одновременно человека и не-человека, что абсурдно. Спинола предлагает провести анализ понятия человекольва с другого ракурса. Формально это понятие выражает человеческую природу и природу звериную, отождествленные в одном и том же субъекте. Но формальное выражение звериной природы не означает формального отрицания природы человеческой; поэтому понятие человекольва не есть одновременно выражение человека и не-человека. Меньшую посылку обосновать нетрудно: существенность льва формально не является отрицанием человека, «ибо никакая позитивная существенность не может быть формальным отрицанием другой позитивной существенности». Следовательно, одно сущее не отрицается другим сущим: ведь они не образуют пары контрадикторных противоположностей, из которых одна всегда отрицает другую. Следовательно, если существенность льва формально не является отрицанием человека, то и в своем формальном понятии она формально не отрицает человека. А коль скоро это так, в понятии человекольва не мыслятся формально человек и не-человек. Следовательно, мысля это понятие, мы мыслим и познаем нечто невозможное в реальности, но вовсе не мыслим тем самым, что одна из двух частей этого химеричного сущего одновременно есть и не есть<sup>375</sup>.

Можно было бы возразить, что даже если человеческая и звериная природы в человекольве постигаются без формального постижения отрицания, они, тем не менее, непременно постигаются как не-совозможные, то есть как несовместимые. Но было бы противоречивым, если бы одна и та же вещь мыслилась как такая-то и одновременно несовместимая с тем, чтобы быть такой-то. Следовательно, мыслить невозможную вещь противоречиво и потому невозможно. Но и это возражение, по мнению Спинолы, не имеет силы. В самом деле,

<sup>375</sup> *Spinula S. Logica. Disp. IV, sect. II, art. II, num. 15. P. 56.*



быть не-совозможным формально есть не что иное, как заключать в себе отрицание возможности отождествляться с чем-то другим. Следовательно, если мы соглашаемся с тем, что в понятии человекольва не мыслится никакого отрицания, то человек и лев в нем не мыслятся как формально несовместимые сущие, а потому составленная из них химера вполне постижима.

Второй аргумент Спинолы против позиции Конти представлен конкретным примером. Когда Арий говорил, что *Бог Отец не рождает Сына равным Себе*, он мыслил нечто невозможное, и это невозможное находилось только в уме Ария; следовательно, оно было ментальным сущим и при этом было мыслимым и постижимым.

Третий аргумент Спинолы — метафизический. В естественном порядке вещей полагание одной субстанциальной формы в материи влечет за собой отрицание другой формы. Но если убрать это формальное отрицание, то «можно было бы ввести в материю другую форму, и, таким образом, в материи могли бы пребывать две субстанциальные формы». Следовательно, в нашем примере в естественном порядке вещей из наличия в материи природы льва следует отрицание наличия в ней природы человека; но если это отрицание не мыслить формально, обе природы смогут мыслиться одновременно. Априорное основание такой возможности состоит в том, что, как уже было сказано, человек и лев не являются контрадикторными противоположностями; контрадикторно противоположны лишь их утверждение и отрицание. Стало быть, сами по себе человек и лев в крайнем случае суть термины и сущие, контрадикторно противоположные лишь *виртуально*. Поэтому их можно мыслить и постигать, не мысля отрицания одной природы со стороны другой<sup>376</sup>.

Сам Спинола, как мы видели выше, говоря о его авторской концепции, считал, что любое *ens rationis* хотя и мыслимо, однако всегда разрешимо в когнитивный акт и либо в ничто, либо в реальные сущие, из которых составлено *ens rationis*. Это следует из теории двух объектов, которой придерживался

<sup>376</sup> Ibid. Num. 18.

Спинола. Вспомним, что этот философ различал внешний, материальный объект, который всегда реален, и внутренний, интенциональный (= формальный) объект, который может соответствовать внешнему, а может и не соответствовать. Если внутренний объект истинен, он сообразен внешнему объекту и содержательно совпадает с ним. Если же внутренний объект ложен, он несообразен внешнему и поэтому, как говорят, обладает только объективным бытием в интеллекте. Однако Спинола не согласен с этим последним утверждением: ведь даже ложный интенциональный объект обладает в интеллекте не только объективным, но и субъективным бытием, потому что всегда мыслится как термин реального когнитивного акта. Чтобы быть подлинным *ens rationis*, то есть подлинно обладать *только* объективным бытием, ложному интенциональному объекту нужно быть чистым *fictum*, не имеющим опоры ни в каком реальном сущем, в том числе в когнитивных актах.

Именно такое — чисто объективное в онтологическом смысле — понимание *ens rationis* уже было отыграно молодым Оккамом в первой четверти XIV в., в Комментариях к «Сентенциям» Петра Ломбардского. Речь идет о так называемой *fictum*-теории, призванной объяснить наличие в уме универсалий и понятий несуществующих вещей, хотя, согласно оккамистской онтологии, реальным бытием обладают только единичные вещи. В терминах XVII в., *fictum*-теория объясняла наличие логического и метафизического ментального сущего: «Универсалия, — говорит Оккам, — не есть нечто реальное, обладающее субъективным бытием, — ни в душе, ни вне души, но имеет только объективное бытие в душе и есть некая фикция, обладающая в объективном бытии таким бытием, каким внешняя вещь обладает в субъективном бытии. Причем так обладает, что интеллект, усматривая некоторую вещь вне души, измышляет подобную ей вещь в душе; так что если бы он имел производящую силу, как имеет силу измышляющую, он произвел бы такую вещь — заведомо отличную по числу — в субъективное

бытие»<sup>377</sup>. Несовместимость логических единиц и химер с субъективным бытием, *пусть даже в душе*, Спинола будет объяснять точно так же, как Уильям Оккам, который продолжает в том же Комментарии: *fictum* «есть нечто в душе, обладающее только объективным бытием без субъективного... фикции обладают бытием в душе, причем не субъективным, ибо тогда они были бы истинными вещами, и, таким образом, химера, и козлоолень, и тому подобное было бы истинной вещью. Следовательно, они суть нечто обладающее только объективным бытием. Схожим образом пропозиции, силлогизмы и тому подобное, чем занимается логика, не имеют субъективного бытия; следовательно, они имеют только объективное бытие, так что быть для них заключается в том, чтобы познаваться. Следовательно, таковы эти сущие, обладающие только объективным бытием»<sup>378</sup>.

Среди гипотетических возражений против такого понимания «фиктума» Оккам приводит и то, которое через три с половиной столетия определит позицию Спинолы: трудно представить, чтобы существующее в объективном бытии не имело одновременно, на других основаниях, субъективного бытия, в силу которого оно существовало бы как некая субстанция или акциденция. В своем раннем Комментарии Оккам ответил на этот аргумент апелляцией к бытию вещей в Божественном

---

<sup>377</sup> *Guillelmus Ockham*. Scriptum in I Sent., dist. 2, q. 8 // *Guillelmus Ockham*. Opera Theologica. T. II. New York: St. Bonaventure, 1970. P. 271–272: «Universale non est aliquid reale habens esse subiectivum, nec in anima nec extra animam, sed tantum habet esse obiectivum in anima, et est quoddam fictum habens esse tale in esse obiectivo quale habet res extra in esse subiectivo. Et hoc per istum modum quod intellectus videns aliquam rem extra animam fingit consimilem rem in mente, ita quod si haberet virtutem productivam sicut habet virtutem fictivam, talem rem in esse subiectivo — numero distinctam a priori — produceret extra».

<sup>378</sup> *Ibid.* P. 273: «...est aliquid in anima habens tantum esse obiectivum sine esse subiectivo... figmenta habent esse in anima et non subiectivum, quia tunc essent verae res, et ita chimera et hircocervus et huiusmodi essent vera res; igitur sunt aliqua quae tantum habent esse obiectivum. Similiter, propositiones, syllogismi et huiusmodi, de quibus est logica, non habent esse subiectivum; igitur tantum habent esse obiectivum, ita quod eorum esse est eorum cognosci; igitur sunt talia entia habentia tantum esse obiectivum».

уме до сотворения мира: «Есть некоторые сущие в разуме, которые не имеют и не могут иметь никакого субъективного бытия. В самом деле, как твари до творения не имели никакого субъективного бытия и, однако, поистине были познаваемы Богом, так и тварным интеллектом может измышляться нечто, не имеющее никакого субъективного бытия. И когда говорят: „Всё, что есть, есть субстанция или акциденция“, это верно, что всё пребывающее вне души есть субстанция или акциденция, но не всё, что объективно есть в душе, есть субстанция или акциденция»<sup>379</sup>.

И Оккам, и Спинола, говоря о чисто объективном бытии ментальных сущих без какой-либо примеси субъектного бытия, удивительным образом не различают чистой объективности объекта как репрезентированного образа и чистой объективности самого репрезентирования. Тот факт, что репрезентированная универсалия или химера не могут обладать реальным бытием в качестве вещей, но «имеются» лишь как термины-объекты когнитивных актов, вполне отличен и независим от того факта, что универсалия или химера как нереализуемые объекты мыслятся в актах, которые реальны. Как пишет еще один философ XVII в., Иоанн св. Фомы (1589–1644), *ens rationis* «хотя и является фиктивным сущим, однако не фиктивно мыслится в качестве объекта, но завершает истинный акт как истинный термин, хотя и как фиктивная существенность»<sup>380</sup>. Эквивокальность «бытия» и эквивокальность «реальности», задействованная в аргументах раннего Оккама и Спинолы, разрешится у этих философов по-разному. Прой-

<sup>379</sup> Ibid. P. 283: «Aliqua sunt entia rationis quae nullum esse subiectivum habent nec habere possunt. Sicut enim ante creationem creaturae nullum esse habebant subiectivum et tamen vere fuerunt cognitae a Deo, ita etiam ab intellectu creato potest aliquid fingi quod nullum esse habet subiectivum. Et quando dicitur 'quidquid est, est substantia vel accidens', illud est verum quod quidquid est extra animam est substantia vel accidens, non tamen quidquid est in anima obiective est substantia vel accidens».

<sup>380</sup> *Joannes a Sancto Thomae. Cursus Philosophicus Thomisticus*; цит. по: *Deely J. Tractatus de Signis: The Semiotic of John Poinset. Berkeley: Univ. of California Press, 1985. P. 191: «...quod licet sit ens fictum, non tamen fecte obiicitur et intelligitur, sed verum actum terminat vera terminatione, etsi ficta entitate».*

дет совсем немного времени, и под влиянием убедительной внешней критики со стороны Уолтера Чаттона Оккам откажется от постулата о чисто объективном «фиктуме» в пользу *intellectio*-теории, отождествляющей понятия с интеллектуальными актами. Спинола, напротив, останется при своем убеждении в том, что подлинное *ens rationis* должно было бы представлять собой чисто объективный интенциональный объект (иначе оно приобретет некоторую толику реального бытия); но в то же время оно не может быть *чисто* объективным объектом именно потому, что чисто объективное бытие мыслимо только как бытие в качестве содержания ментального акта, а он реален. Поэтому по итогам критики и обмена аргументами в том пункте, где Оккам сменил одну теорию мыслимости *ens rationis* на другую, Спинола в принципе отказался признавать данность ментального сущего.

## Глава 4. ОТРИЦАНИЯ И ЛИШЕННОСТИ (CARENTIAE)

Отрицания и лишения, объединяемые под общим неформальным названием *caentiae* (отсутствий, неимений, отрицаний в широком смысле), составляют особую группу объектов в схоластике XVII в. Все пишущие о них авторы так или иначе, пользуясь разными формулировками, рассматривают, по существу, один и тот же комплекс вопросов: существуют ли негативные объекты? Существуют ли негативные факты? Существует ли негативное бытие? Чем конституируются и верифицируются отрицания? Как возможно мыслить негативности, какова их ментальная структура, каков их собственный характер как объектов мышления? Эти вопросы задают общую рамку проблематизации негативностей в схоластической философии раннего модерна.

### § 1. Суарес: точка отсчета

Как и в других темах нашего исследования, мы возьмем в качестве точки отсчета учение Франсиско Суареса, сформулированное в диспутации LIV «Метафизических рассуждений». Для Суареса вся совокупность *ens rationis* делится на отрицания, лишения и ментальные отношения. Отрицания и лишения, совокупно образующие группу негативных сущих — *caentiae*, противопоставляются ментальным отношениям как единственной группе позитивных *entia rationis*<sup>381</sup>. Важно отметить, что, с точки зрения Суареса, позитивные ментальные сущие невозможны в абсолютной форме ни в одной из категорий, кроме

---

<sup>381</sup> По словам Вольфганга Хюбенера, разделение *ens rationis* на *negatio* (в широком смысле *caentiae*) и *relatio rationis* провел Фома Аквинский (De verit., 21, 1, со: «Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio et aliqua relatio» — «То же, что представляет собой лишь ментальное сущее, не может не быть двойственным, а именно отрицанием и некоторым отношением»). Суарес лишь развил это учение. См.: *Hübener W. Die Logik der Negation als ontologisches Erkenntnismittel // Ders., Zum Geist der Prämoderne. Würzburg, 1985. S. 69–70.*

категории отношения к другому существу. Скажем об этом несколько слов. Для реального отношения, согласно Суаресу, требуется соблюдение трех условий: субъект, способный к такому отношению; реальный фундамент отношения, который может быть убедительно обоснован в своей фундирующей функции; и актуально существующий термин отношения. Если хотя бы одно из этих условий отсутствует и если отсутствующий реальный элемент замещается вымышленным, чтобы восполнить для интеллекта то звено, которое отсутствует в реальности, устанавливаемое отношение между фундаментом и термином будет ментальным отношением<sup>382</sup>. Но почему позитивное ментальное сущее возможно только в категории отношения? Почему им не может быть фиктивная субстанция или прочие акциденции, кроме отношения? Потому что фикции в любой другой категории, по убеждению Суареса, *всегда и уже* заключают в себе отрицание. Так, коню невозможно быть львом, и поэтому сущее, которое мыслится одновременно как конь и как лев, мы называем фикцией и химерой или чем-то подобным, в чем одна часть отрицает другую. Поэтому все такие фикции в любой категории, кроме отношений, принадлежат, согласно Суаресу, к негативному *ens rationis*<sup>383</sup>.

Обратимся непосредственно к *caentiae* в концепции Суареса. Они объединяют в себе отрицания и лишения и составляют центральную категорию, ядро ментальных сущих, и Суарес хотя и кратко, но глубоко исследует их как со стороны бытия, так и со стороны познания. Любые *caentiae* подразумевают со стороны вещи некое отсутствие, или неимение, или устранение; различие лишь в том, что *negationes* отрицают определенное свойство или форму в субъекте, изначально не способном обладать ими, а *privationes* — в субъекте, по природе способном к этому. Поэтому отсутствие зрения в камне представляет собой отрицание, а в человеке — лишенность.

Главный вопрос, которой встает в отношении *caentiae*: являются ли они чем-то, что обладает только объективным

<sup>382</sup> Suárez Fr. DM 54. 6. 2.

<sup>383</sup> Suárez Fr. DM 54. 4. 10.

бытием в интеллекте, или они существуют во внемысленной реальности? Если верно второе, то правомерно ли вообще причислять их к *entia rationis* только на основании негативной формы высказываний о них? Позитивный ответ Суареса опирается на два различения. Во-первых, с точки зрения отношения к реальности *caentiae* делятся на истинные и ложные, или, что то же самое, на реальные и вымышленные, фиктивные. «В отрицании, — пишет Суарес, — (и то же самое, соответственно, касается лишения, поскольку она есть устранение), если отрицание истинно, нет никакой интеллектуальной фикции; пока интеллект абстрактно мыслит, что человек не есть лошадь, он истинно мыслит то, что есть в реальности, и так, как оно может быть... Ибо истинно и со стороны вещи одно не есть другое, даже если бы не усматривалось и не познавалось человеком»<sup>384</sup>. Такие истинные отрицания «могут быть названы реальными отрицаниями или лишениями, поскольку истинно устраняют реальные формы или природы»<sup>385</sup>. Например, когда мы говорим, что воздух темен или в воздухе присутствует темнота, мы на самом деле выражаем не то, что в воздухе реально пребывает нечто именуемое темнотой, а то, что в воздухе отсутствует свет, и поэтому воздух истинно познается и утверждается как лишенный света, то есть темный. Но есть и другой вид отрицаний: «Я сказал — если отрицание истинно, потому что если кто-нибудь помыслит о человеке, что он не есть живое существо, тогда такое отрицание даже в качестве отрицания будет чистым вымыслом интеллекта и будет в нем только объективно, и потому будет ментальным сущим, или, точнее, ментальным отрицанием»<sup>386</sup>. Стало быть, по критерию отношения

---

<sup>384</sup> *Suárez Fr. DM 54. 5. 2*: «in negatione (et idem est proportionaliter de privatione, ut remotio est), si vera sit negatio, nulla est fictio intellectus; sed dum intellectus concipit praecise hominem non esse equum, illud vere concipit quod in re est, eo modo quo esse potest... quia vere et a parte rei unum non est aliud, etiamsi ab homine non consideretur, nec cognoscatur».

<sup>385</sup> *Ibid.*: «Negationes, quae verae sunt, dici possunt negationes aut privationes reales, quatenus vere removent formas aut naturas reales».

<sup>386</sup> *Ibid.*: «Dixi autem, si vera sit negatio, quia si negatio falsa sit, ut si quis concipiat hominem, qui non sit animal, tunc illa negatio etiam sub ratione negationis est mere



к реальности лишь часть *caentiae*, представляющая чистые фикции, может быть по праву названа ментальным сущим.

Но есть и второе различие — между способом бытия отрицаний и лишениями и способом их познания. Хотя истинные отрицания реальны, они не полагают реального бытия, а, напротив, устраняют его, хотя постигаются при этом по способу сущего. Но именно такой способ познания свойствен *entia rationis*, и поэтому все отрицания и лишения считаются ментальными сущими *по способу их познания*<sup>387</sup>. В самом деле, они не могут познаваться через собственные интенциональные формы-*species*, так как, будучи не-сущими, не могут иметь собственных интенциональных форм. Следовательно, «они познаются нами через *species* противоположной формы, косвенно и посредством некоего рассуждения, и потому познание лишения необходимо предполагает познание позитивного, через которое интеллект способен прийти к познанию лишения»<sup>388</sup>. Однако есть и различие, которое пролегает внутри самих *caentiae* между отрицаниями и лишениями. Лишения всегда постигаются как нечто добавленное или присоединенное к некоему субъекту («человек слеп», «собака не имеет слуха»), а отрицание не всегда таково: ведь невозможные предметы (химера, козлоолень) мыслятся Суаресом как самоотрицающие субъекты, а не добавочные свойства субъектов, и даже само ничто — тоже отрицание, которое не мыслится приданным чему-либо.

Итак, есть отрицания истинные и есть чисто фиктивные. Вторые, очевидно, не существуют в реальности. Первые же, оставаясь *ens rationis* по способу познания, имеются в реальности, «ибо суть не что-то вымышленное умом, но истинно

---

*conficta per intellectum, solumque habet esse obiective in illo, et ideo est ens rationis, vel potius negatio rationis.*

<sup>387</sup> Ibid.: «Sunt autem privatio et negatio entia rationis, quatenus per modum entis concipiuntur, ut supra declaratum est».

<sup>388</sup> Suárez Fr. DM 54. 5. 5: «...cognoscuntur ergo a nobis per speciem oppositae formae indirecte et medio aliquo discursu, et ideo cognitio privationis necessario supponit cognitionem positivi, per quod possit intellectus in cognitionem privationis pervenire».

свойственны самим вещам, ибо в самой реальности воздух темен и лишен света и человек не бел, если он черен»<sup>389</sup>.

Но что значит для *caerentiae* «иметься в реальности»? Означает ли это, что «есть» небытие или что «есть» негативное бытие? Согласно Суаресу, здесь нужно суметь избежать семантической ловушки. Если не-сущее есть, то есть и небытие, которым обладает множество не-сущих: не-человек, не-лошадь и т. д. Продолжая эту мысль, можно было бы сказать, что до сотворения мира уже имелось его небытие, и всё, что в мире, уже от вечности имелось как не-сущее, наполнявшее несуществующий мир, что абсурдно. Ловушка же в том, что высказывания типа «есть не-сущее», «есть не-человек» имеют форму утверждений, а именно утверждений о наличии негативных объектов или негативных предикатов, хотя по смыслу и значению они эквивалентны пропозициональному отрицанию<sup>390</sup>. Действительно, в порядке сочленения слов отрицание «не» стоит после глагола-связки, как если бы оно относилось только к следующему слову: к «сущему», «человеку» и т. д.; однако по смыслу оно падает именно на глагол: «не есть сущее», «не есть человек». При таком понимании негативные высказывания не вынуждают к признанию негативных *сущих*. Мы также получаем свободу приписывать фиктивным сущим «первого порядка» дальнейшие

---

<sup>389</sup> *Suárez Fr.* DM 54. 3. 2: «...quia non sint aliquid mente confictum, sed vere rebus ipsis conveniunt, nam in re ipsa aer est tenebrosus et carens lumine, et homo est non albus, si sit niger».

<sup>390</sup> О средневековой дискуссии вокруг номинальных и «вербальных» (пропозициональных) отрицаний см.: *Маслов Д. К.* Номинальное отрицание у парижских францисканцев 1320-х гг. // *Вопросы философии.* 2015. № 2. С. 151–161. В статье показан разброс мнений и аргументов относительно эквивалентности предложений с номинальными и вербальными отрицаниями и возможности противоречия между простыми терминами предложения. Автор приходит к выводу: «По всей вероятности, именно в 1320-е гг. в парижской философии происходит поворот от представления о том, что противоречие может быть получено при помощи номинального отрицания, а основными членами противоречия являются предикаты, понятые как термины, — к представлению о том, что противоречие не возникает между терминами, но только между предложениями, утвердительным и отрицательным в общепринятом смысле слова» (с. 158).

вымышленные отрицания — например мыслить слепую химеру (*chimaeram caecam*), или приписывать одним фикциям отрицание других — например мыслить то суждение, что химера не есть козлоолен; и вообще нанизывать отрицание на отрицание, отталкиваясь от некоторой первичной фикции<sup>391</sup>.

В итоге из рассуждений Суареса можно заключить, что он признаёт наличие истинных и реальных отрицаний как *фактов* существующего мира, выраженных пропозиционально: фактов истинного устранения некоторых реальных форм от некоторых реальных сущих. Но он не признаёт ни фактичности фиктивных отрицаний, выраженных ложными пропозициями, ни простых негативных объектов, выраженных номинально (химера, кентавр), ни реальности не-сущего и небытия.

## § 2. Изменение конфигурации

Внутреннее напряжение в ядерной группе *entia rationis* у Суареса и определенная насильственность, с какой Суарес пытается втиснуть невозможные сущие в категорию отрицаний, априорно заставляют предполагать, что развитие схоластической мысли в этой области вряд ли могло остановиться на суаресовской концепции. И действительно, при всех различиях позднейших авторов в частностях учений о ментальном сущем обращает на себя внимание общий сдвиг в понимании места *ens rationis* в метафизике и изменение внутренней конфигурации области ментального сущего в целом.

Прежде всего, философов после Суареса не удовлетворяло отнесение фиктивных сущих к отрицаниям. Мы уже видели ранее, что во второй половине XVII в. четко проявилась тенденция рассматривать химеры как формально *позитивные* фикции. В стандартной (зафиксированной у Суареса) классификации *ens rationis* им места не нашлось. Поэтому, пишет Томас Комптон Карлтон о классификации Суареса, «такое разделение представляется

<sup>391</sup> Suárez Fr. DM 54. 5. 16.

неверным. Во-первых, потому что чистая, без какого-либо основания, фикция есть вид ментального сущего, однако под это разделение никак не подводится». Во-вторых, коль скоро фиктивные сущие имитируют сущие реальные, которые разделяются на десять категорий, «почему бы и ментальным сущим, способным измышляться по подобию реальных, не разделяться на столько же категорий?»<sup>392</sup> И в самом деле, опыт мышления подтверждает, что «по подобию субстанции измышляются химеры, кони-олени и прочие ментальные сущие такого рода, которые измышляются как бы само-стоятельными»<sup>393</sup>. По способу количества измышляется протяженность этих ментальных сущих или воображаемое пространство и тому подобное. По способу качества мы, например, измышляем белого ангела: эта белизна мыслится как внутренне присущая ангелу, хотя она химерична — если только Бог не сотворит белизну, которая по природе требовала бы внутренней присущести ангелу»<sup>394</sup>. Поэтому Комптон согласен признать классификацию Суареса только в ограниченных пределах: постольку, поскольку она охватывает так называемые *доктринальные* ментальные сущие, то есть те, которые образуются с необходимостью в процессе мышления и познания (логическое *ens rationis*). Но в центр всей этой области Комптон помещает ментальные фикции, которые могут измышляться в любом количестве и в любой категории, далеко превосходя числом реальные вещи.

---

<sup>392</sup> *Compton Carleton Th. Logica. Disp. XVII, sect. 2, n. 1. P. 80*: «Non recte assignata videtur haec divisio. Primo, quia mera fictio sine ullo fundamento est species Entis Rationis, et tamen sub hac divisione nequaquam continetur. Secundo, quia sicut entia realia dividuntur in decem praedicamenta, quidni etiam Entia Rationis, quae ad eorum similitudinem fingi possunt, in totidem dividantur».

<sup>393</sup> Слух философа-схоласта различал в *substantia* некое созвучие с *per se stantia* — «само-стоятельными» сущими, то есть сущими через самих себя, а не благодаря иному, в отличие от акциденций.

<sup>394</sup> *Idem*: «Ad similitudinem quippe substantiae finguntur Chimaerae, Hippocervus, et alia huiusmodi Entia Rationis, quae finguntur quasi per se stantia. Per modum quantitatis finguntur extensio horum Entium Rationis, vel spatium imaginarium et similia: per modum qualitatis, ut si fingamus Angelum album, illa enim albedo fingitur inesse Angelo, cum tamen Chimaerica sit, nulla siquidem a Deo creari albedo potest, quae petat naturaliter Angelo inhaerere».

Философы второй половины XVII в. большей частью не только переносят акцент на чистые фикции, но и серьезно переосмысливают место и роль отрицаний и лишений. Уже Суарес разделял *carentiae* на чисто ментальные, не имеющие опоры в реальности, и на те, которые имеют место в реальном мире независимо от любого интеллекта. Но это различие со стороны объекта стиралось у Суареса общим способом постижения отрицаний — тем способом, который характерен, по его мнению, для *entia rationis*: постижением через чуждые интенциональные формы (*per species alienae*). В отличие от Суареса, позднейшие философы окончательно разъединили эти два типа отрицаний и вывели реальные отрицания за пределы ментального сущего. Тот же Комптон подчеркивает: «Отрицания близки к ментальным сущим и даже, как считают многие, рождаются из одного яйца, то есть из вымысла интеллекта»<sup>395</sup>. Близки, но к ним не относятся! Того же мнения придерживается Джон Панч: если говорить не о тех отрицаниях и лишениях, которые имеют фундаментом ментальные сущие (например, «химера не есть козлоолень»), а о реальных отрицаниях (например, о том, что сумеречный воздух лишен света), то «отрицания и лишения — не ментальные сущие... они пребывают в реальных вещах независимо от созерцания, ибо истинно, что слепой помимо любого созерцания интеллекта лишен зрения, а животное — разумности; следовательно, это не ментальные сущие»<sup>396</sup>. Очень четко высказывается на этот счет «другой», младший Франсиско Суарес — португальский философ-иезуит (1605–1659), преподававший в университете Коимбры; обычно его называют «португальским Суаресом» (Soares Lusitanus), чтобы отличить от великого предшественника. В «Философском

<sup>395</sup> Compton Carleton Th. Logica. Disp. XVIII, Prooem. P. 80: «Entibus Rationis affines sunt Negationes, imo eodem, ut multi putant, ovo genitae, fictione scilicet intellectus».

<sup>396</sup> Poncius I. Logica. Disp. I, q. 3–4, num. 19. P. 33: «negationes et privationes non sunt entia rationis ... quia insunt rebus realibus independenter a consideratione, verum est enim dicere quod caecus nullo intellectu considerante habet privationem visus, et brutum negationem rationalitatis, ergo non sunt entia rationis».

курсе, распределенном по четырем томам<sup>397</sup> (1651) он пишет, что имеются два вида отрицаний: одни — реальные, которые мыслятся по способу позитивного сущего и постигаются как сущее, например мрак, постигаемый как некая черная завеса; другие — ментальные отрицания. Так, если сказать: *Сократ не есть человек*, то это отрицание человека в Сократе не дано в реальности, а только измышляется интеллектом. Вопрос: должны ли мы включить оба вида отрицаний в число *entia rationis*, как включал их «старший» Суарес и схоластические философы до него?

«Старший» Суарес провел различие между *caementiae*, взятыми в качестве объекта, и теми же *caementiae*, взятыми со стороны акта, которым они постигаются. «Младший» Суарес поступает так же, чтобы рассмотреть эти два аспекта отрицаний порознь. «Я считаю, — говорит он, — что реальное отрицание, например мрак, схваченный через интенциональную форму позитивного сущего, есть не ментальное сущее, а реальное отрицание. И доказываю это, потому что вещь, познанная абстрактно через чуждые *species*, не является ментальным сущим... И подтверждается это тем, что независимо от того, каким способом я познаю мрак (то есть по способу позитивного сущего или нет), он дан со стороны вещи; следовательно, он не является ментальным сущим»<sup>398</sup>. Тот факт, что *caementia* — в данном случае лишенность света — познается только через форму реальной вещи, еще не создает ментального сущего и не является признаком его наличия; в противном случае мы не могли бы познавать в земной жизни ничего, кроме чувственных вещей. В самом деле, через чуждые *species* познаются *любые* нематериальные вещи: универсалии,

---

<sup>397</sup> Soares Lusitanus Fr. *Cursus philosophicus in quatuor tomos distributus*. Tomus I. Logica. Conimbricæ: Typis Pavli Graesbeeck, 1651.

<sup>398</sup> Soares Lusitanus Fr. *Logica*. Tract. II, disp. I, sect. III, § 1, num. 30. P. 26–27: «Ego existimo, negationem realem, v.g. tenebras conceptas per species entis positivi non esse entia rationis, sed negationem realem. Et probo, quia res cognita abstractivè per species alienas non est ens rationis... Et confirmatur, quia tenebrae sive a me cognoscantur, hoc, vel illo modo (hoc est, al instar entis positivi, aut non) dantur a parte rei: ergo non sunt ens rationis».

духовные субстанции и свойства и Сам Бог; но у кого повернется язык, спрашивает португальский иезуит, назвать Бога ментальной фикцией? Поэтому реальность или фиктивность отрицания определяется *только* со стороны объекта, а именно: имеется ли это отрицание в реальности или нет. Если теперь, напротив, сосредоточиться на том, как же именно постигается *caerentia*, и спросить, не производится ли *ens rationis*, когда мы представляем мрак как некую черноту, «я отвечаю отрицательно, — говорит Суарес-младший, — потому что не называю мрак чернотой и не подвожу мрак под понятие черноты, в каком случае производилось бы некоторое ментальное отношение, но лишь пользуюсь интенциональной формой черноты для познания мрака. Точно так же, когда я познаю Бога гадательно, то есть в зеркале творений, я не говорю, что Бог есть тварное сущее и не подвожу Бога под тварное сущее, но пользуюсь формами тварного сущего, чтобы познать Бога»<sup>399</sup>.

Можно было бы возразить, что отрицание, которое одновременно есть некая позитивная вещь, со стороны реальности не может быть данностью, и поэтому отрицание, постигаемое по способу позитивной вещи, есть в действительности не реальное сущее, а ментальное. Ответ Суареса-младшего звучит убедительно:

«Отвечаю: когда мы постигаем отрицание по способу сущего, мы постигаем не то, что отрицание есть сущее, а постигаем отрицание через интенциональную форму сущего. Например, когда мы, как я сказал, постигаем Бога по способу тварного сущего, мы постигаем не то, что Бог есть тварное сущее, а постигаем нетварное сущее через форму

<sup>399</sup> Ibid. § 2, num. 33. P. 27: «Quaeres, utrum saltem quando concipimus negationem realem, v.g. tenebras per species nigredinis, necessario fiat aliquod ens rationis? Respondeo negative, quia ego non dico tenebras esse nigredinem, neque ordino tenebras ad nigredinem, quibus in eventibus fieret aliqua relatio rationis; sed solum ad cognoscendas tenebras utor speciebus nigredinis. Sic, cum cognosco Deum per aenigmata, seu species entis creati, non dico Deum esse ens creatum, neque ordino Deum ad ens creatum, sed ad cognoscendum Deum utor speciebus entis creati».

тварного сущего. Итак, аргумент основан на ложном допущении, а именно: когда отрицание постигается по способу сущего, постигается, что отрицание есть сущее. Но постигается лишь отрицание через форму сущего»<sup>400</sup>.

Итак, способ постижения сам по себе не создает фиктивного сущего. Фиктивность — собственное свойство *ens rationis* как объекта в объективном бытии. Это свойство присутствует у фиктивных отрицаний (*negationes rationis*), опирающихся на фиктивные сущие, и отсутствует у реальных отрицаний, которые поэтому исключаются из области ментального сущего. Но как возможна реальность отрицаний? Разве само это словосочетание не означает противоречия в терминах? Или, в формулировке одного из схоластических философов: «Имеется ли некое понятие со стороны объекта, которому отлично от нашего интеллекта и прежде нашего когнитивного акта поистине было бы свойственно быть отрицанием, как позитивному бытию свойственно вот так, независимо от интеллекта, быть истинным реальным сущим?»<sup>401</sup>. Иначе говоря, вопрос ставится о внемысленном *негативном бытии*, не сводимом к объективному бытию в уме.

### § 3. *Carentiae*: спор о негативном бытии

Негативность как общее фундаментальное свойство отрицаний и лишенностей безусловно признавалась всеми сторонами дискуссии, независимо от любых расхождений в иных

---

<sup>400</sup> Soares Lusitanus Fr. Logica. Tract. II, disp. I, sect. III, § 2, num. 34. P. 27: «Respondeo, cum concipimus negationem per modum entis, non concipere negationem esse ens, sed negationem per species entis; sic, ut dixi, cum concipimus Deum per modum entis creati, non concipimus Deum esse ens creatum, sed ens increatum per species entis creati. Itaque in argumento supponitur falsum, nimirum, cum concipitur negatio per modum entis, concipi negationem esse ens; solum concipitur negatio per species entis».

<sup>401</sup> Bernaldo de Quiros A. Metaphysica. Disp. CVII, sect. 1, num. 1. P. 738: «An condistincte ab intellectu nostro, et antecedenter ad nostram cognitionem sit aliquis conceptus ex parte obiecti, cui vere competat esse negationem, sicut vere enti positivo convenit sic independenter ab intellectu esse verum ens reale?»



вопросах. Одни философы, пишет Томас Комптон Карлтон, называют *entia rationis* ментальными *сущими*, а *caentiae* — *не-сущими*, и утверждают, что как те обязаны интеллекту своим *бытием*, так эти — своим *небытием*. «Другие же хотя и признают отрицания, если можно так выразиться, тончайшими и слабейшими побегам, однако наотрез отказываются считать их фикциями. Как бы то ни было, отрицания для позитивных вещей, безусловно, губительны и фатальны, ибо всегда возникают из их гибели, рождаются из уничтожения, живут смертью»<sup>402</sup>. Именно вокруг вопроса о том, *как именно* отрицания и лишения живут смертью реального бытия, развернется дискуссия.

Прежде всего: чему присуща негативность? Что живет смертью реального бытия? О каких реальных отрицаниях идет речь? С одной стороны, имеются отрицательные высказывания, противоположные утвердительным, и те ментальные суждения, которым эти высказывания соответствуют. То и другое можно ради удобства назвать актными отрицаниями, так как они выражаются в речевых и ментальных актах. С другой стороны, имеется само устранение (*remotio*), само отсутствие (*caentia*) сущего, обозначаемое высказываниями и суждениями; его можно назвать объективным отрицанием, отрицанием со стороны объекта. Именно об объективных отрицаниях пойдет речь далее. Нужно также иметь в виду, что в дискуссии о бытии отрицаний о них говорится в общем смысле, как о *caentiae*, без дополнительного и в данном случае нерелевантного различия на лишения и отрицания в узком смысле<sup>403</sup>.

Основное свойство *caentiae* выражено в понятии негативного сущего, или *негативного объекта*, который описывается следующим образом: «Понятие негативного объекта

<sup>402</sup> *Compton Carleton Th. Logica. Disp. XVIII, Prooem. P. 80: «...unde illa, Rationis entia, ita Negationes Rationis non entia vocari volunt: utque illa suum esse, ita suum has non esse intellectui debere dictitant. Alii tamen, quamvis exilis eas, et tenuis, ut ita dicam, stirpis esse fateantur, figmenta nihilominus esse pernegant. Quidquid sit, rebus certe positivis perniciosae, ac fatales sunt, utpote quarum semper occasu oriuntur, nascuntur interitu, morte vivunt».*

<sup>403</sup> *Izquierdo S. Pharus scientiarum. Tract. III, disp. IX, q. III, num. 32. P. 292.*

как отличного от позитивного состоит в том, что позитивный объект не приводит в силу собственного содержания к познанию противоположного ему как основания своей познаваемости, негативный же объект приводит... Когда я мыслю мрак, я ничего не могу постигнуть, кроме как через понятие света, которое служит основанием познаваемости понятия мрака»<sup>404</sup>. *Carentia* отличается тем, что «ее термин хотя и должен познаваться одновременно с самим познаваемым, но не может утверждаться с самим утверждаемым; напротив, он вместе с самим утверждаемым необходимо отрицается: так, я не могу утверждать мрак, не отрицая света; с другой стороны, я могу утверждать свет, вовсе не думая о мраке»<sup>405</sup>. Таким образом, негативный объект, в отличие от позитивного, всегда релятивен.

Внемысленное существование / несуществование негативных объектов, «живущих смертью» реального сущего, составляет центральную проблему позднесхоластического дискурса об отрицаниях. Наши философы различают три стандартные позиции и одну условно нестандартную. Сначала коротко представим их.

*Первая позиция:* отрицание реального сущего подлинно и реально *есть* и представляет собой негативное сущее, противоположное всему позитивному. В стилистически акцентированной формулировке этой позиции нанизывание уменьшительных суффиксов подчеркивает бытийную малость, почти ничтожность отрицаний: «Первое мнение гласит, что негативное сущее, или отсутствие реального, отличается от любого позитивного сущего, обладает своими внутренними предикатами и представляет собой некие формочки и вещички, которые

---

<sup>404</sup> *Sforza Pallavicino P.* Disputationes in primam secundae D. Thomae. T. I. Disp. III, q. 2, art. 2, num. 4. P. 80–81: «Igitur conceptus obiecti negativi prout distinguitur a positivo consistit in hoc quod positivum ex propria ratione non ducit in cognitionem sui oppositi tanquam fundamenti suae cognoscibilitatis, secus vero negativum».

<sup>405</sup> *Ibid.*: «...eius terminus debeat quidem simul cum ipsa cognita cognosci, sed non possit cum ipsa affirmata affirmari; imo cum ipsa affirmata necessario negetur: non possim enim affirmare tenebras, quin negem lucem, ex alia parte, possum affirmare lucem, quin aliquid cogitum de tenebris».

со стороны реальности, до всякой операции интеллекта, имеются своим способиком»<sup>406</sup>.

*Вторая позиция:* существовать во внемысленном бытии может только позитивное сущее. Поэтому реально существующее отрицание формально полагают либо в том позитивном действии (чаще всего это декрет Божественной воли), которое препятствует существованию отрицаемого сущего, либо в форме того возможного сущего, которое подвергается отрицанию; а препятствие к его существованию называют реальным отрицанием в фундаментальном смысле.

*Третья позиция:* отрицание вещи никоим образом не может существовать вне интеллекта никаким видом бытия; поэтому оно существует только в объективном бытии в интеллекте и, стало быть, представляет собой *ens rationis*.

*Нестандартная позиция* заключается в том, что *carentiae*, будучи чистыми негативностями, не существуют даже в объективном бытии, но суть чистое ничто. Они имеются только в реальных актах мышления и речи («актные» отрицания) как их значения, но не как объекты (не «объективные» отрицания).

Рассмотрим некоторые выборочные аргументы сторон. Первое мнение, утверждающее реальность отрицаний *a parte rei*, опровергается тем, что в таком случае негативное сущее не отличалось бы от позитивного. Действительно, позитивным называется именно то, что полагает нечто со стороны объекта. Но если некое негативное сущее имеется независимо от интеллекта и обладает собственными внутренними предикатами, а значит, способно принимать предикат бытия и актуально существовать, то как нам различить позитивное и негативное сущее? Откуда нам знать, что именно *свет* позитивен, а *мрак* негативен?<sup>407</sup>

<sup>406</sup> Bernaldo de Quiros A. *Metaphysica*. Disp. CVII, sect. 1, num. 2. P. 738: «Prima sententia tenet ens negativum sic, seu rerum carentias ab omni ente positivo distingui, suis praedicatis intrinsicis constare, esseque quasdam formulas, et entitatulas, quae a parte rei ante omnem intellectus operationem suo modulo reperiantur».

<sup>407</sup> Bernaldo de Quiros A. *Metaphysica*. Disp. CVII, sect. 1, num. 3. P. 738.

Из рассматриваемых нами авторов явным сторонником первой позиции был Томас Комптон Карлтон. В ее защиту он приводит тот аргумент, что как вещь *есть* через свою существенность, так она *не есть* через ее конкретное отрицание. Поэтому небытие антихриста деноминируется через отрицание антихриста, небытие света — через отрицание света, и т. д. Но нельзя утверждать, что несуществующая вещь *есть ничто* или что она *не есть через ничто*, если понимать ничто в абсолютном и неопределенном смысле. Ведь тогда стиралось бы всякое различие между небытием антихриста и небытием другого мира, или света, или тепла: если они существуют через ничто, то и в своем несуществовании не различаются ничем. Очевидно, однако, что со стороны реальности небытие антихриста и небытие другого мира — не одно и то же; следовательно, со стороны реальности они различны; следовательно, отрицания со стороны реальности отличны от чистого ничто и представляют собой некое минимальное нечто<sup>408</sup>.

Вторую позицию, в которой утверждается позитивный фундамент отрицаний, представляет среди наших авторов кардинал Пьетро Сфорца Паллавичино. Интерпретация отрицаний как позитивного решения Бога (*nolitio, odium efficax* — нежелание, действенное неприятие, ненависть) опирается на следующие соображения. Если предположить, что Петр служит термином акта Божественного неприятия, мы тем самым уже будем мыслить Петра как несуществующего. Подтверждается это тем, что любое творение в каждый конкретный момент является, если можно так выразиться, «производительно» (не метафизически!) возможным или невозможным в зависимости от расположения Божественной воли. Так как *caerentia* сама по себе ничего не влагает в Петра, производительная возможность Петра определяется тем, что Бог Своей волей соотносит Себя с бытием Петра, а производительная невозможность определяется тем, что Бог Своей волей соотносит Себя с небытием Петра. Но это и есть Божественное решение,

<sup>408</sup> *Compton Carleton Th. Logica. Disp. XVIII, sect. II, num. 7. P. 82.*

декрет Его противящейся воли: в силу собственного нежелания и неприятия Бог становится *как бы* неспособным произвести Петра, а Петр, в свою очередь, становится в силу декрета Божественной воли не способным быть произведенным в данный момент. Стало быть, он остается ничем, подобно химере. Различие с химерой лишь в том, что в химере неспособность к бытию абсолютна и метафизична, а в Петре она ограничивается моментом Божественного нежелания<sup>409</sup>.

Против этой позиции обычно выдвигают аргументы от неизменности Божественной воли, и поэтому *caentia* требует наличия, помимо воли, некоего контингентного момента со стороны объекта неприятия: «Неприятие Бога дано всегда, но не всегда дано отсутствие Петра; следовательно, это отсутствие выражает не только неприятие»<sup>410</sup>. Таким контингентным моментом может быть, прежде всего, определенный момент времени А, в который проявляется нежелание Бога. Кроме того, очевидно различие между утверждениями о небытии разных вещей — например другого мира или света; следовательно, различие между ними не сводится исключительно к акту нежелания со стороны Бога.

Что касается другого варианта второй позиции, приведем рассуждение иезуита Филиппа Монсе́ (1570–1619) из его «Богословских диспутаций на несколько избранных вопросов св. Фомы»<sup>411</sup>. Задача Монсе — показать, что реально существовать никакая негативность не может, зато она может иметь своим основанием и опорой позитивные формы: «Ложно, что то или другое — отрицание или лишенность — существует прежде операции ума, ибо так как то и другое есть не что иное, как лишенность или отрицание какого-либо конкретного сущего, оно может существовать прежде операции ума не более, чем само не-сущее. Так как оно есть

<sup>409</sup> *Bernaldo de Quiros* A. *Physica*. Disp. XLVI, sect. 1, num. 9. P. 275.

<sup>410</sup> *Ibid.* Num. 10. P. 275: «*Odium Dei semper datur; sed non semper datur caentia Petri: ergo haec caentia non dicit solum odium*».

<sup>411</sup> *Moncaeus Ph.* *Disputationes theologicae in aliquot selectas D. Thomae quaestiones*. Parisiis, sumptibus Sebastiani Cramoisy, 1622.

отрицание всякого сущего, ему явно противоречит иметь какое-либо существование через себя... Не имеет значения, что многие, кажется, считают, будто лишенности форм, отсутствующих в материи, но могущих находиться в ней, пребывают в ней прежде, чем формы соединятся с нею... Такая мысль — ребячество: ведь эти лишенности не имеют истинного существования в материи и вообще не обладают бытием, кроме как через измышление интеллекта. Единственное, что истинно, — это факт, что формы, о которых говорится как о лишенностях, не пребывают в этой материи прежде операции ума, а это означает нечто совсем иное, чем существование самих лишенностей»<sup>412</sup>.

Итак, *caerentiae* имеют позитивное основание, но сами не существуют внемысленно. Комптон Карлтон предлагает следующий контраргумент. В негативном сущем, как и в позитивном, различаются три модуса: необходимость, невозможность и контингентность, — но различаются как прямо противоположные модусам позитивного: отрицание необходимой вещи невозможно, отрицание невозможной вещи необходимо, отрицание контингентной вещи контингентно. Поэтому отрицание единственной необходимой вещи — Бога — есть величайшая из химер; отрицание невозможных вещей (козлооленья, человека-льва и т. д.) есть необходимое отрицание. В случае же контингентных вещей (свет, огонь и т. д.) отрицания существуют при несуществовании вещей и не существуют при их существовании. Далее, если отождествлять отрицание с возможностью вещи, это приведет к нарушению принципа *невозможно одному*

<sup>412</sup> *Moncaeus Ph.* Disputationes theologicae. Disp. I, sect. 3. P. 10: «Falsum est ullam, sive negationem, sive privationem existere ante opus mentis, quaelibet enim cum nihil aliud sit quam privatio, vel negatio alicuius particularis entis, non magis potest ante opus mentis existere quam ipsum non ens, quod ut est negatio omnis entis, ista planè repugnat ut ullam ex se habeat existentiam... Nec refert quod plerique arbitrari videantur privationes formarum, quas materia non habet, & habere potest, in ipsa esse ante eorum adventum... haec enim eorum cogitatio puerilis est, nam non verè existunt in materia privationes illae, nec omnino sunt nisi fictione intellectus, sed solum verum est formas, quarum dicuntur esse privationes non esse in ea materia, idque ante opus mentis, quod longè aliud est quàm ipsas privationes existere».

и тому же одновременно быть и не быть: если отрицание вещи тождественно ее возможному или актуальному бытию, то, следовательно, небытие вещи тождественно самой вещи; следовательно, бытие и небытие одной и той же вещи — одно и то же, что абсурдно<sup>413</sup>.

Согласно третьей позиции, «отрицание сущего в общем смысле со стороны реальности есть абсолютное ничто и потому со стороны реальности не имеет вообще никакого бытия — ни негативного, ни позитивного, но лишь объективно пребывает в нашем уме, причем постольку, поскольку нами мыслится, и есть всего лишь *ens rationis*»<sup>414</sup>. Такова точка зрения Себастьяна Искьердо. Возражения против нее и ответы Искьердо мы рассмотрим чуть ниже.

Наконец, четвертая позиция, которую принимает Бернальдо де Кирос, вводится им по итогам разбора других точек зрения почти без дополнительных аргументов:

«Я утверждаю, что *carentia*, или отрицание, не состоит ни в чем объективном, или: у *carentia* нет никакого понятия, никакой чтойности со стороны объекта; она есть чистое *небытие*, чистая *не-данность*, и ее сущность, если можно так выразиться, конституируется *отвлечением* и *исключением* любого конститутива. Поэтому бессмысленно говорить и спрашивать: *в чем состоит отрицание?* Кто спрашивает о чем-то, в силу чего *вещь не существует*; кто доискивается, что представляет собою то, чем полностью отрицается любое бытие? Так же не спрашивают и о конститутиве отрицания, то есть *о не конституированном*. Ибо сама *carentia* не конституируется, и остается спрашивать лишь о том, какой конститутив надлежит исключить из отрицания. Итак, я утверждаю, что из отрицания нужно полностью исключить любые конституенты... Следовательно, *carentiae*, собственно говоря, никоим образом не есть, не имеют

<sup>413</sup> Ibid. Num. 3. P. 81.

<sup>414</sup> Izquierdo S. Pharus scientiarum. Tract. III, disp. IX, q. III, num. 35. P. 194: «...negationem entis in universum a parte rei penitus esse nihil, proindeque a parte rei nullum omnino habere esse, seu negativum, seu positivum; sed tantum in mente nostra obiective; atque ita prout a nobis concipitur, tantum esse ens rationis».

никакого бытия — ни позитивного, ни негативного, но суть чистое *небытие* и со стороны реальности поистине имеют *неимение*»<sup>415</sup>.

Соответственно, отец Бернальдо выводит *carentiae* за пределы ментального сущего не потому, что они обладают неким собственным уменьшенным бытием, как в первой позиции, но потому, что они не имеют *даже объективного бытия*, признаваемого за *entia rationis*. Не иметь объективного бытия означает не иметь понятия, которое могло бы мыслиться и выражать нечто не-сущее. Отсюда следует, что, мысля отрицание, мы в действительности мыслим не объект в каком бы то ни было модусе бытия, а только значение слов или предложений, которыми обозначается пустота<sup>416</sup>.

---

<sup>415</sup> Bernaldo de Quiros A. *Metaphysica*. Disp. CVII, sect. 1, num. 8. P. 739–740: «Dico carentiam, seu negationem in nullo obiectivo consistere, seu carentiae nullum esse conceptum, nullam quidditatem ex parte obiecti, est purum *non esse* purum *non dari*, et si dici liceat, eius essentia consistit in *abstractione*, et *exclusionem*, omnis constitutivi; quare abusive dicitur, et quaeritur *in quo consistat negatio*? Quis quaerat aliquid ut *res non sit*; ut negatur omne omnino *esse*, quis inquiret *esse*? et constitutum sic de negatione, seu *de non constituto*. Nam carentia ipsa *non consistit*, et solum quaerendum est quod constitutum sit excludendum a negatione? Et sic dico a negatione omnimoda omnia constituentia excludenda ... Ergo carentiae proprie loquendo nullo modo sunt, nullum esse habent nec positivum, nec negativum; sed pure *non sunt*: idque a parte rei vere habent: *non habere*».

<sup>416</sup> Мы рассмотрели дискуссию об онтологическом статусе отрицаний. Но исследование можно вести и в обратном направлении, а именно: каким образом отрицания вовлекались схоластами барокко в анализ общих онтологических понятий? Такую возможность подчеркивает Вольфганг Хюбнер, конкретизируя ее в виде нескольких вопросов: 1) добавляют ли трансцендентальные атрибуты к понятию сущего нечто позитивное или негативное? 2) Субсистенция и индивидуация по своим понятиям позитивны или негативны? 3) Позитивна или негативна общность универсального понятия применительно к единичным вещам (под негативной общностью имеется в виду безразличие понятия к его экземплификации в определенной единичной вещи)? 4) Негативно ли понятие *perseitas* в смысле «не-быть-через-иное»? 5) Является ли материя, лишенная всякой формы, обладательницей позитивного или негативного единства? И т. д. См.: *Hübener W. Die Logik der Negation als ontologisches Erkenntnismittel // Ders., Zum Geist der Prämoderne. Würzburg, 1985. S. 73–74.*



#### § 4. *Verificativum* негативных актов и негативное бытие

Все приведенные аргументы, однако, второстепенны и вспомогательны по отношению к главной болевой точке дискуссии — вопросу о том, чем определяется истинность или ложность отрицаний. (Нужно помнить, что под отрицаниями понимаются не только отрицательные предложения устной речи, но также — и прежде всего — ментальные отрицательные пропозиции.) Это таинственное нечто, именуемое на латыни *verificativum*, в крайне немногочисленных англоязычных публикациях практически сразу — и вполне ожидаемо — стало обозначаться мнимо новым термином *truth-maker*. Историю термина проследил Якоб Шмутц в специально посвященной этому статье<sup>417</sup>. *Verificativum* рождается в философии Раймунда Луллия во второй половине XIII в., в контексте характерного для Луллия учения о коррелятах, и передается в рамках луллистской традиции. В Новое время он освобождается от привязки к наследию Луллия и, начиная с сороковых годов XVII в., постепенно распространяется в том значении, в каком мы застаем его у интересующих нас философов<sup>418</sup>. Однако практическое употребление *verificativum*, как это часто бывает, опережало его теоретическое осмысление; поэтому в поисках более или менее развернутых теоретических текстов о верификативах нужно обращаться к более поздним авторам. Мы затронем два поздних текста о верификативах негативных актов: посвященный им фрагмент сочинения «О душе», автором которого был иезуит Игнасио Франсиско Пейнадо<sup>419</sup>, и трактат его собрата по Обществу Иисуса Хуана де Уллоа «О верификативе негативного акта», составляющий отдельную главу обширного

<sup>417</sup> Schmutz J. *Verificativum // Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach / I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zattero (eds.)*. Porto: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2011. P. 739–748.

<sup>418</sup> Я. Шмутц подчеркивает важную роль, которую сыграл в этом процессе иезуит Антонио Перес (Antonio Pérez, 1599–1649).

<sup>419</sup> *Peinado I. F. Disputationes in tres libros Aristotelis De anima*. Compluti, Ex Officina D. Mariae Garcia Briones, 1762 (prima editio 1698).

труда «Подготовительный курс, или Введение в схоластические дисциплины»<sup>420</sup> (1711).

Понятие верификатива эксплицируется как «то, что делает предложение или суждение истинным». Верификативы разделяются схоластами на два вида: один — выводной и радикальный (*illativum et radicale*), другой — непосредственный и формальный (*immediatum et formale*), или объективный (*obiectivum*). Первый заключается в любом тварном или нетварном сущем, сущностно связанным с тем, что репрезентированный актом объект сам в себе таков, каким его репрезентирует акт: например, для суждения *Петр не существует* выводным верификативом будет решение Бога о несуществовании Петра до такого-то определенного момента времени. В таком значении верификатив выступает в качестве причины, по которой некий объект имеется или не имеется и в силу которой выводным путем определяется истинность или ложность суждения. Второй верификатив — это собственно бытие объекта таким, каким его репрезентирует когнитивный акт. Такой верификатив удостоверяет истинность суждения не каузальным способом, а самим своим наличием или отсутствием. Именно это второе — непосредственное и формальное — значение *verificativum* стоит в центре дискуссии. Признание или непризнание реального бытия отрицаний зависит от того, что считать объектом негативных суждений и каким образом трактовать отношение между их объектом и верификативом.

Игнасио Пейнадо говорит о трех позициях. Сторонники первой полагают, что верификатив тождествен объекту суждения, а объект — то, о чем составляется суждение и что выражено в нем. Например, говорят они, в суждении *Петр существует* объект — это существование Петра, и это же существование верифицирует истинность суждения. Если же взять отрицательное суждение *Петр не существует*, то его объектом и верификативом будет несуществование Петра, то есть существование *плюс carentia существования*.

<sup>420</sup> Ulloa J. Prologomena, seu prolegomena ad scholasticas disciplinas. Roma: ex officina Cajetani Zenobii, 1711. P. 775–783.

Следовательно, утвердительные и отрицательные суждения будут иметь разные объекты и разные верификативы. Вторая позиция предполагает, что утвердительные и отрицательные акты суждения совпадают в своих объектах, но различаются в верификативах. Так, в суждениях *Петр существует* и *Петр не существует* объектом выступает один и тот же Петр, а верификативами будут в первом случае существование Петра, а во втором — существование плюс его отсутствие, *caementia*. Третья позиция, которую разделяет сам Пейнадо, гласит, что утвердительные и отрицательные акты совпадают как в объекте, так и в верификативе, и различаются только способом направленности на свои объекты.

Сторонником первой позиции среди наших постоянных авторов Пейнадо считал Томаса Комптона Карлтона, хотя это верно лишь отчасти. Объекты утвердительных и отрицательных суждений Комpton считал тождественными<sup>421</sup>, но действительно различал их верификативы — существование объекта или его существование плюс *caementia*. Основная идея всей концепции Комптона заключалась в том, что без реального существования негативностей<sup>422</sup> истинность негативных суждений нечем было бы гарантировать: они оказались бы лишеными реального верификатива. Поэтому те положения дел, которые

---

<sup>421</sup> *Compton Carleton Th. Logica. Disp. XVIII, sect. VI, num. 2. P. 84: «Dico itaque, ut affirmatio et negatio sint circa idem, sufficere ut propositio affirmativa repraesentat id, cuius negationem repraesentat negativa, hoc enim modo sunt virtualiter circa idem obiectum, sic enim una intentionaliter tollit, quod altera ponit, et, si physice facere possent, quod faciunt intentionaliter, seu repraesentative, vere una a parte rei tolleretur obiectum alterius» («Итак, я говорю, что для того, чтобы утверждение и отрицание относились к одному и тому же, достаточно, чтобы утвердительная пропозиция репрезентировала то, отрицание чего репрезентирует отрицательная. Именно таким способом они виртуально относятся к одному и тому же объекту, ибо именно так одна интенционально устраняет то, что полагает другая; и, если бы они могли физически сделать то, что делают интенционально, или посредством репрезентации, поистине одна в реальности устраняла бы объект другой»).*

<sup>422</sup> *Ibid. Sect. I, num. 5. P. 81: «...dari huiusmodi Negationes, et privationes et suo modo a parte rei existere, tamquam remotiones rerum positivarum, iisque contradictorie opponi...».*

описываются негативными высказываниями, Комптон признавал реальными фактами, противоположными позитивным реальным фактам<sup>423</sup>, и утверждал, что «такие отрицания и лишения имеют место и некоторым образом существуют в реальности как устранения позитивных вещей и контрадикторно им противостоят»<sup>424</sup>. «Объект, на который нацелена эта пропозиция, *другого мира нет*, — поясняет Комптон, — не менее реален, чем то, на что нацелена утвердительная пропозиция: как эта представляет собой познаваемую истину, так и противоположная ей. Противоречие возникает не только между актами согласия и несогласия, но и между объектами; так что имеется не только формальное противоречие, но и объективное»<sup>425</sup>. Подтверждением служит ряд примеров: «То, что человек умирает, огонь угасает, Петр не сидит и не читает, Павел слеп, и еще сотен шесть подобных случаев, не менее истинно со стороны реальности и в отсутствие кого-либо, кто думал бы об этом, чем то, что человек живет, Петр обладает зрением и т. д. Следовательно, со стороны реальности должно быть

<sup>423</sup> Дискуссия XVII–XVIII вв. вокруг реальности или ирреальности отрицаний подробно рассматривается в статье: *Schmutz J. Réalistes, nihilistes et incompatibilistes. Le débat sur les negative truth-makers dans la scolastique jésuite espagnole // Dire le néant / Éd. par J. Laurent // Cahiers de philosophie de l'université de Caen. Caen: Presses Universitaires de Caen, 2007. № 43. P. 131–178.*

<sup>424</sup> Опору своему тезису о реальности отрицаний Комптон находит у Августина, в сочинении «О природе блага против манихеев», где сказано: «Privationes in rebus decenter a Deo ordinantur... Nam et Deus certa loca et tempora non illuminando, tenebras fecit tam decenter quam dies. Si enim nos continendo vocem, decenter interponimus in loquendo silentium, quanto magis ille quarumdam rerum privationes decenter facit, sicut rerum omnium perfectus artifex?» («Лишения в вещах должным образом упорядочиваются Богом... Так, Бог, не давая света в определенных местах и в определенные моменты времени, сотворил тьму столь же пристойно, что и день. Если даже мы, умолкая, должным образом прерываем речь молчанием, насколько более подобает производить лишения любых вещей Ему — совершенному творцу всяческих?»). См.: *Augustinus. De natura boni contra Manichaeos. Cap. XVI // PL 42, col. 556.*

<sup>425</sup> *Compton Carleton Th. Logica. Disp. XVIII, sect. II, num. 4. P. 81: «Non minus datur obiectum a parte rei in quod fertur haec propositio, alium mundum non est, quam in quod fertur propositio affirmans, haec enim tam est veritas cognoscibilis, quam oppositum, et contradictio non solum exercetur in actibus assensus et dissensus, sed etiam in obiectis, sicut datur non solum formalis contradictio, sed obiectiva».*

нечто, от чего им даются эти именованья. Но нельзя придумать ничего другого, кроме отрицаний, которые сообщают эти негативные именованья так же, как позитивные формы сообщают позитивные именованья, следовательно»<sup>426</sup>. (Вспомним о том, что *denominatio* в схоластической философии означает не произвольное присвоение имен чему-либо, а такие именованья, которые даются на основе и в силу обладания некоторой реальной формой.) Еще один довод Комптона в пользу реального существования отрицаний — иначе не объяснимое, с его точки зрения, объективное различие между негативными пропозициями: «Без отрицаний нельзя объяснить эти и подобные пропозиции: *антихрист не существует, солнце не светит*, которые представляют собой разные объективные истины»<sup>427</sup>: ведь если несуществующий антихрист или не светящее солнце суть ничто, между ними не будет никакого различия, ибо одно ничто ничем не отличается от другого. Следовательно, объекты и верификативы этих суждений различны сами по себе, объективно и реально. Но, с другой стороны, их нельзя свести

---

<sup>426</sup> Ibid. Num. 6. P. 82: «Non minus a parte rei, et nemine cogitante verum est hominem mori, ignem extingui, Petrum non sedere, non legere, Paulum esse caecum, et sexcenta huiusmodi, quam hominem vivere, Petrum videre etc. Ergo aliquid esse a parte rei debet, a quo hae iis denominationes proveniant; sed nihil excogitari aliud potest praeter negationes, quae has denominationes negativas tribuant, sicut formae positivae denominationes tribuant positivas, ergo». Аналогичную позицию занимает Декарт в «Правилах для руководства ума». См.: *Декарт Р.* Правила для руководства ума // *Декарт Р.* Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. Правило XII. С. 119–120: «Впрочем, к числу этих простых природ позволительно отнести также лишенность и отрицание их, поскольку они разумеются нами, так как познание, посредством которого я усматриваю, что такое ничто, или мгновение, или покой, не менее истинно, чем то, посредством которого я разумею, что такое существование, или длительность, или движение. И данный способ понимания будет содействовать тому, чтобы мы впоследствии получили возможность сказать, что все остальные вещи, которые мы познаем, составлены из этих простых природ: так, если я вынесу суждение о том, что какая-либо фигура не находится в движении, я скажу, что моя мысль является некоторым образом составленной из фигуры и покоя, и так же о прочем».

<sup>427</sup> *Compton Carleton Th. Logica. Disp. XVIII, sect. II, num. 6. P. 82: «Sine negationibus explicari hae et similes propositiones nequeunt, Anti-Christus non existit, sol non lucet quae sunt diversae veritates obiectivae».*

к позитивным формам реальных вещей: ведь если бы что-либо позитивное само по себе обладало сколь угодно малым бытием до акта творения, этим уже отменялись бы творение *ex nihilo* и единственность Творца. Последовательность онтологических аргументов приводит Комптона к неизбежному выводу: вечно, до сотворения мира, имелись не возможные формы вещей, а их отрицания. «Отрицания вещей, — констатирует философ, — были от вечности, ибо свет, тепло, солнце, небо и прочее не были от вечности; следовательно, были их отрицания. Но позитивные формы не были от вечности согласно чему-либо внутренне им присущему; следовательно, отрицания — это не возможные вещи»<sup>428</sup>.

Типичный аргумент против позиции Комптона и его единомышленников сформулирован, в частности, Себастьяном Искьердо и основан на том, что суждения с негативными номинальными объектами могут быть эквивалентно преобразованы в пропозициональные отрицания. Преобразуя высказывания типа *этот человек слеп* или *в воздухе разлита тьма*, подчеркивает Искьердо, мы устраняем отрицательные объекты в эквивалентных высказываниях: *этот человек не видит, в воздухе нет света*. Отсутствие зрения или света действительно имеет место в самой реальности, «но небытие подобных сущих в реальности означает не бытие в реальности чего-либо, а скорее небытие, или бытие ничем». «Отсюда явствует, насколько истинно то, что мир не существовал вечно, но это не значит, что вечно существовало нечто, в чем заключалось бы его отрицание»<sup>429</sup>. В частности, если Комптон и его единомышленники утверждают, что до сотворения мира имелось его отрицание, то с возникновением мира отрицание должно

<sup>428</sup> Ibid. Sect. IV, num. 1. P. 83: «Negationes rerum erant ab aeterno, nam lux, calor, sol, coelum, et reliqua non erant ab aeterno, ergo eorum negationes erant, sed formae possibles non erant ab aeterno secundum aliquid intrinsecum, ergo negationes non sunt res possibles».

<sup>429</sup> *Izquierdo S. Pharus scientiarum. Tract. III, disp. IX, q. III, num. 62. P. 199: «Non esse autem a parte rei eiusmodi entia, non est esse a parte rei aliquid, sed potius non esse, seu esse nihil... Ex quo patet quam verum sit mundum ab aeterno non fuisse, quin ab aeterno existerit aliquid re vera, in quo consisterit negatio eius».*

было бы уничтожиться, а существование — возникнуть. Но переход от небытия к бытию, говорит Искьердо, есть не переход из одного нечего в другое нечего, а переход в некоторое нечего, совершаемый из ничто. Так же обстоит дело и в случае обратного перехода: уничтожение некоторого сущего, действительно имеющее место в реальности, означает не уничтожение одного нечего и возникновение другого (то есть отрицания этого сущего), но переход из чего-то в ничто.

Антонио Бернальдо де Кирос предлагает решить проблему на синтаксическом уровне. Возьмем два суждения: *свет существует* и *свет не существует*. Преобразование позитивного суждения в негативное совершается через прибавление служебного («синкатегорематического») слова *не*. Благодаря этому добавленному отрицанию не конституируется новая реальность, отличная от света, а именно реальность тьмы, но устраняется то, чем конституировался свет. Отрицание — это чистое устранение бытия, а не утверждение негативного бытия<sup>430</sup>. Это подтверждается тем, говорит Кирос, «что чистое отрицание всякого объективного конститутива не имеет в себе ничего конститутивного, но подразумевает чистое исключение конститутива. Тем и отличается позитивное сущее от негативного, что сущее способно служить термином абсолютного и утвердительного суждения, а отрицание — суждения негативного и всегда относительного»<sup>431</sup>. Кирос отвечает также на довод

---

<sup>430</sup> Bernaldo de Quiros A. *Metaphysica*. Disp. CVII, sect. 1, num. 9. P. 740: «...carentiam dari, et distingui a positivo...*syncategorematicae*: quatenus a re negata distinguitur per syncategorema *non*, quo afficitur res, quando dicitur, abusive, *dari* eius negatio, cum proprius esset dicendum *non datur lux*, ita ut per non constitutivum lucis, negatio lucis constituatur» («...отрицание дано и отличается от позитивного *синкатегорематично*: постольку, поскольку отличается от отрицаемой вещи синкатегоремой *не*. Она прилагается к вещи, когда неправомерно говорят, что ее отрицание *дано*, тогда как в собственном смысле надлежало бы сказать: *свет не дан*. Так что отрицание света конституируется отсутствием того, чем конституируется свет»).

<sup>431</sup> *Ibid.*: «Carentia pura omnis constitutivi obiectivi nihil habet de constitutivo, sed mera exclusio constitutivi. Unde ens positivum a negativo differt, quod ens terminare possit iudicium absolutum, et affirmativum; negatio vero iudicium negans, et semper respectivum».

Комптона от объективного различия отрицаний: отрицание света, по мнению Комптона, не означает и не влечет за собой отрицания звука; но в чистом ничто, или в чистом небытии, не может быть никакого различия со стороны реальности. Следовательно, отрицание — не чистое небытие, но некоторое негативное бытие, отличающее одно отрицание от другого. Кирос легко отбивает этот аргумент. Отдельные отрицания различаются отнюдь не различием «ничтоостей» самих по себе, к которым они сводятся со стороны реальности; они различаются теми позитивными формами, которые исключаются из отрицаемых сущих. Так, частное отрицание света означает не чистое небытие вообще, но лишь небытие «осветительного качества», как называет его Кирос. Поэтому отрицания конкретных сущих в едином акте означают два момента: с одной стороны — ту или иную форму, а с другой — ее отсутствие, исключение, *caerentia*. Но это не подразумевает, будто в самом ничто отрицаемых вещей скрыто вдобавок некое нечто, наделяющее вещь негативным бытием.

И все же главная проблема Комптона заключается в том, что утверждаемое им понятие реального негативного бытия самопротиворечиво. В самом деле, Комптон Карлтон усматривает в нем две противоположные структурирующие черты: с одной стороны, негативное бытие реально, с другой — оно не содержит в себе ничего, что можно было бы опознать как позитивное бытие, то есть как *просто* бытие. Относительным решением могло бы стать признание негативного бытия разновидностью *esse diminutum* — того «уменьшенного», «умаленного», слабейшего *esse*, которое некоторые схоласты, преимущественно скотистской направленности, признавали за возможными, но несуществующими объектами мышления. Но нет, Комптон отмечает такое решение. Допустим, говорит он, что возможные вещи от вечности обладали неким позитивным *esse diminutum*. Они либо получили это бытие от Бога, либо нет. Если от Бога, то либо были наделены этим бытием свободно, либо с необходимостью. Но свободно Бог не мог наделить их уменьшенным бытием прежде бытия, так как, согласно догматам веры,



свободное действие Бога имело начало во времени, а время началось лишь в момент сотворения мира. Но и с необходимостью получить *esse diminutum* возможные вещи не могли, потому что никакое внешнее действие Бога не подчиняется необходимости. Если же возможные вещи получили *esse diminutum* не от Бога, то обладали им от самих себя. А это означает, что творение совершилось уже не *ex nihilo* и Бог не может считаться единственным Творцом: ведь сколь бы малым ни было это уменьшенное бытие, оно уже не было бы абсолютным ничто. «Ты скажешь: оно есть почти ничто. Возражаю: следовательно, и действие Бога — почти творение»<sup>432</sup>. Поэтому «это уменьшенное бытие и возможность вещей есть не позитивное нечто, а чистое отрицание»<sup>433</sup>. Никаких других ресурсов, которые позволили бы прояснить понятие негативного бытия, у Комптона нет.

Примером второй позиции, сформулированной у Игнасио Пейнадо, могут служить собственные воззрения Бернальдо де Кираса: у отрицательных и утвердительных суждений один объект, но разные верификативы, а значит, объект и верификатив не совпадают. Возьмем те же два суждения: *свет есть* и *света нет*. Объектом того и другого будет свет. Но верификатив отрицательного суждения — не свет сам по себе, а коннотация небытия, приданная синкатегоремой отрицания<sup>434</sup>. Добавляет ли отрицание нечто новое к объекту утвердительного суждения? В позитивном смысле — ничего: ни какого-либо позитивного элемента, ни негативного бытия. Оно не добавляет, а лишь отнимает: исключает из существования то, что существовало ранее. Однако наиболее популярный вариант второй позиции мы находим у Пьетро

<sup>432</sup> *Compton Carleton Th. Logica. Disp. XVIII, sect. IV, num. 3. P. 83.*

<sup>433</sup> *Ibid. Num. 5. P. 83: «...esse hoc diminutum, et possibilitatem rerum nihil esse positivum, sed meram negationem».*

<sup>434</sup> *Bernaldo de Quiros A. Metaphysica. Disp. CVII, sect. 1, num. 11. P. 740: «Respondeo verificativum propositionis negantis non esse ipsam lucem praecise, sed connotata hac secundum se; ex parte obiecti ipsum non dari verificativum lucis; sufficere formaliter ad verificationem iudicii negantis, et ut sit obiective hoc syncategorematicum non lux, seu ut lux non sit».*

Сфорца Паллавичино. Если взять пропозицию *другой мир не существует*, она будет истинной — но истинной не от себя самой, а от чего-то другого. Что же будет ее верификативом? По убеждению Паллавичино, эта пропозиция формально верифицируется «декретом Бога, которым Бог отступает, как бы бежит от возможного существования другого мира. Следовательно, она истинна не через нечто чисто негативное, ибо этот декрет, согласно его истинному и собственному понятию, есть нечто непосредственно утверждаемое»<sup>435</sup>. Отсюда проистекают два следствия: (1) решение Бога, будучи верификативом пропозиции, не тождественно ее объекту; следовательно, объект и верификатив не совпадают; (2) верификатив отрицательного суждения не сводится к чему-либо чисто негативному, что не содержало бы в себе никаких следов утверждения; следовательно, верификация негативного суждения нуждается в позитивном основании; следовательно, ни чисто негативная истина, ни чисто негативное бытие невозможны.

Возражения против тезиса Паллавичино, выдвинутые Бернальдо де Киросом, опираются на позднесхоластическую концепцию волевой интенциональной жизни применительно к Богу. Итак, Паллавичино утверждает, что верификатив негативных суждений — это декрет Бога. Первое возражение отца Бернальдо представляет собой энергичную серию вопросов, демонстрирующих, что критикуемая позиция сомнительна как со стороны объекта, так и со стороны акта Божественного воления: «Возражаю, во-первых, потому, что о самом декрете может быть сформулировано негативное суждение: *нет воления* света. Я спрашиваю: что будет его верификативом со стороны объекта? Если ты скажешь: нежелание света, возражаю: а что, если некто рассудит, что не существует в Боге ни того,

---

<sup>435</sup> *Sforza Pallavicino P.* Disputationes in primam secundae D. Thomae. T. I. Disp. III, q. 2, art. 2, num. 4. P. 81: «Est vera formaliter per decretum Dei, quo Deus recedit ab existentia possibili alterius mundi ad modum fugae, utique est vera, non per aliquid pure negativum, quia illud decretum secundum suum verum, et proprium conceptum est directe affirmabile».

ни другого [ни желания, ни нежелания], а имеется только *чистое воздержание от акта* [*pura omissio*]? Будет ли со стороны объекта иметь тот же верификатив и на то же нацеливаться тот, кто полагает в Боге чистое воздержание, то есть отсутствие всякого акта, что и тот, кто полагает в Нем акт? В чем различаются оба мнения? Откуда ты взял, что в Боге имеется скорее позитивный акт, чем отсутствие акта, если оба понятия сливаются?»<sup>436</sup>. Второе возражение: Божественное нежелание существования света несовместимо со светом, это правда; но откуда нам знать об этой несовместимости? Если соотносить акты желания и нежелания со светом как таковым, они не производят в нем никакого изменения. Если сказать, что нежелание исключает свет, то каков будет, спрашивает Кирос, характер этого исключения? Если *аффективный*, то получаем негодное доказательство *idem per idem* — порочный круг, где аффективное исключение есть то же самое, что и нежелание, не вызывающее изменений в объекте как таковом. А если характер исключения *объективный*, то аргумент Паллавичино все равно рассыпается, ибо исключение света со стороны объекта отнюдь не тождественно акту нежелания. Третий довод Кироса исходит из истинности следующего условного предложения: *Если бы в Боге не существовало никакого свободного акта относительно света, свет бы не существовал*. В самом деле, чтобы свет существовал, требуется *productio* и *decretum creativum* — свободное и реальное *действие* творения света; а чтобы он не существовал, не требуется никакой причины. Наконец, Бог Сам по Себе остается неизменным независимо от того, существует или нет та или иная тварь, и поэтому отсутствие света не заключается в нежелании Бога.

<sup>436</sup> *Bernaldo de Quiros A. Metaphysica. Disp. CVII, sect. 1, num. 5. P. 739: «Impugno primo, quia de ipso decreto formari potest iudicium negativum: non est volitio de luce. Rogo quod sit huius verificativum ex parte obiecti? Si dicas esse nolitionem de luce, contra: Quid si quis iudicet neutram existere, sed dari in Deo puram omissionem: an idem verificativum ex parte obiecti habet, et idem formaliter intendit, qui ponit in Deo puram omissionem, seu carentiam omnis actus? Quam qui actum ponit? In quo utraque opinio differt? Unde colligis potius dari in Deo actum positivum, vel carentiam, si uterque conceptus confunditur?».*

Суммируя свои возражения, Бернальдо де Кирос приходит к выводу: нежелание Бога могло бы послужить достаточным *формальным мотивом* негативного суждения, но его недостаточно для *формального верификатива*. В том числе потому, что декрет Бога, который, как и любой Божественный акт, тождествен самому Богу, соединял бы Бога конкретной и определенной связью с существованием твари, что абсурдно. Следовательно, негативный декрет Бога не может быть верификативом отрицательных суждений.

Теперь обратимся к двум названным выше теоретическим трактатам о верификативе и рассмотрим их последовательно, начиная с трактата Игнасио Франсиско Пейнадо, представляющего третью из обозначенных им позиций.

Говоря об истине суждений и соответствующих им пропозициях устной речи, философы имеют в виду формальную, не трансцендентальную истину. А в понимании формальной истины философы следуют «философскому догмату» (*dogma philosophicum*) — определению Аристотеля, согласно которому формальная истинность или ложность суждения определяется существованием или несуществованием его объекта. Из этого Пейнадо заключает, что в общем виде «объект любой пропозиции есть то, что репрезентируется пропозицией и о чем пропозиция нечто утверждает или отрицает»<sup>437</sup>. Если, например, взять пропозицию «Петр существует», то ее объектом будет Петр, о котором утверждается, что он существует. «Но адекватный объект истинной пропозиции, — продолжает философ, — есть непосредственный и формальный верификатив этой пропозиции»<sup>438</sup>. В самом деле, «непосредственный и формальный верификатив пропозиции есть то, от чего пропозиция непосредственно и формально становится истинной, как и непосредственный и формальный фальсификатив есть

---

<sup>437</sup> *Peinado I. F. Physica. Disp. VII, sect. II, num. 12. P. 177: «Obiectum cuiusvis propositionis est id, quod per propositionem repraesentatur, et de quo propositio aliquid affirmat, vel negat».*

<sup>438</sup> *Ibid.: «Sed obiectum adaequatum propositionis verae est verificativum immediatum, et formale talis propositionis».*

то, от чего пропозиция непосредственно и формально становится ложной, а это — адекватный объект пропозиции»<sup>439</sup>. Сама же формальная истина заключается в соответствии пропозиции и объекта.

Далее: как соотносятся между собой, с точки зрения объекта и верификатива, утвердительные и отрицательные суждения и пропозиции? Пейнадо полагает, что утвердительный и отрицательный акты имеют один и тот же объект и, следовательно, один и тот же верификатив или фальсификатив, а различаются только способом направленности (*modus tendendi*) на объект. Такое решение Пейнадо считает тем более удачным, что оно согласуется с его неприятием объективных отрицаний со стороны реальности. Но почему утвердительные и отрицательные суждения не могут иметь разные верификативы? Потому, что *caentia* как онтологическое ничто не способна сама по себе быть объектом акта суждения или высказывания. Но допустим, что объект отрицательного суждения *Петр не существует* — не существование Петра, а его несуществование. Мыслить любой объект можно либо по способу *подступна* (*accedendo*), либо по способу *отступна* (*recedendo*). Если *caentia* Петра мыслится первым способом, она будет уже не отрицанием, а некоторым утверждением; если вторым, то указанная пропозиция будет ложной: ведь, отступая от несуществования Петра, мы тем самым утверждали бы его существование. Отсюда следует, что (1) высказывания типа *отрицание Петра существует* могут быть истинными только в значении эквивалентных негативным пропозициям: *Петр не существует*; (2) негативные суждения относятся не к *отрицанию* тождества между субъектом и предикатом, а к тождеству *как таковому*, к которому относятся и позитивные суждения. Различие же заключается только в способе направленности на тождество:

<sup>439</sup> Ibid.: «Nam verificativum immediatum, et formale propositionis, est id, a quo propositio immediate, et formaliter redditur vera, sicut falsificativum immediatum, et formale, est id, a quo propositio immediate, et formaliter redditur falsa, id autem est obiectum adaequatum propositionis».

«Вывод таков: утвердительный и негативный акты различаются только способом направленности, а не объектом. Объясняю вывод. Когда мы говорим об этих суждениях: *Петр существует, Петр не существует*, утвердительное суждение направлено на объект по способу интенционального подступа и прилипания к нему, так как, выражая в суждении его существование, оно как бы интенционально полагает его в вещах; негативное же суждение направлено на объект по способу отступа и интенционального бегства от него, так как, отрицая его существование, оно интенционально устраняет существование объекта от вещей. Итак, мы заявляем: утвердительное и отрицательное суждения... не различаются объектами, но оба имеют объектом существование Петра; однако они различаются способом направленности, так как утвердительное суждение направлено на существование Петра, интенционально поступая к нему, а негативное направлено на него же, интенционально отступая от него»<sup>440</sup>.

Одно возражение напрашивается против позиции Игнасио Пейнадо. Любой когнитивный акт, согласно схоластическому аристотелизму, интенционально притягивает к себе объект (в отличие от воли, которая сама тянется к объекту). Но если Петр не существует, его существование — ничто и, следовательно, не может пригнать к себе когнитивный акт. Следовательно, оно не может быть его объектом. На это Пейнадо отвечает, тоже обращаясь к ресурсам схоластического когнитивного учения: когнитивный акт притягивает к себе объект

---

<sup>440</sup> *Peinado I. F.* De anima. Lib. II, disp. 3, sect. 2, § 3, num. 25. P. 262: «Sic conclusio. Actus affirmativus, et negativus solum differunt ex modo tendendi, et non ex obiecto. Explicatur conclusio; loquendo de hic iudiciis: *Petrus existit, Petrus non existit*. Iudicium affirmativum tendit in obiectum per modum accessus intentionalis, et adhaesionis ad ipsum, quia exprimendo indicative quod existat, ipsum quasi intentionaliter ponit in rebus: iudicium vero negativum, tendit in obiectum per modum recessus, et fugae intentionalis ab ipso, quia negando quod existat, existentiam obiecti intentionaliter tollit a rebus. Dicimus ergo: iudicium affirmativum, et negativum... non differre ex obiecto, sed utrumque habere pro obiecto existentiam Petri; differre, autem, ex modo tendendi: quia affirmativum tendit in existentiam Petri accedendo intentionaliter ad ipsam, et negativum tendit in eandem recedendo intentionaliter ab ea».

интенционально, а это означает, если раскрыть смысл такого притяжения, что акт всегда репрезентирует объект формально, то есть как некую форму, независимо от *способа* репрезентации как подступа к объекту или отступа от него. А так как объект и верификатив, согласно Пейнадо, совпадают, конечный вывод очевиден: «Утвердительное и отрицательное суждения не различаются объектом; следовательно, они не различаются формальным верификативом. Но формальный верификатив утвердительной пропозиции есть утверждаемое существование; следовательно, формальный верификатив отрицательной пропозиции есть не что иное, как отрицаемое существование. Тем же рассуждением доказывается, что оба суждения не различаются формальным фальсификативом»<sup>441</sup>. Итог: нет и не может быть никакого реального бытия отрицаний, есть только разный характер направленности актов, в которых мыслятся утверждения или отрицания.

В трактате Хуана де Уллоа обнаруживается несколько новых любопытных поворотов. Во-первых, он различает обыденную и общепринятую речь (*vulgaris communisque modus loquendi*) и речь строгую, ученую (*scholastico rigori*). Путаницу и разноречивость в понимании объекта и верификатива негативных суждений создает, помимо прочего, неразличение этих видов речи. Объективный, формальный и непосредственный верификатив любого акта есть то, что возвещается актом суждения и выражается вовне актом говорения, причем это возвещаемое таково, что в силу одного его существования акт будет истинным, а несуществования — ложным. С точки зрения обыденного словоупотребления, то, что возвещается негативными актами суждения и высказывания — например, *Petrus non existit*, — есть чистое отсутствие (*carentia*): когда оно есть, акт истинен, когда его нет, акт ложен. «Следовательно,

---

<sup>441</sup> Ibid. § 4, num. 34. P. 266: «Iudicium affirmativum, et negativum non differunt ex objecto: ergo non differunt in verificativo formali; sed verificativum formale propositionis affirmativae est existentia affirmata: ergo nihil aliud est verificativum formale propositionis negativae, nisi existentia negata. Eadem ratione probandum est utrumque iudicium non differre in falsificativo formali».

согласно более широкому, нестрогому и общеупотребительному способу речи, верификатив негативного акта — чистое отсутствие»<sup>442</sup>. С точки зрения строгой и ученой речи, верификатив негативного акта различается в зависимости от того, понимаем ли мы его в позитивном или негативном смысле. В позитивном смысле у него нет верификатива (*nullum est*); в чисто негативном смысле верификативом будет существование (в нашем примере — существование Петра). И наоборот, фальсификатив негативного акта, взятый в позитивном смысле, есть чистое существование Петра; в негативном смысле — ничто.

Как видим, здесь Уллоа, во-вторых, различает позитивный и негативный смыслы верификатива и фальсификатива. Их различие — другая причина путаницы и разногласий между философами. Верификатив любого акта, взятый в позитивном смысле, есть то, что достигается актом и вдобавок таково, что *при его существовании*, сообразно способу направленности, акт истинен, а при его отсутствии акт ложен. Дополнительное условие формального и непосредственного верификатива состоит в том, чтобы акт выражал его эксплицитно и непосредственно. «Но нельзя указать ничего, что обладало бы этими тремя атрибутами в отношении негативного акта; следовательно, нет ничего указуемого, что было бы верификативом негативного акта в позитивном смысле»<sup>443</sup>. Подчеркнутое Уллоа дополнительное условие нацелено против утверждения Паллавичино о «Божественном декрете» как верификативе любых негативных суждений. Пусть даже Бог не желает существования Петра, суждение *Петр не существует* истинно не поэтому, а в силу собственного несуществования Петра. Точно так же «эта пропозиция: *стена бела*, формально и непосредственно верифицируется не Божественным декретом, а присоединенной

---

<sup>442</sup> *Ulloa J. Prodromus. Disp. VII, cap. VII, num. 52. P. 775: «Ergo iuxta frequentiore, laxum, atque expeditum modum loquendi verificativum actus negativi est sola carentia».*

<sup>443</sup> *Ulloa J. Prodromus. Disp. VII, cap. VII, num. 53. P. 775: «Sed nihil est assignabile, quod habeat tria haec attributa respectu actus negativi: ergo nihil est assignabile, quod sit verificativum in sensu positivo actus negativi».*



к стене белизмой, которую возвещает пропозиция»<sup>444</sup>. На каком основании Уллоа это утверждает? На том, что когнитивный акт, направленный на фундамент некоторого метафизического соединения или разъединения, еще не направлен *тем самым* на термин соединения — «в противном случае любой когнитивный акт, репрезентирующий тварь, тем самым репрезентировал бы Бога». В нашем примере, «если бы когнитивный акт, отрицающий существование Петра, имел объектом декрет, уничтожающий Петра, чисто и строго негативный когнитивный акт не был бы возможен, но любой акт был бы утверждением Божественного декрета»<sup>445</sup>. Ссылки на то, что Божественный декрет обуславливает несуществование Петра имплицитно или косвенно, в данном случае бесполезны и неправомерны, потому что речь идет об эксплицитном объекте и верификативе суждений, а не всякий акт, истинность которого влечет за собой нечто, имеет это нечто своим прямым объектом.

Итак, объект и верификатив негативного акта, согласно строгому словоупотреблению и в позитивном смысле, есть ничто. В самом деле, объект суждения *Петр не существует* — не абстрактно взятый Петр и не существование Петра: ведь при его наличии акт суждения будет не истинным, а ложным, и наоборот. Однако, считает Уллоа, нельзя считать объектом и верификативом и несуществование Петра, то есть его *caerentia*, ибо реального бытия *каренций* Уллоа не признает, называя их «*phantasmula*» — «мелкими выдумками». Стало быть, в позитивном и строгом смысле у негативных актов нет верификатива.

В негативном же смысле верификативом будет то, при несуществовании чего акт будет истинными, а при существовании — ложным. Всем условиям отвечает существование Петра:

<sup>444</sup> *Ulloa J. Prodrromus. Disp. VI, cap. II, num. 17. P. 666–667: «Haec propositio, Paries est albus, non verificatur formaliter, et immediate per decretum divinum, sed per albedinem unitam parieti, quam enunciat».*

<sup>445</sup> *Ibid. P. 776: «Alioquin omnis cognitio quamcumque repraesentans creaturam repraesentaret Deum eo ipso. Ad haec, si cognitio negans existentiam Petri haberet pro obiecto decretum huius destructivum, non esset possibilis cognitio pure, ac praecise negativa, sed omnis foret assertiva divini decreti».*

(1) когда оно есть, негативное суждение ложно; (2) когда его нет, негативное суждение истинно; (3) оно непосредственно достигается актом, хотя и с добавлением отрицания. «Следовательно, существование есть верификатив негативного акта в чисто негативном смысле»<sup>446</sup>.

Если продолжить эту линию рассуждения на фальсификативы, то, очевидно, соотношение между истиной акта и фальсификативом будет обратным: в строгом и ученом словоупотреблении и в позитивном смысле акт фальсифицируется тем, что непосредственно выражается актом и при существовании чего акт будет ложным, а при несуществовании — истинным. В нашем примере это существование Петра. В негативном смысле у того же суждения фальсификатив отсутствует, сводится к ничто.

Два различения, проведенные Уллоа, позволяют ему (во всяком случае, с его точки зрения) одним выстрелом поразить две цели: тезис о реальности отрицаний и тезис о том, что отрицания сводятся исключительно к способу направленности актов на объект. Объект и верификатив негативного суждения — существование, взятое в негативном смысле; фальсификатив негативного суждения в позитивном смысле — то же самое существование. Следовательно, в любом случае суждения опираются на нечто реальное, и это не *phantasmula* реально существующих отрицаний, а вполне обычное, «нормальное» существование. Просто негативные суждения верифицируются и фальсифицируются, говоря строго и ученым языком, разными способами «взятия» своего объекта, то есть разными способами обращения с ним: верифицируются они только в негативном смысле, а фальсифицируются — только в позитивном.

Чего достигает Уллоа, введя различение между обыденным и ученым способами выражения? Он достигает устранения языковой фикции, скрытой в общеупотребительной речи. Действительно, с обыденной точки зрения возвещаемое в предложении *Петр не существует* есть чистое несуществование,

---

<sup>446</sup> Ibid. P. 777: «Ergo existentia est verificativum in sensu mere negativo actus negativi».

небытие, отрицание, *caementia* Петра. Но *caementia* в таком случае оказывается в роли отрицательного предиката, который приписывается Петру, и в роли его непосредственного верификатива, когда это несуществование действительно имеется, как если бы было сказано: *Петр есть несуществующий*. Именно в этой точке Комптон Карлтон посчитал необходимым признать реальное бытие отрицаний, чтобы они могли выступать в обеих ролях. Но Уллоа не допускает мысли о том, что чистое небытие способно быть предикатом чего бы то ни было и что-либо верифицировать. Поэтому он устраняет иллюзию существования несуществования, вводя точный «схоластический» способ речи и показывая, что верификатив пропозиции *Петр не существует* и аналогичных ей отрицательных актов суждения и речи — не *caementia* Петра, а его существование, взятое негативно, то есть с пропозициональным, не номинальным, отрицанием. С другой стороны, одновременно становится ясным, что *caementiae* не сводятся исключительно к способу направленности актов: помимо направленности, негативные акты определяются реальным существованием вещей, пусть и взятым негативно.

Наконец, Хуан де Уллоа возвращает нас к основному руслу, по которому движется позднесхоластическая мысль об *ens rationis*: к номинальным и пропозициональным химерам. И здесь опять-таки вступает в действие различие двух способов речи. Оппоненты Уллоа настаивают на том, что, коль скоро интеллект способен понимать смысл простых схватываний (*apprehensiones*) и суждений, в которых фигурируют *entia rationis*, он, стало быть, способен познавать непознаваемое и невозможное. Пример с пропозициональной фикцией: «Тварный интеллект со стороны предиката этого акта, человек и лошадь реально тождественны, познает тождество человека и лошади. Но такое тождество есть объект, адекватно отличный от любого возможного; следовательно, интеллект способен познавать такого рода объект»<sup>447</sup>. Пример с номи-

<sup>447</sup> *Ulloa J. Prodromus. Disp. VI, cap. V, num. 79. P. 719: «Obiectus 1: intellectus creatus ex parte praedicati huius actus, Homo, et equus identificantur realiter, cognoscit*

нальными фикциями: *другой Бог, ложь Бога* и тому подобное. Уллоа препарирует такого рода высказывания следующим образом: «Одно дело — что указанные выше акты *кажутся* возвещающими, и другое — что они возвещают *на самом деле*... Кажется, что они возвещают некий объект, который субъективно, в самом себе, есть тождество человека с лошастью и выражает лишь мнимо истинное и реальное тождество в терминах». Однако «акт, который кажется утвердительным, в действительности отрицателен и равнозначен по философскому смыслу следующему: *не могут различаться человек и лошадь*. Это подобно тому, как, по их собственным словам, этот акт, *дано несуществование*, утвердительный с точки зрения словесной оболочки, поскольку отрицание стоит после связки, на самом деле отрицателен и сводится к следующему: *существование не дано*»<sup>448</sup>.

Далее, отличительный признак химер заключается в том, что в случае существования они обнаруживают в себе противоречивые предикаты. Это справедливо не только для пропозициональных химер (*человек есть лошадь*), но и для номинальных: *невозможное, ens rationis, химера*, что становится очевидным, если развернуть их в пропозициональную форму. Но контрадикторно противоречивые предикаты относятся к одному и тому же объекту и в итоге разрешаются в различные способы направленности соответствующих актов и пропозиций<sup>449</sup>. Отсюда — только кажущийся странным вывод Уллоа: «Объект этих схватываний, *химера, ens rationis, невозможное*, есть

---

identitatem hominis, et equi; sed haec identitas est obiectum adaequate distinctum ab omni possibili, ergo intellectus potest cognoscere huiusmodi obiectum».

<sup>448</sup> Ibid. Num. 80. P. 720: «Aliud est, quod videtur enunciare praedictus actus, aliud, quod *re ipsa* enunciat... Videtur quidem enunciare obiectum aliquod, quod subjective in se ipso sit identitas hominis cum equo; at solam amborum distinctionem veram, et realem terminis identitatem larvatam pronunciat... actus, qui affirmativus videtur, re ipsa est negativus huic philosophice aequivalens, *Non possunt distingui homo, et equus*. Quemadmodum ipsi dicunt, hunc actum, *datur carentia*, qui affirmativus est iuxta corticem verborum, cum negatio sit post copulam, esse re vera negativum, et vertendum in hunc, *Non datur existentia*».

<sup>449</sup> Ibid. Cap. VI, num. 87. P. 726: «...quod demum resolvitur in diversos modos tendendi harum propositionum».

в действительности реальное сущее, подобно тому как объект этих схватываний: *существование, несуществование*, один и тот же, поскольку это противоположные схватывания. Если ты выведешь отсюда, что реальное сущее есть химера или химера есть реальное сущее, я буду отрицать такое допущение... но если ты сделаешь вывод, что объект этого схватывания, реальное *сущее*, есть объект схватывания *химера*, я соглашусь, однако напомню, что это второе несообразно своему объекту»<sup>450</sup>. Что отсылает нас к изначальному описанию ментального сущего: к нему относится то, что мыслится как сущее, но в действительности таковым не является.

С точки зрения двух разных способов высказывания, химеры подобны отрицаниям: те и другие в обыденной речи кажутся «объективными» и реально сущими объектами и верификативами актов суждения и речи. Но в схоластически строгом способе речи обнаруживается ложность утвердительных актов применительно к химерам: ведь они молчаливо предполагают, что их объект, химера, таков сам по себе и реально объединяет в себе контрадикторные предикаты. Отсюда — заключительный вывод Хуана де Уллоа: «Одно дело — аргументы, предполагающие наличие объективных химер, то есть ментальных сущих; и другое — аргументы, принимающие в качестве способа доступа к ним сами когнитивные акты и, исходя из этого, исследующие их объект. Первые полностью изгоняются и никоим образом не допускаются, и неудивительно: ведь они подспудно предполагают то, что подлежит доказательству! Вторые принимаются»<sup>451</sup>.

<sup>450</sup> Ibid. Num. 88. P. 726–727: «...obiectum harum apprehensionum: *chymaera, ens rationis, impossibile*, esse re ipsa ens reale; sicut obiectum harum *existentia, carentia*, est idem, eo quia illae sunt apprehensiones oppositae. Quod si intuleris, ens reale esse *chymaeram*, aut *chymaeram* esse ens reale; negabo suppositum... Si vero inferas, obiectum hujus apprehensionis, *ens reale*, esse obiectum huius. *chymaera, annumam, sed commonefaciam, hanc fecundam esse dissonam suo obiecto*».

<sup>451</sup> «Aliud namque sunt argumenta supponentia *chymaeras obiectivas, seu entia rationis*; aliud autem, quae assumunt pro medio cognitiones ipsas, in hinc illarum obiectum indagant: illa prima exulent omnino, neque ingressus ullatenus permittantur: sed quid mirum cum subdole supponant probandum! Haec secunda admittantur».

### § 5. *Carentiae* вне субъекта: воображаемое пространство и время

Франсиско Суарес, для которого *carentiae* составляли сердцевину ментального сущего, так пишет о воображаемом пространстве: «Оно подпадает под отрицание или лишенность, взятые в широком смысле, так как это пространство, по исключении измерений, есть нечто негативное; мы же... так его мыслим и говорим о нем, как если бы оно было чем-то позитивным, а в этом и состоит ментальное сущее, которое, как было сказано, есть отрицание или лишенность. Отсюда же можно сделать правильный вывод, что ментальные сущие, каковыми являются отрицания или лишенности, могут быть сведены к различным категориям в зависимости от требования форм, которым противостоят такие отрицания». То же самое относится и к воображаемому времени, то есть к «воображаемой последовательности, которую мы мыслим отдельно от реального времени: к ней применимо то же рассуждение, что и к воображаемому пространству»<sup>452</sup>.

Воображаемое пространство и время — обширная и глубокая тема схоластической философии<sup>453</sup>. Она имеет иное происхождение, нежели комплекс остальных вопросов, сложившихся

---

<sup>452</sup> *Suárez Fr. DM 54. 4. 7*: «Licet verum sit huiusmodi spatium sic conceptum, esse ens rationis, comprehenditur tamen sub negatione vel privatione late sumpta, quia spatium illud, seclusis dimensionibus, negativum quid est; nos vero... ita illud concipimus, et de illo loquimur, ac si esset quid positivum, et in hoc consistat ens rationis, quod est negatio vel privatio, ut dictum est. Hinc vero recte concludi potest, entia rationis, quae sunt negationes vel privationes, revocari posse ad diversa praedicamenta, iuxta exigentiam formarum, quibus tales negationes opponuntur. Ut est etiam in exemplo illo de successione imaginaria, quam concipimus secluso tempore reali, de qua eadem ratio est quae de spatio imaginario».

<sup>453</sup> Тема воображаемого пространства в схоластике восходит к последней четверти XIII в. Основной контекст ее рассмотрения — аристотелевская физика, в меньшей степени теология божественного всеприсутствия и божественного всемогущества. Именно так *spatium imaginarium* исследуется в философских трактатах иезуитов второго поколения (конец XVI–нач. XVII вв.), см.: *Leijenhorst C. Jesuit Concepts of spatium imaginarium and Thomas Hobbes's Doctrine of Space // Early Science and Medicine. 1996. № 1. P. 355–380; конкретно с. 367–373*. Автор статьи подчеркивает, что «для того, чтобы получить полную

вокруг понятия *ens rationis*, и восходит к обсуждению понятий пустоты и бесконечности в аристотелевских сочинениях о природе. Дискуссии по проблеме *vacuum*, в том числе о том, надлежит ли считать пустоту чем-то или ничем, продолжались в течение всего XIV в.; их активнейшие и наиболее влиятельные участники — французский аристотелик Жан Жанден (1285/86–1328) и входивший в группу оксфордских калькуляторов английский философ Томас Брэдвардин (1290–1349). Параллельно этому физическому контексту формируется — не позднее, чем у Дунса Скота — теологический контекст: в нем понятие воображаемого пространства затрагивалось в связи с вопросом о сущностном или чисто деятельностном присутствии Бога в определенном месте, а также с вопросом о том, «где» был Бог до сотворения мира<sup>454</sup>. Взаимоналожение этих двух контекстов породило дискуссии о внекосмической пустоте, именуемой воображаемым пространством, где пребывал Бог до акта творения и где, возможно, пребывает и сейчас. Обсуждение воображаемого пространства потребовало также рассмотрения связанных с ним временных аспектов. В конце XVI — начале XVII в. тема *spatium imaginarium* и *tempus imaginarium* вновь привлекает к себе пристальное внимание схоластических теологов и философов и подробно анализируется в тех же контекстах — физическом и теологическом<sup>455</sup>. У нас здесь нет возможности рассматривать ее во всей широте, да это и не входит в наши задачи. Мы затронем эту тему лишь по касательной — в той мере, в какой она

---

картину механицистской философии, мы должны весьма обстоятельно сопоставить ее с важнейшими позднесхоластическими учениями» (с. 356).

<sup>454</sup> Goudriaan A. *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes // Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999. P. 85–86.

<sup>455</sup> Обстоятельному рассмотрению средневековой дискуссии о воображаемом пространстве (в физическом и теологическом аспектах) и ее продолжения в конце XVI–первой половине XVII в. посвящена монография: Grant E. *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*. New York: Cambridge University Press, 1981. О понимании времени и понятии воображаемого времени в начале эпохи модерна см.: Edwards M. *Time and the Science of the Soul in Early Modern Philosophy*. Leiden: Brill, 2013, особенно п. 30–32.

попадает в поле зрения философов при обсуждении *ens rationis*. Что такое пустота, полностью лишенная тела? Есть ли она нечто или ничто? Есть ли она что-то такое, для чего можно указать значение, но не референт? «Хотя проблема пустоты как ничто значима в истории физической мысли, — замечает Эдвард Грант, — она также входит в более широкую философскую область, где предпринимаются попытки справиться с такими вещами, как кентавры и единороги, плотоядные коровы, монархи-республиканцы и обремененные женами бакалавры»<sup>456</sup>.

Итак, в XVII в. под воображаемым пространством понимали то, «в чем» пребывал Бог до сотворения мира, и / или то пространство, которое простирается за пределами тварного мира, по ту сторону последней из небесных сфер, и служит его вместилищем. Происхождение термина «воображаемое пространство» исследователи связывают с латинским средневековым переводом комментария Аверроэса к аристотелевской «Физике». Аверроэс здесь замечает, что находящееся за пределами небесных сфер «мыслится» или «воображается» как бесконечная пустота. Другой, еще более важный источник — комментарий того же Аверроэса к трактату Аристотеля «О небе»: если представить сотворение мира как соединение формы с материей, где формой служит образец в Божественном уме, то следовало бы, по аналогии с единичными вещами в тварном мире, допустить наличие множества миров-индивидов, созданных по единому образцу; а значит, допустить пустое пространство, способное вместить эти множественные миры. И хотя Аверроэс, как и сам Аристотель, отвергает множественность миров, ему понятно, почему некоторые люди в нее верят, и помогает им в этом «сила воображения» (*virtus imaginativa*). Эти люди воображают себе пустоту за пределами нашего мира, где могут существовать, а возможно, и в самом деле существуют другие миры<sup>457</sup>. Так что «воображаемое»

---

<sup>456</sup> Grant E., op. cit. P. 11.

<sup>457</sup> Так описывает источники термина *spatium imaginarium* Эдвард Грант: op. cit., p. 117–121. Дискуссиям о воображаемом пространстве в XVI–первой половине XVII в. Грант посвящает целую главу 7: op. cit., pp. 148–181.



означало здесь не тот намеренный и осознанный вымысел, который заведомо обладает чисто объективным бытием в интеллекте, а скорее гипотезу, не получившую пока эмпирического подтверждения.

В историко-философской науке принято считать, что воображаемое пространство и время — собственная тема философии иезуитов. Однако иезуиты никоим образом не обладали монополией на нее, что мы тотчас подтвердим, взяв в качестве примера философский курс кармелита Дионисио Бласко — лишь один из множества вариантов развития этой темы в XVII в. Приступая к исследованию отрицаний и лишений, Бласко писал: «Отрицание (*caentia*) лучше объясняется негативным выражением, чем позитивным: ведь мы знаем, что не есть тьма, а именно: она — не свет, не чернота и т. д., а что она такое — не знаем. Поэтому я так определяю отрицание: *небытие вещи*. Оно разделяется на то, которое пребывает в субъекте и отрицает в нем позитивную форму, например мрак в воздухе, слепота в глазу; и на то, которое пребывает вне субъекта и есть небытие вещи в самой себе, например воображаемое пространство»<sup>458</sup>. В отличие от Суареса, Бласко, как и большинство философов-схоластов второй половины XVII в., уже не считал *caentiae* квинтэссенцией ментального сущего: в них видели объекты, еще недавно входившие в область *ens rationis*, а ныне лишь смежные с нею. Тем не менее, память о недавней принадлежности негативных объектов к *ens rationis* все еще тревожила философов (поэтому и мы уделяем им столько внимания в этой книге), а сама постановка вопроса о «ментальном сущем вне субъекта» еще и сейчас способна вызвать настороженность.

Прежде всего, рассмотрению *caentiae extra subiectum* Дионисио Бласко предпосылает два общих тезиса относительно

<sup>458</sup> *Blasco D. Logica. Dist. IX, q. 7, art. 2, num. 121. P. 179–180: «Carentia ergo melius explicatur per verbum negativum, quam per affirmativum: nam quid non sint tenebrae scimus, nempe quod non sunt lux, negrido, etc. quid autem sit ignoramus. Ideo illam definio: non esse rei. Quae dividitur in illam, quae est in subiecto, et formam positivam negat de illo; v.g. tenebrae in aere, caecitas in oculo; et eam, quae est extra subiectum, et est non esse rei in se ipsa; v.g. spatium imaginarium».*

*caerentiae*. Тезис первый: *caerentia* в субъекте получает видовую определенность от той формы, которая отсутствует, и от субъекта, в котором она отсутствует. Любопытно обоснование тезиса: «Это доказывается тем, что сущностно [*caerentia*] есть небытие вещи в субъекте; следовательно, она сущностно соотносится с вещью, которой принадлежит небытие, и субъектом, в котором оно пребывает»<sup>459</sup>. Само небытие здесь выступает в роли еще одной «вещи», которая обладает сущностью, способна в чем-то «пребывать» и с чем-то соотноситься. Другой, поясняющий, момент: под формой, которой определяется *caerentia in subiecto*, подразумевается не какая-то одна физическая форма — например в темном воздухе отсутствие вот этой конкретной формы света, — но «агрегат из всех лишений всех источников света»<sup>460</sup>: ведь если хотя бы один источник исключить из этой совокупности и внести его свет в темноту, темноты уже не будет. Что же касается *caerentia extra subiectum*, она представляет собой «агрегат из отрицаний любых сущих, ибо при полагании в ней любого сущего она уже не будет отрицанием вне субъекта»<sup>461</sup>. Поэтому отрицания вне субъекта получают видовую определенность от любого позитивного сущего, которое в них отсутствует, подобно тому как темнота определяется любым отсутствующим светом.

Тезис второй: «Все *caerentiae* суть в самих себе реальное негативное бытие, так как обладают бытием, даже не будучи познанными; а фундаментально они суть ментальное сущее, поскольку предоставляют фундамент для того, чтобы познаваться в качестве позитивных форм, ибо иначе они нами познаваться не могут»<sup>462</sup>. Но далее встает вопрос: может ли иметься отрицание отрицания (*caerentia caerentiae*)? Естественное

---

<sup>459</sup> *Blasco D. Logica. Dist. IX, q. 7, art. 2, § 1, num. 123. P. 180*: «*Probatur, quia essentialiter est non esse rei in subiecto; ergo respicit essentialiter rem, cuius est non esse, et subiectum in quo est*».

<sup>460</sup> *Ibid.*: «*...aggregatum ex omnibus privationibus omnium luminum*».

<sup>461</sup> *Ibid.*: «*Carentia vero extra subiectum, est aggregatum ex carentiis omnium entium, nam quolibet ente ibi posito, non est carentia extra subiectum*».

<sup>462</sup> *Blasco D. Logica. Dist. IX, q. 7, art. 2, § 1, num. 125. P. 180*: «*Carentiae omnes, sunt in se ens reale negativum, quia habent esse, quin cognoscantur, fundamentaliter*

возражение против такого допущения — возникающий в этом случае уход в бесконечность. Бласко, однако, считает, что, в отличие от умножения позитивностей (например, действие действия действия...), негативности не препятствуют уходу в бесконечность, что в принципе было ясно уже из первого тезиса. Ведь любое позитивное сущее самим фактом своего бытия выражает отрицание бесконечного множества других возможных сущих, коим оно не тождественно: эти отсутствующие, отрицаемые вещи можно перебирать одну за другой до бесконечности. Отсюда — вывод Бласко: «Если однажды допустить отрицание отрицания (а его необходимо допустить, ибо „я“ не есть ни слепота, ни темнота, но выражает отрицание обеих), то вряд ли ты избежишь ухода в бесконечность, разве что будешь отрицать отрицания [*nisi negando carentias*]»<sup>463</sup>.

Далее Бласко переходит собственно к рассмотрению отрицаний вне субъекта; и первое, что становится ясным, — это принципиально различное понимание кармелитским философом бытия отрицаний в субъекте и вне субъекта. Отрицание в субъекте, как нам только что сказали, есть реальное негативное бытие. Но отрицание вне субъекта Бласко понимает как чистое ничто: *purum nihil*. Однако это чистое ничто обладает определенными характерными признаками, позволяющими разделить его на два вида. В самом деле, чистое ничто «двойственно: одно — постоянно, и это некая неподвижная пустота, мыслимая интеллектом с тремя измерениями, продолженными в бесконечность: например, она мыслится как предшествовавшая сотворению мира и даже запредельная небесным сферам. Другое [ничто] — последовательное, представляющее собой бесконечную длительность, которая мыслится как непрерывно текущая без конца

---

tamen sunt ens rationis, quia praebent fundamentum, ut cognoscantur tamquam formae positivae, nec aliter a nobis possunt cognosci».

<sup>463</sup> *Blasco D. Logica. Dist. IX, q. 7, art. 2, § 1, num. 126. P. 180-181: «Si semel concedamus carentiam carentiae (quam necessario concedes, quia ego non sum caecitas nec tenebrae, sed dico carentiam earum), processum infinitum difficile vitabis, nisi negando carentias».*

и начала»<sup>464</sup>. Первый вид чистого ничто есть воображаемое пространство, второй — воображаемое время.

Долгие и ожесточенные споры вокруг природы воображаемого пространства Бласко суммирует очень кратко, сведя их к трем позициям. (1) Согласно первой позиции, воображаемое пространство представляет собой позитивную вместительность (*capacitatem positivam*) — неподвижную, вечную, безмерную, могущую принимать в себя реальные сущие. Строго говоря, здесь нельзя говорить о «способности» вмещать в себя, ибо способность всегда есть способность чего-то, принадлежит какому-либо субъекту; но в данном случае субъекта нет, есть лишь чистое *ничто* и его вместительность по отношению к *ничто*. Против такого понимания воображаемого пространства Бласко формулирует два аргумента. Во-первых, единственное позитивное сущее, которое бытийствует вечно, — это Сам Бог, и ничто, кроме Бога. Во-вторых, такая вместительность была бы телесной, но тогда она не могла бы вмещать в себя тела, ибо в естественном порядке вещей одно тело исключает его взаимопроникновение с другим телом. (2) Согласно второй позиции, воображаемое пространство есть лишенность или отрицание вещи, определенной относительно места (*rei locatae*). Контраргумент Бласко: лишенность и отрицание подразумевают отсутствие формы в субъекте; но воображаемое пространство не пребывает в субъекте и не лишено локализуемого позитивного сущего: ведь в настоящее время мир расположен в объемлющем его воображаемом пространстве. (3) Согласно третьей позиции, воображаемое пространство есть химеричное ментальное сущее. В оценке этого мнения, замечает Бласко, требуется провести различие. Если понимать здесь *ens rationis* в фундаментальном смысле — как то, что дает интеллекту основание произвести ментальное сущее и мыслить

---

<sup>464</sup> *Blasco D. Logica. Dist. IX, q. 7, art. 2, § 2, num. 127. P. 181: «Duplex est, permanens unum, quod est vacuitas immobilis quaedam ab intellectu concepta cum tribus dimensionibus in infinitum protractis, v.g. quae concipitur ante mundi creationem, et modo extra coelos. Successivum aliud, quod est duratio infinita concepta, ut fluens continue sine fine, nec principio».*

его по способу позитивной формы, — он готов согласиться с этим суждением. Но если понимает это в формальном и строгом смысле, то признать воображаемое пространство ментальным сущим нельзя: ведь, во-первых, *spatium imaginarium* обладает реальным, вечным и безмерным негативным бытием независимо от интеллекта, а во-вторых, мир находится в воображаемом пространстве, а не в химере, обладающей чисто объективным бытием.

Как совместить утверждение Бласко о том, что *carentia* вне субъекта есть ничто, с утверждением о реальности и вечности бытия такой *carentia* независимо от интеллекта? Противоречие здесь кажущееся. В самом деле, *purum nihil* употребляется здесь в том конкретном смысле, в каком это выражение применялось схоластическими философами к воображаемому пространству. А именно: в случае воображаемого пространства мы имеем дело не с отсутствием некоторой конкретной формы в субъекте, способном ею обладать, и не с отрицанием как совокупностью всех возможных, но отсутствующих форм данного вида. Таков способ негативного бытия «каренций» в субъекте, но не вне субъекта. А вне субъекта *carentiae* означают отсутствие не тех или иных определенных форм, а любых сущих вообще. Такие *carentiae* суть не что иное, как абсолютная пустота. И только в этом смысле воображаемое пространство как *carentia extra subiectum* именуется *purum nihil*: ему не предшествовало ничего, на что можно было бы указать как на ныне отсутствующее. Но сама по себе эта абсолютная пустота существует вечно и независимо от воображения или интеллекта<sup>465</sup>.

Именно такое понимание *carentia extra subiectum* как чистого ничто составляет сердцевину собственной концепции

<sup>465</sup> Опять-таки нужно иметь в виду, что такова позиция Бласко и многих, но далеко не всех его современников. Например, более поздний автор, ораторианец Томас Висенте Тоска, прямо утверждал, что нет ни воображаемого пространства, ни воображаемого времени, которые были бы независимы от интеллекта (*Tomàs Vicent Tosca. Compendium philosophicum: praecipuas philosophiae partes complectens nempè rationalem, naturalem et transnaturalem sive logicam, physicam, et metaphysicam. Physica. Lib. IV, prop. IX. Valentiae, ex typographia Antonii Balle, 1721. P. 310–311*).

Дионисио Бласко, сформулированной в двух тезисах. «Я утверждаю, во-первых, — говорит Бласко, — что воображаемое пространство есть чистое ничто, мыслимое нами по способу позитивного, безмерного и вечного пространства, измеряемое в локтях и пядях, если оно постоянно, или в часах и годах, если оно последовательно. Или, вернее, оно не есть нечто, однако мыслится, как если бы было таковым. Подтверждается это тем, что невозможно указать, что оно такое, ибо оно — не позитивное сущее и не отрицание в субъекте; следовательно, оно будет чистым ничто»<sup>466</sup>. Типичное возражение: воображаемое пространство не может быть чистым ничто, так как мир существует в нем; а если представить себе ангела, сотворенного прежде остального мира и помещенного в занебесную пустоту, то он уже обладал бы длительностью существования и своим движением производил бы собственное «где-то». Контраргумент Бласко основывается на том понимании категории «где», которое принимает кармелитский философ: «где», или «местоположение» (*ubicatio*) и локальное присутствие, означает соответствие вещи ее месту. А место двойко: внешнее, представляющее собой вогнутую поверхность объемлющего тела, и внутреннее — «все то пространство, в длину, ширину и глубину, которое занимает расположенное в месте тело. Присутствие же, или *где* обоих мест, созначает также присутствующее тело»<sup>467</sup>. Применяя эти дистинкции к *spatium*

---

<sup>466</sup> *Blasco D. Logica. Dist. IX, q. 7, art. 2, § 2, num. 129. P. 181: «Dico primo, spatium imaginarium est purum nihil a nobis conceptum per modum spatii positivi immensi, et aeterni, ulnis, et palmis mensurabile, si sit permanens, vel horis, et annis si successivum: seu melius, non est aliquid, concipitur tamen ac si esset. Probatur, quia non potest assignari quid sit, cum non sit ens positivum, nec carentia in subiecto: ergo erit purum nihil».* Примечательно, что здесь хотя и не очень четко, но вполне различимо понятие воображаемого времени не соположено понятию воображаемого пространства, но подчинено ему.

<sup>467</sup> *Blasco D. Metaphysica. Tract. II, lib. V, dist. XXI, q. 1, art. 1, num. 2. P. 367: «Septimum praedicamentum est ubi, seu ubicatio, et praesentia localis, quae est correspondentia rei ad locum. Duplex est locus, extrinsecus, qui est superficies concava corporis continentis locatum: et intrinsecus, quod est totum illud spatium, longum, latum, et profundum, quod occupat corpus locatum. Praesentia ergo, seu ubi utrumque locum, et corpus praesens connotat».*

*imaginarium*, Бласко заявляет: и мир, и до-мирный и надмирный ангел позитивно пребывают только в самих себе (не в каком-либо позитивном пространстве и не позитивно «где-то») и не принимают локального присутствия через движение. Более того, если представить, в порядке мысленного эксперимента, что таких ангелов или миров было сотворено несколько, между ними пролегла бы дистанция, имелась бы близость или удаленность, различие предыдущего и последующего, — но всё это не позитивно, а чисто негативно: «Они находились бы *где-то* и в воображаемом пространстве негативно, то есть только через внутреннее место»<sup>468</sup>.

Во-вторых, Бласко утверждает, что Бог пребывает в воображаемом пространстве не как в объемлющем (ведь Бог безмерен, а потому никакое объемлющее не способно его вместить), но как присутствующий в каждой его точке. Здесь Бласко входит в столкновение с позицией томистов, полагавших, что Бог присутствует в вещах прежде всего своим действием, а не сущностным присутствием; следовательно, если он не действует в воображаемом пространстве, то и не находится в нем. Бласко исходит из другого понимания сущностного присутствия и действия не только в Боге, но в любом сущем: действие не может служить формальной причиной существования; наоборот, чтобы начать действовать, действующий должен уже быть и быть приближенным к месту, где его действие будет восприниматься. Поэтому действие есть последующее по отношению к бытию. Стало быть, Бог пребывает в Самом Себе как собственная безмерность, вечность, существование и длительность, которые, будучи бесконечными, простираются на любое пространство, в том числе воображаемое. Так что нет такого воображаемого пространства и времени, где и когда Бог не мыслился бы существующим через Свою сущность, присутствие и мощь (*per essentiam, praesentiam et potentiam*).

Категория времени мыслится у Бласко аналогично категории пространства: «Время, или категория *когда*, двояко,

<sup>468</sup> *Blasco D. Logica. Dist. IX, q. 7, art. 2, § 2, num. 130. P. 181: «...essent tamen aliacubi, et in spatio imaginario negative, seu per solum ubi intrinsecum».*

как и категория *где*: реальное и воображаемое. Реальное — это движение [принимаемое от] первого двигателя. Воображаемое — последовательное время, которое мы постигаем как текущее из вечности и в вечность, без начала и конца»<sup>469</sup>. Такое различие возможно потому, что собственный модус бытия времени, а именно длительность, не привязан сущностно ни к реальному, ни к воображаемому времени. К реальному он не привязан потому, что длительность сохраняется, даже если прекратится движение небесных сфер, а с ним и реальное время. К воображаемому — потому что воображаемое время есть ничто со стороны реальности и, следовательно, не может соединяться с позитивным и реальным модусом длительности. Однако постигается модус длительности так, *как если бы* он был сопряжен с определенным количеством воображаемых мгновений, подобно тому, как воображаемое пространство постигается, *как если бы* оно обладало тремя измерениями. Дионисио Бласко объясняет такую «непривязанность» длительности ее крайней онтологической слабостью: модусы *duratio* и *praesentia* настолько эфемерны, что способны лишь служить источником именованной вещи как длящихся или как присутствующих; сами же эти модусы не сопряжены сущностно ни с пространством, ни с временем — реальным или воображаемым.

Более подробно и аргументированно эти вопросы обсуждаются схоластами, как правило, в физических частях философских курсов, но для наших целей данного краткого рассмотрения достаточно.

---

<sup>469</sup> *Blasco D. Metaphysica. Tract. II, lib. V, dist. XXI, q. 3, art. 1, num. 63. P. 376: «Duplex est tempus, seu quando, sicut et ubi, reale, et imaginarium. Reale est motus primi mobilis. Hoc est tempus successivum, quod concipimus fluere ab aeterno, et in aeternum, sine principio, nec fine».*



## Глава 5. ХИМЕРЫ ПОД ВЗГЛЯДОМ БОГА

Анализ ментального сущего в посттридентской схоластике завершается рассмотрением *ens rationis* в теологической перспективе. На поверхностном уровне обсуждение ведется вокруг двух вопросов, на которые в итоге нужно тем или иным образом ответить: (1) познаёт ли Бог ментальные сущие? (2) Производит ли Бог ментальные сущие? Оба вопроса рассматриваются в двух модификациях: познаёт ли и производит ли Бог ментальные сущие (а) *независимо* от тварного интеллекта и (б) *в зависимости* от него? Однако у этого обсуждения всегда есть более глубокий уровень: перенос дискуссии в теологический контекст позволяет схоластическим философам существенно радикализировать ее, заново поставив вопросы о критериях и характеристиках ментального сущего, об условиях его мышления и продуцирования. Радикализация дискуссии возможна потому, что вступление в игру Божественного интеллекта означает снятие ограничений, которым по природе вынужден подчиняться тварный ум, с его зависимостью от телесности и врожденной конечностью. Поэтому неудивительно, что в этой заключительной главе мы должны будем отчасти вернуться к проблемам, о которых уже шла речь выше. Кроме того, финальное обсуждение темы *ens rationis* в отношении к Божественному знанию позволяет представить конкурирующие позиции в их полной ясности и завершенности.

С точки зрения ответов на два структурирующих вопроса в обеих модификациях, различаются несколько позиций:

- (1) Бог не производит и не познаёт ментальное сущее ни в зависимости от тварного интеллекта, ни независимо от него.
- (2) Бог производит и познаёт ментальное сущее как зависимо, так и независимо от тварного интеллекта.
- (3) Бог познаёт ментальное сущее независимо от тварного интеллекта, но не производит его.

- (4) Бог познаёт ментальное сущее только как произведенное или могущее быть произведенным тварным интеллектом, но не производит его.
- (5) Бог познаёт ментальное сущее как произведенное или производимое тварным интеллектом, и этим познанием его производит.
- (6) Концепции, не вписывающиеся ни в одну из этих групп.

Анализ этих позиций удобнее всего проводить в той же форме, в какой мы начали это исследование: в форме рассмотрения нескольких авторских концепций.

### *§ 1. Позиция первая: Габриэль Васкес и Антонио Бернальдо де Кирос*

Иезуиты Габриэль Васкес (1549–1604) и Антонио Бернальдо де Кирос отстаивали первую из перечисленных выше позиций: Бог не производит и не познаёт ментальное сущее ни в зависимости от тварного интеллекта, ни независимо от него. Рассмотрим сначала более раннюю концепцию Васкеса, которую позднейшие схоласты считали ее образцовым выражением.

В своем понимании проблемы Васкес исходит из определенной трактовки мышления не-сущего. Он фиксирует различие в том, как мыслится не-сущее тварным интеллектом и Богом. Во-первых, в силу абсолютной Божественной простоты мышление и познание в Боге тождественно Его интеллекту, а интеллект Бога тождествен Его сущности. Поэтому в Божественном интеллекте не может быть множественных и сложных когнитивных актов, как в нашем: Божественный интеллект схватывает все сущее и не-сущее одним простым схватыванием. О различии когнитивных актов в простом и бесконечном интеллекте (= сущности) можно говорить лишь постольку, поскольку интеллект соотносится с разными объектами или поскольку разные объекты соотносятся с ним. Во-вторых, в нашем интеллекте, напротив, имеются не только простые схватывания, но и суждения, производимые соединением или разъединением.

Их истинность или ложность, как известно со времен Аристотеля, определяется тем, сообразен ли предикат субъекту в утвердительных суждениях или нет: если сообразен, утвердительные суждения о предикате и субъекте будут истинными, отрицательные — ложными; если несообразен, то утвердительные суждения будут ложными, а отрицательные истинными. Истинные суждения, стало быть, выражают сущее, ложные — не-сущее. В-третьих, не-сущее, то есть то, что противостоит интеллекту в ложном суждении, мы иногда постигаем по способу простого сущего и высказываемся о нем так, как если бы оно было сущим: «Так, химеру, которая есть нечто невозможное, а именно то, что человек есть лошадь, лев и бык одновременно, мы постигаем и называем по способу некоего сущего. И отрицание, а также лишенность именуется ментальным сущим потому, что схватываются и называются нами тем же способом»<sup>469</sup>. Следовательно, мы способны мыслить не-сущее, как если бы оно было сущим; но Бог, в простом и всеобъемлющем схватывании Божественного интеллекта, «никоим образом не соглашается с не-сущим, то есть с ложной пропозицией, будь она утвердительной или отрицательной», «но всегда не соглашается с нею, так как Божественному интеллекту как таковому вещь всегда противостоит только так, как она есть; следовательно, то, что не есть, не противостоит ему так, как если бы было». Вот почему отношение ложного объекта к Божественному интеллекту всегда выражается в несогласии со стороны интеллекта, и только таким образом интеллект Бога имеет своим термином не-сущее<sup>470</sup>. Но коль

<sup>469</sup> *Vázquez G. Commentaria in Primam Partem. Disp. LXI, q. XIV, art. IX, cap. 1, num. 3. P. 491: «Sic chimeram quae est impossibile quoddam, scilicet hominem esse equum, leonem, et bovem simul, concipimus, et nominamus ad modum cuiusdam entis; et ideo dicitur ens rationis negatio, sicut etiam privatio, quod eodem modo a nobis apperendatur, et nominetur».*

<sup>470</sup> *Vázquez G. Commentaria in Primam Partem. Disp. LXI, q. XIV, art. IX, cap. 2, num. 4. P. 491: «Deus nulla ratione assensum praebet non enti, hoc est, falsae propositioni, sive illa sit affirmans, sive negans, quae revera falsa est, sed ei semper dissentitur, eo quod intellectui divino secundum se, nunquam res obiicitur, nisi sicuti est, unde quod non est, non obiicitur, ac si esset: quare illius semper dissensum habet, et hoc modo intellectus divinus pe se refertur, et terminatur ad non ens».*

скоро Бог всегда соглашается с истинным суждением и не соглашается с ложным, Он, стало быть, всегда мыслит сущее как то, что есть, и не-сущее как то, чего нет, и не познаёт отрицание через утверждение, в отличие от нас. В случае не-сущего Бог одним формальным понятием (= актом интеллекта) постигает не только субъект и предикат пропозиции, но также их раздельность и взаимную противоречивость, то есть постигает так, как они есть; «и, таким образом, о Боге говорится, что Он обладает собственным объективным понятием не только сущего, но и не-сущего»<sup>471</sup>. Следовательно, Бог никогда не мыслит и не постигает не-сущее по способу сущего — в отличие от нашего интеллекта, постигающего одно через другое. Поэтому и такое не-сущее, как химера, не мыслится Богом по способу сущего — так, как мыслим ее мы, философствуя о ней как о некоторой реальной вещи: ведь не-сущее есть некий вымысел (*figmentum*), который нельзя приписывать Богу.

Из этих многословных рассуждений нетрудно вычленить несколько базовых тезисов Васкеса: (1) *ens rationis*, или химера, есть не-сущее, (2) которое мыслится, как если бы оно было сущим, то есть не так, как с ним обстоит дело в реальности; (3) адекватным выражением не-сущего служит ложное суждение, в свою очередь, выраженное в ложной пропозиции; (4) иногда наше ложное суждение маскируется под простое схватывание; (5) интеллект Бога всегда мыслит сущее как сущее и не-сущее как не-сущее, (6) тогда как интеллект человека может мыслить не-сущее как сущее, и не только содержательно, но и «оперативно», то есть репрезентируя его не в адекватной не-сущему операции суждения, а в неадекватной операции простого схватывания.

Теперь приложим эту концепцию к теме мышления и продуцирования ментальных сущих Богом. Если Бог не может мыслить не-сущее как сущее напрямую, Он, следовательно,

---

<sup>471</sup> *Vázquez G. Commentaria in Primam Partem. Disp. LXI, q. XIV, art. IX, cap. 2, num. 5. P. 492: «Et ita non solum dicitur Deus habere proprium conceptum obiectivum entis, sed etiam non entis».*

не может мыслить его независимо от тварного интеллекта. Но допустим, что Он мыслит и познаёт *ens rationis*, познавая наши акты мышления ментального сущего. Что это нам дает?

Во-первых, то, что Бог постигает нечто относительно наших актов (= формальных понятий) или через наши акты, еще не означает, что Он должен постигать это нечто тем же способом, каким постигаем его мы. Например, Бог знает, что наше мышление осуществляется путем развертывания цепи рассуждений, но это не значит, что, постигая это, Сам Бог тоже рассуждает. Точно так же Он знает, что духовные вещи мыслятся нами через интенциональные формы материальных вещей и через обращение к внутренним чувственным образам-фантазмам: именно таким способом мы, существа телесные, образуем несобственные, «чуждые» понятия духовных вещей подобно тому, как образуем собственные понятия телесных вещей. Но Бог не так мыслит *spiritualia*, да и не может мыслить их нашим способом: ведь объективное понятие зависит от формального, как репрезентированное от репрезентирующего. И если Бог не может образовать формальное понятие духовной вещи так, как образуем его мы, то есть через чуждые интенциональные формы, Он не может иметь доступа и к ее объективному понятию в том виде, в каком имеем его мы: это так же невозможно для Бога, как невозможно Ему иметь точно такие же, как у нас, понятия слуха и зрения, поскольку Сам Он не имеет ни того, ни другого<sup>472</sup>. В более общем виде: «Я утверждаю, что это разные вещи — знать о том, что нечто пребывает в человеческом интеллекте (это возможно и без несовершенного объективного понятия), и знать тем же способом, каким оно пребывает в человеческом интеллекте, то есть обладать тем же объективным бытием»<sup>473</sup>.

<sup>472</sup> *Vázquez G. Commentaria in Primam Partem. Disp. CXVIII, q. XXVIII, cap. 3, num. 9. P. 81.*

<sup>473</sup> *Vázquez G. Commentaria in Primam Partem. Disp. CXVIII, q. XXVIII, cap. 4, num. 13. P. 82–83: «Dico, haec duo differre, nempe cognoscere aliquid esse in intellectu humano, hoc enim sine imperfecto conceptu obiectivo fieri potest; et cognoscere eo modo. Quo est in intellectu humano, hoc est, habere idem esse obiectivum».*

Точно так же надлежит рассуждать и о познании Богом ментальных сущих — с тем существенным добавлением, что если реальные объекты связаны с репрезентирующими их понятиями реальной связью и потому косвенно постижимы Богом, то фиктивные объекты такой связи не имеют и всецело зависят от того способа, каким образуются, то есть от мышления не-сущих фикций как сущих. Могут возразить: Бог, бесспорно, постигает наши формальные понятия, которые онтологически представляют собой реальные акты, существности (*entitates*), или единицы сущего. Но, постигая их, Бог не может не постигать их объекты. Васкес отвечает на возражение: «Наше формальное понятие не имеет реального отношения к этой фикции, объективно существующей в нашем уме, и, таким образом, из того, что Бог познаёт наше формальное понятие, не следует, что Он познает и ее». Почему не следует? «Потому что для того, чтобы иметь ее объективно данной Себе, Бог должен иметь в Себе формальное понятие, посредством которого она выступает объектом для нас. Но Бог не может обладать таким понятием»<sup>474</sup>, выражающим фикцию: такое понятие — продукт ложного суждения. Следовательно, делает вывод Васкес, Бог не познаёт *ens rationis* ни независимо, ни зависимо от тварного интеллекта.

Во-вторых, если Бог познаёт все вещи в адекватном и отчетливом понятии такими, каковы они есть, Он не только не познаёт *ens rationis*, но и не производит его: «Ведь поскольку ментальное бытие, которое мы приписываем вещам, им в действительности принадлежит только в нашем схватывании, а Бог Своим когнитивным актом ничего не добавляет к познанным вещам, но схватывает их всецело такими, каковы они в самих себе», отсюда следует, что Божественным интеллектом ничто не производится, а постигается только

<sup>474</sup> *Vázquez G. Commentaria in Primam Partem. Disp. CXVIII, q. XXVIII, cap. 4, num. 14. P. 83: «Conceptum nostrum formalem non habere respectum realem ad figmentum illud obiective existens in mente nostra, et ita non sequi a Deo cognosci, ex eo quod Deus cognoscat conceptum nostrum formalem. Quia ut habeat illud sibi obiective praesens, debet habere in se conceptum formalem, cuius virtute obiiicitur nobis; illum autem habere non potest».*

то, что уже имеется в наличии<sup>475</sup>. Следовательно, Бог не производит *ens rationis*<sup>476</sup>.

Из этих рассуждений мы выводим основные тезисы концепции Васкеса: (1) конститутивный признак *ens rationis* — быть не-сущим, которое мыслится как сущее; (2) конститутивный признак акта, в котором мыслится *ens rationis* и тем самым производится тварным интеллектом, — мыслить нечто не так и не таким, как и каково оно есть; (3) такой способ мышления характерен для тварного интеллекта и необходим ему — например, тогда, когда объектом мышления и познания выступают *spiritualia*: у телесных тварей просто нет других ресурсов для познания духовных вещей. Но эта же способность может быть задействована для продуцирования ментальных фикций. В любом случае мыслить нечто не так, как оно есть, — признак сущностного несовершенства; (4) такое несовершенство не подобает абсолютному совершенству Бога и не может Ему приписываться. Любой философ, разделяющий эти тезисы, неизбежно придет к тому же выводу, что и Габриэль Васкес: Бог не производит и не познаёт ментальное сущее ни в зависимости от тварного интеллекта, ни независимо от него.

<sup>475</sup> Vázquez G. Commentaria in Primam Partem. Disp. CXVIII, q. XXVIII, cap. 4, num. 11–12. P. 82.

<sup>476</sup> Васкес приводит и другие аргументы в защиту своей позиции, в том числе парадоксальные. Например, он утверждает: если признать, что Бог познаёт *ens rationis* как произведенное человеческим интеллектом, это означает, что Он имеет *ens rationis* в Своем интеллекте. Но для Бога, в Коем знание не ведает приращения во времени, но дано сразу и целиком в едином моменте вечного настоящего, знать нечто означает знать вечно. Поэтому даже если Его знание *ens rationis* имеет косвенный характер, оно должно иметься в Божественном уме еще до сотворения всякого тварного интеллекта и вообще до сотворения мира. С другой стороны, *ens rationis* не было от вечности чем-то реальным, ибо любая реальность, кроме самого Бога, возникает только в акте творения. Но быть в интеллекте в качестве *ens rationis* означает быть произведенным этим интеллектом, так как ирреальность не может быть принята извне. Следовательно, если Бог познаёт *ens rationis* сейчас, Он познаёт его от вечности и от вечности же производит, что тянет за собой утверждение о не подобающем Богу способе познания и о том, что Бог продуцирует не-сущее. Все это невинно и абсурдно, а потому, считает Васкес, должно быть безоговорочно отвергнуто. См.: Ibid. Num. 13. P. 82–83.

Антонио Бернальдо де Кирос, признавая себя сторонником концепции Васкеса, уточняет ее в некоторых пунктах. Прежде всего, не только *entia rationis* в узком смысле, то есть химеры, но и множество других вещей с необходимостью постигаются тварным интеллектом такими способами, какие недоступны Богу. Таково постижение истин материальных вещей, которое для познания их такими, каковы они в самих себе, нуждается в материальных интенциональных формах. Таково познание сущностных черт творений, взятых отдельно от других черт (других *formalitates*): например, в человеческой сущности познание животности отдельно от разумности. Такое познание достигается только в смутном (*confusa*) когнитивном акте, выполняющем операцию отграничивающей абстракции (прецизии, лат. *praecisio* — букв. отсечение, отстригание). Таково постижение *veritates incomplexas* — номинальных истин, которые требуют такого способа постижения, в котором отсутствует утверждение или отрицание. Каждый из этих типичных для тварного интеллекта способов направленности на объект выражает вещь иначе, нежели она есть в себе. Познание ментального сущего встраивается в этот ряд: «Как Бог не обладает формально *прецизивным*, дизъюнктивным, смутным и т. д. когнитивным актом, хотя видит наши прецизивные, дизъюнктивные или смутные когнитивные акты, так схожим образом следует сказать, что Бог не обладает в Своем познании тем смутным и несовершенным способом направленности, каким обладаем мы, когда познаём ментальное сущее»<sup>477</sup>.

Далее, ментальное сущее, будучи тем, что постигается не так и не таким, каково оно есть, определяется в этой своей характеристике не собственными внутренними свойствами,

---

<sup>477</sup> *Bernaldo de Quiros* A. *Metaphysica*. Disp. CVII, sect. IV, num. 36. P. 745: «Nam haec cognitio *formalis*, imbibit exprimere rem per species alienas, seu aliter ac est in se; quare sicut Deus non habet formaliter cognitionem *praecisivam*, disunctivam, confusam, etc., licet videat nostras cognitiones *praecisivas*, disunctivas, aut confusivas: ita similiter dicendum est eo quod Deus non habeat modum tendendi in sua cognitione confusum, et imperfectum, quem nos habemus, quando cognoscimus ens rationis».



а только способом направленности на него в ложных суждениях. Например, у двух пропозиций — *человек есть лев* и *человек не есть лев* — один и тот же объект, к которому добавляется утверждение или отрицание; именно поэтому эти две пропозиции контрадикторно противостоят друг другу, и одна из них выражает реальное положение дел, а другая — ментальную фикцию. И если взять объекты *человек* и *лев* в простом схватывании, тем самым еще не постигается никакое ментальное сущее. Иначе говоря, только способ постижения определяет, имеем ли мы дело с реальным или ментальным сущим; а так как Богу недоступен способ постижения, которого требует познание ментального сущего, Он его формально не познаёт. Зато Бог может познавать *ens rationis* эквивалентно, то есть, согласно Киросу, познавать, что «тварный когнитивный акт, существующий или возможный, направлен на реальный объект не подобным тому способом». Поэтому Бог «будет знать, что производится нами и как нами производится ментальное сущее, хотя формально Он ментального сущего не познаёт»<sup>478</sup>. Отсюда же следует, что Бог не только не знает, но и не производит ментального сущего, ибо при том совершенном способе познания, которым Он обладает, в Его интеллекте не может оказаться продукта ложных актов: ничего такого, чему противоречило бы существование. Так, в эквивалентном познании ментального сущего через тварные когнитивные акты пропозиция «*Человек есть лев*» выражает когнитивный акт, несообразный с природой человека», не содержит ничего, что не было бы дано со стороны реальности.

В итоге первая позиция, отказывающая Богу и в познании, и в продуцировании *ens rationis*, основана на том, что ментальные сущие — не особый тип объектов, а только и исключительно продукт особого типа направленности на реальные объекты: такой направленности, которая в принципе и с необходимостью характеризует тварный интеллект и служит в нем признаком его несовершенства, но отсутствует в Боге именно благодаря совершенству Божественного ума.

<sup>478</sup> Bernaldo de Quiros A. De Deo. Tract. IV, disp. LV, sect. 3, num. 15. P. 367.

## § 2. Позиция вторая: Игнасио Франсиско Пейнадо

Бог производит и познаёт ментальное сущее как зависимо, так и независимо от тварного интеллекта. Позиция, противоположная предыдущей, требует и противоположных оснований. Если Васкес не признавал никаких ментальных сущих самих по себе и считал их всего лишь продуктом ложных когнитивных актов, то Игнасио Пейнадо утверждает безусловное наличие *entia rationis*, сущностно и внутренне отличных от любого реального сущего и так же, как *ens reale*, могущего схватываться в ложных или в истинных актах. Соответственно, в отличие от Васкеса, определявшего *ens rationis* через характер актов, в которых оно мыслится (не так и таким, как и каково оно есть), Пейнадо опирается на дефиницию ментального сущего, взятого в качестве объекта: *ens rationis* есть сущее, которое обладает бытием только объективно в интеллекте. Комментарий Пейнадо: «До этого предела ментальное сущее совпадает с реальным сущим, которое тоже выступает объектом интеллекта, однако отличается от него этим *только*. Ибо ментальное сущее, помимо объективного и интенционального бытия, которым обладает в интеллекте, не имеет и не может иметь другого, внутреннего бытия, будь то существование в реальном настоящем, будущем или прошедшем»<sup>479</sup>. Но понятое таким образом определение ментального сущего совпадает с описанием невозможного сущего: «Невозможное (в чем бы ни заключалась невозможность) есть то, что может познаваться интеллектом и в нем объективно существовать, и помимо этого объективного бытия не может иметь никакого внутреннего существования в реальном настоящем, будущем или прошедшем»<sup>480</sup>.

<sup>479</sup> Peinado I. Logica. Tract. IV, disp. 1, sect. 1, num. 2. P. 335: «Hucusque ens rationis convenit cum ente reali, quod etiam obiectum intellectus est. Differt tamen per ly *tantum*: quia ens rationis praeter esse obiectivum, et intentionale, quod habet in intellectu, neque habet, neque postest habere aliud esse ipsi intrinsecum sive existentiae, sive futuririonis, sive praeteritionis realis».

<sup>480</sup> Ibid.: «Sed impossibile (in quocumque impossibilitas consistat) illud est, quod cognosci potest ab intellectu, et in illo obiective existere, et praeter hoc esse

Следовательно, «ментальное сущее есть то же, что и невозможное»<sup>481</sup>.

Можно задаться вопросом: почему Пейнадо не признает ментальным сущим в собственном смысле *любой* несуществующий объект мышления? Здесь имело бы смысл привлечь для сравнения обширный труд современного испанского философа Антонио Мильян-Пуэльеса «Теория чистого объекта», посвященный полномасштабному исследованию именно тех объектов, которые обладают только объективным бытием в интеллекте. Мильян-Пуэльес, однако, трактует фигурирующее в этом определении слово *только* в том смысле, что чистый объект не имеет другого бытия, кроме объективного, *в момент его схватывания когнитивным актом*, независимо от того, возможно ли его существование в реальном будущем или прошедшем; и в этот момент схватывания между вымышленными объектами и реальными, но не существующими здесь и теперь, нет никакого различия в объективном бытии<sup>482</sup>. Вероятнее всего, такое решение было потому неприемлемым для Пейнадо, что игнорировало *внутреннее* различие между *ens rationis* и *ens reale* как таковыми. Но именно внутреннее различие и делает ментальные сущие особым классом объектов, которые в своей особенности могут схватываться истинными актами суждения и, стало быть, познаваться Богом.

Итак, ментальные сущие в собственном смысле — это невозможные сущие. Могут возразить, что, помимо актуального объективного бытия в интеллекте, они обладают *способностью* постигаться интеллектом, то есть возможностным объективным бытием, которое отлично от актуального объективного

---

objectivum, nullum aliud esse potest habere sibi intrinsecum existentiae, futuritionis, aut praeteritionis realis».

<sup>481</sup> Ibid.: «Ens rationis idem est, ac impossibile».

<sup>482</sup> Millán-Puelles A. Teoría del objeto puro. Madrid: Rialp, 1990. На продуктивность сопоставления труда А. Мильян-Пуэльеса (отчасти основанного на схоластическом материале, но главным образом дискутирующего с новоевропейской философией) с тем, как раскрывают эту тему схоласты XVII в., первым обратил внимание Дж. Дойл (см.: Doyle J. On the Pure Intentionality of Pure Intentionality // The Modern Schoolman. 2001. Vol. 79. Is. 1. P. 57–78).

бытия. Пейнадо отводит этот довод: возможность познаваться не есть собственный внутренний предикат *ens rationis*, претендующий на реальность, но предикат чисто внешний, тождественный возможному познанию; поэтому сказать, что ментальное сущее может познаваться, — то же самое, что сказать: возможен истинный когнитивный акт, репрезентирующий ментальное сущее.

Из этого рассуждения Игнасио Пейнадо заключает: (1) невозможное сущее и объективное ментальное сущее — одно и то же; (2) никакой объект, в абсолютном смысле возможный, не является ментальным сущим; (3) производить *ens rationis* есть не что иное, как познавать невозможный объект; (4) акт, репрезентирующий химеру, потому ее производит, что наделяет ее объективным бытием; (5) никакой ложный акт, относящийся к реальному сущему, не производит *ens rationis*, а остается ложным схватыванием реального; (6) *ens rationis* может мыслиться, а значит, и производиться как ложными, так и истинными актами. Пример ложного акта суждения: *возможно тождество между человеком и камнем* (здесь репрезентируется и ложно утверждается химерическое тождество, обладающее только объективным бытием в интеллекте). Пример истинного акта: *невозможно тождество между человеком и камнем* (здесь репрезентируется и истинно отрицается то же самое химерическое тождество)<sup>483</sup>.

Прежде чем перейти отсюда к ответам на вопросы о познании и продуцировании ментального сущего Богом, Игнасио Пейнадо полагает необходимым выяснить, в чем заключается невозможность *ens rationis* как *ens impossibile*. В формулировке испанского философа, сущностный признак невозможного — его неизбежная внутренняя противоречивость *в случае, если бы оно реально существовало*. Внутреннее противоречие — это своего рода форма, которой невозможное конституируется в качестве невозможного. Следовательно, говоря о невозможном, мы говорим не об одном, а о двух моментах: «В невозможном дан как сам объект, который именуется

<sup>483</sup> *Peinado I. Logica. Tract. IV, disp. 1, sect. 1, num. 4. P. 336–338.*

и является невозможным, так и форма, то есть невозможность (*impossibilitas*), которой конституируется невозможное»<sup>484</sup>. Эта форма, или модус, невозможности, как и модус возможности, внутренне свойственна невозможному = ментальному существу и отличает его от всех возможных сущих как особый класс объектов. Но и здесь требуется различение. Когда мы схватываем нечто реальное в ложном суждении, это реальное не способно ни верифицировать суждение, ни существовать так, как оно мыслится в суждении. В таком случае речь идет об *истинностно невозможном* (*impossibile impossibilitate veritatis*), для которого невозможность есть следствие внешней по отношению к самому объекту неверной направленности акта суждения. Но сам объект или объекты такого суждения не заключают в себе ничего фиктивного. Другое дело, когда в суждении схватывается сущее, отмеченное внутренней самопротиворечивой двойственностью. Только тогда мы имеем дело с подлинным невозможным, с настоящим *ens rationis*, которое *бытийно*, или *существенно невозможно* (*impossibile entitativum*). Именно о нем спрашивается, познаёт ли и производит ли его Бог.

Пейнадо исходит из того, что любое бытийно невозможное сущее может, тем не менее, познаваться любым интеллектом — как тварным, так и нетварным. Как мы уже видели выше, основное возражение против этого тезиса сводится к тому, что бытийно невозможное, не будучи реальным, не может мыслиться и познаваться. «Отвечая, замечу, — говорит Пейнадо, — что мыслимость и познаваемость двояка. Одна — физическая и пассивная, внутренне присущая объекту и отождествляемая с ним, в силу которой он сам по себе именуется могущим познаваться. Другая — внешняя и логическая, отождествляемая с отсутствием противоречия между понятием и когнитивным актом, которым оно репрезентируется; от этой непротиворечивости объект получает внешнее

<sup>484</sup> Peinado I. Logica. Tract. IV, disp. 3, sect. 1, num. 5. P. 365: «In impossibili, et datur obiectum ipsum, quod impossibile denominatur, et est, et forma, seu impossibilitas, qua constituitur impossibile».

именование познаваемого»<sup>485</sup>. Например, цвет внутренне именуется зримым в силу присущей ему физической способности служить термином зрительного акта; и он же получает внешнее именование зримого от возможного акта зрения, направленного на этот цвет. Точно так же обстоит дело с бытийно невозможным. Исходя из того, что мыслимость и познаваемость понимаются двояко, мы можем утверждать, что у невозможных ментальных сущих отсутствует внутренняя физическая познаваемость: она свойственна только реальным сущим. Но познаваемость внешнюю, логическую, у невозможных сущих не отнять; она-то и служит основанием их постижимости как тварным, так и нетварным интеллектом.

Только теперь Пейнадо готов ответить на вопрос о познании Богом ментальных сущих. Да, Бог безусловно может познавать их через понятия тварного интеллекта, коль скоро *ens rationis* обладает своей собственной внутренней характеристикой и внешней познаваемостью. Но Бог может познавать ментальное сущее и без посредничества тварного интеллекта, напрямую. Например, независимо от любого тварного интеллекта Бог мыслит Свое всемогущество, сопряженное с невозможностью другого Бога, Божественной лжи и прочих вещей, несовместимых с Божественной реальностью. Но, мысля таким образом Свое всемогущество, Он не может не мыслить то, с чем оно сопряжено: ведь Он не сможет познать Свое всемогущество, соединенное с неким термином, не познавая сам этот термин: познать тем совершенным всеохватным познанием (*cognitio comprehensiva*), каковым является любое Божественное познание. Следовательно, Бог познаёт невозможные сущие независимо от тварного интеллекта: разве нужен Ему тварный интеллект, чтобы мыслить собственное всемогущество?<sup>486</sup>

---

<sup>485</sup> *Peinado I. Logica. Tract. IV, disp. 3, sect. 3, num. 24* (сбой нумерации). P. 375: «Ut respondeam noto, intelligibilitatem, et cognoscibilitatem esse duplicem. Aliam physicam, et passivam intrinsecam obiecto, et identificatam cum ipso, vi cuius ipsum ratione sui dicitur potens cognosci; aliam extrinsecam, et logicam identificatam cum non repugnantia intellectus, et cognitionis ipsius repraesentativae, a qua obiectum extrinsece denominatur cognoscibile».

<sup>486</sup> *Peinado I. Logica. Tract. IV, disp. 2, sect. 3, num. 21*. P. 358:

Ответ на вопрос о том, способен ли Бог Сам производить ментальное сущее, зависит от того, что именно мы считаем необходимыми условиями его продуцирования. Если полагать, что *ens rationis* создается только ложными актами, то Бог, конечно, не может его производить. Но если, как считал Пейнадо, подлинно необходимым условием порождения ментального сущего служит только наделение невозможного объективным бытием, то ничто не препятствует Богу производить такие объекты актом мышления. Это не только не умаляет Божественного достоинства, но, напротив, усовершеншает его: ведь мышление всего, что может мыслиться, выражает совершенство Божественного интеллекта. Что же до схватывания вещей не такими, каковы они в реальности, это отнюдь не условие продуцирования ментальных сущих, а обстоятельство, объясняемое несовершенством тварного ума.

Так Игнасио Пейнадо приходит к конечному выводу: Бог производит и познаёт ментальное сущее как зависимо, так и независимо от тварного интеллекта.

*§ 3. Промежуточные варианты:  
Дионисио Бласко, Хуан Хуанис де Эчалас  
и Луис де Лосада, Педро де Аррубаль*

*Дионисио Бласко: Бог познаёт ментальные сущие  
как зависимо, так и независимо от тварного  
интеллекта, но не производит их*

Согласно третьей позиции, Бог несомненно видит наши ментальные акты: ведь они представляют собой нечто реальное, а никакая реальность не укроется от взгляда Бога. Видит Он и объекты этих актов как ими произведенные. Вопрос в следующем: (1) производит ли Бог ментальное сущее, познавая его через наши акты? (2) Познает ли Он его независимо от нас? (3) Производит ли его независимо от тварного интеллекта?

Концепция кармелитского философа опирается на тот тезис, что самого по себе усмотрения *ens rationis* еще не достаточно

для его продуцирования. Или: не всякий акт познания *ens rationis* тем самым является продуцирующим. Стало быть, репрезентацию ментального сущего в уме и его продуцирование Бласко считает двумя разными действиями, которые не обязательно имеют место одновременно. Таков его исходный пункт в исследовании всех трех вопросов.

Что же необходимо для того, чтобы не только мыслить (репрезентировать, познавать) *ens rationis*, но и производить его? Бласко сообщает об этом в ответе на первый вопрос:

«Во-первых, Бог не образует ментального сущего в наших актах... Это подтверждается следующим: акт познания ментального сущего должен интенционально притягивать объект к интеллекту, выполняющему акт, и наделять объект внутренним объективным бытием, через рефлексивное согласие образуя его [ментальное] слово, образ (*Idolum*) и идею. Но Божественное познание ментального сущего в наших актах не может этого сделать, потому что не соглашается с козлооленом, как бы утверждая его возможность, но постигает его, отрицая, однако, его в себе; отсюда — вывод. Ибо утверждает Бог только наличие моего когнитивного акта, утверждающего, что козел есть олень; но Бог этого не утверждает»<sup>487</sup>.

В отличие от Пейнадо, Бласко называет объективное бытие *внутренним* для ментального сущего: ведь оно внутренне конституирует его в качестве объекта. Для этого требуется, по мысли Бласко, некое дополнение к простой репрезентации: такое вливание интенционального бытия, которое осуществляется за счет добавочного *согласия* с ментальным

---

<sup>487</sup> *Blasco D. Logica. Dist. IX, q. 6, art. 4, num. 98. P. 176: «Dico I. Deus in nostris actibus, non format ens rationis... Probatur cognitio entis rationis, debet trahere obiectum intentionaliter ad intellectum, cuius est cognitio, et illi dare esse obiectivum intrinsicum, formando per assensum reflexivum Verbum, Idolum, et ideam de illo, sed hoc non potest cognitio Dei de ente rationis in nostris actibus, quia non assentitur hircocerbo, quasi affirmat esse possibile, sed apprehendit illud, quem tamen in se negat, ergo: solum enim affirmat dari meam cognitionem affirmantem hircum esse cervum, non tamen Deus illum affirmat».*



сущим. Именно поэтому возможно мыслить *ens rationis*, не производя его.

Большую ясность вносит ответ Бласко на второй вопрос:

«Во-вторых, Бог в Самом Себе постигает простым схватыванием множество ментальных сущих, однако их не производит. Первая часть доказывается, так как Бог в Самом Себе знает все истины и отрицает всякую ложь, говоря: *Я есмь Бог единый, и нет другого Бога, кроме Меня; козел не есть олень; мрак не есть чернота* и т. д. Но любое отрицательное суждение предполагает постижение отрицаемого объекта; следовательно, Бог постигает другого Бога, козлоолея и т. д., представляющих собой ментальные сущие. Ты скажешь: невозможно постижение без объекта, но предикаты ментального сущего не предполагаются произведенными ни человеком, ни Богом; следовательно, ментальное сущее непостижимо. Отвечаю отрицанием меньшей посылки. Ибо для того, чтобы ментальное сущее внешне познавалось, достаточно, чтобы оно было интенционально производимым из своих сущностных предикатов, даже при невозможности какого-либо измышляющего акта: так, в отсутствие всемогущества творение все равно было бы познаваемым из своих сущностных предикатов»<sup>488</sup>.

Согласно Бласко, следовательно, *произведенность* ментального сущего не составляет необходимого условия его мыслимости и постижимости: достаточно его *производимости* из тех сущностных предикатов, из которых оно было бы произведено,

<sup>488</sup> «Dico 2. Deus in se ipso plura entia rationis simpliciter apprehendit, non tamen facit. Prima pars probatur, quia Deus in se ipso cognoscit omnes veritates, et negat omnes falsitates, nam ait: *Ego sum Deus solus: non est alius Deus praeter me; hircus non est cervus; tenebrae non sunt nigredo*, etc. Sed omne iudicium negativum supponit apprehensionem obiecti negati: ergo, Deus apprehendit alium Deum, hircocervum, etc., quae sunt entia rationis. Dices, non potest dari apprehensio sine obiecto, sed praedicata entis rationis non supponuntur facta ab homine, nec a Deo: ergo non potest cognosci. Resp. negando maiorem, quia ut ens rationis extrinsece cognoscatur, sufficit, quod sit factibile intentionaliter ex suis praedicatis essentialibus, etiam impossibili omni cognitione fingente: sicut deficiente omnipotentia, creatura ex suis praedicatibus essentialibus adhuc esset cognoscibilis».

если бы некий интеллект его произвел. Что же происходит с сущностными предикатами *ens rationis* в производящем акте, который соглашается образовать из них химеру? Ответ на третий вопрос проясняет это:

«Вторая часть доказывается: когнитивный акт, производящий ментальное сущее, должен быть актом сложения через согласие, в противном случае он не образует [ментального] слова, идеи или выраженной формы ментального сущего. Так, очевидно, что католик, отрицающий тождество Божественного Слова с творением, хотя и постигает ментальное сущее, но не производит его: ведь он не осуществляет сложения через согласие. Но и Бог, постигая несовместимые крайние термины, не производит их сложения, ибо не соглашается с ними; следовательно, Он не наделяет их интенциональным бытием и не производит ментального сущего»<sup>489</sup>.

Итак, в производящем акте сущностные предикаты химеры слагаются в единую псевдосущность и получают одобрение того, кто их таким образом сложил. Поскольку эта сущность внутренне противоречива, она трансцендентально ложна; поэтому Бог подобными сложениями не занимается, хотя и видит, как в порождении химер упражняются люди. И придать химере интенциональное бытие тоже можно лишь через этот дополнительный момент согласия-сложения, а не просто репрезентирования. Только так возможно образовать *идею* химеры, ее ментальное слово (*verbum mentis*) и понятие (*species expressa*).

Мы получили ответы на три вопроса, заданные в начале. Однако полной ясности у нас все еще нет. Ведь и без такого производящего согласия химера мыслится как химера, козлоолень

---

<sup>489</sup> *Blasco D. Logica. Dist. IX, q. 6, art. 4, num. 100. P. 176: «Secunda pars probatur cognitio factiva entis rationis debet esse compositiva per assensum, alias nec formavit verbum, ideam aut speciem expressam illius, ut patet in Catholico negante identitatem Verbi Divini cum creatura, qui non facit ens rationis, licet apprehendat illud, quia non componit per assensum; sed Deus non componit extrema impossibilia, licet apprehendat, quia non assentitur illis: ergo nec dat esse intentionale illi, nec facit ens rationis».*

как козлоолень, а не как хаотичное множество разрозненных несовместимых предикатов. В чем тогда различие между «просто репрезентированной» химерой и химерой, сложенной актом согласия? В чем различие между обретенным в акте сложения интенциональным бытием и тем бытием, которым химера обладала как «просто репрезентированная»?

Различие в том, что в акте постижения мыслится только единство противоречивых предикатов, безотносительно к существованию или несуществованию мыслимой химеры. Будучи голым термином когнитивного акта, «чисто репрезентированная» химера обладает тем слабейшим видом объективного бытия, который не предполагает никакой соотнесенности с реальностью вне интеллекта. Но акт, порождающий химеру (*cognitio factiva entis rationis*), нацелен не просто на совокупность ее предикатов, но и на ее физическое существование, которое он интенционально — не физически — производит в интеллекте. Скажем иначе: продуцирующий акт, по убеждению отца Дионисио, нагружен дополнительным онтологическим обязательством — согласием считать химеру физически существующей или могущей существовать. Именно в таких актах Бог наделяет интенциональным бытием возможные сущие. Если же взять акт простого схватывания химеры, например: *Козел есть олень не физически, со стороны реальности, а интенционально в интеллекте*, — такой акт еще не порождает ментального сущего, потому что интенционально не производит физического существования этой химеры: не соглашается с ним, а отрицает его. Таким образом, продуцирующий акт отличается, во-первых, тем, что в результате его выполнения «физические вещи пребывают в интеллекте, но не физически, а интенционально»<sup>490</sup>. Во-вторых, акт простого репрезентирования в нашем примере еще и потому не утверждает интенционального существования козлооленя, что не может быть в рефлексии обращен на себя: «просто» мысля козлооленя, мы его мыслим как уже вымышленного или могущего быть вымышленным в другом когнитивном акте. Поэтому в простом

<sup>490</sup> *Blasco D. Logica. Dist. IX, q. 6, art. 4, num. 101. P. 176: «Res physicae sunt in intellectu, non physice, sed intentionaliter».*

репрезентировании мы не приписываем ему интенционального бытия через наше согласие. Другой пример: тот, кто утверждает, что Петр выдумал химеру или солгал, тем самым еще не производит химеру и не лжет, так как не прилагает к утверждаемому своего согласия. Точно так же, говорит Бласко, «хотя Бог утверждает, что козлоолень обладает только интенциональным бытием в интеллекте человека, Он тем самым еще не наделяет козлооленя интенциональным бытием и не выдумывает его, потому что не соглашается с ним»<sup>491</sup>. Все это приводит к выводу, что Бог не может произвести химеричное сущее и наделить его интенциональным бытием ни в простом схватывании вкупе с согласием (*per apprehensionem assentivam*), ни в утвердительном суждении, ибо то и другое было бы трансцендентально ложным; ни, наконец, путем рассуждения (*per discursum*), потому что дискурсивное рассуждение — несовершенный способ познания, неместный Богу.

Аргумент, к которому прибегали в такой ситуации противники этой позиции, нам уже известен: мы встречали его у Пейнадо, апеллировавшего к познанию Богом Его собственного атрибута всемогущества. Бласко приводит этот аргумент в несколько иной модификации, что сути дела не меняет: Бог независимо от наших актов познает в Себе Свои собственные атрибуты как сущностно различные (всемогущество, справедливость, милосердие и т. д.) и различающие (Отцовство, Сыновство и т. д.). Но различия здесь онтологически представляют собой чисто ментальные отношения, то есть *ens rationis*. Кармелитский философ, однако, отрицает, что Бог различает атрибуты в Самом Себе; Божественный интеллект различает и умножает только идеи тварных вещей, и не в том бытийном смысле, в каком они тождественны Божественной сущности, а только как соотносенные с тварями: «Ведь идеи суть сами познанные вещи, пребывающие в Боге в качестве объекта, и, таким образом, они в постигаемом бытии,

---

<sup>491</sup> Ibid.: «Sic licet Deus affirmet hircocerbum, solum habere esse intentionale in intellectu hominis, non ideo dat illi esse intentionale, aut fingit illud, quia non assentitur illi».

из природы вещи, различаются независимо от Божественного познания»<sup>492</sup>.

Так завершает Дионисио Бласко обоснование третьей позиции из нашего списка: Бог познаёт ментальные сущие как зависимо, так и независимо от тварного интеллекта, но не производит их.

*Хуан Хуанис де Эчалас, Луис де Лосада: Бог познаёт ментальные сущие только как уже произведенные тварным интеллектом, но не производит их*

Четвертая позиция сначала возвращает нас к аргументам Васкеса: Бог не познает и не производит ментальные сущие независимо от тварного интеллекта главным образом потому, что (1) познавать и создавать *ens rationis* означает мыслить нечто не так и не таким, как и каково оно есть, и (2) такой способ продуцирования и познания противоречит Божественному совершенству. Однако в дальнейшем рассуждение Эчаласа<sup>493</sup> строится как возражения в духе Васкеса и ответы на них. По убеждению Васкеса, Бог не познает и не производит ментальные сущие через посредство тварного интеллекта еще и потому, что такого особого типа объектов нет: есть только некоторые крайние термины, к которым примысливается ложная связь, или есть некоторое нерасторжимое единство, к которому примысливается ложное разъединение. Но Эчалас признает наличие *ens rationis* как особого типа объектов и потому утверждает, что Бог может их познавать и познает как созданные тварным интеллектом. Концепция Эчаласа развертывается в нескольких аргументах в защиту этого тезиса.

Во-первых, Бог не мог бы познавать произведенные нами ментальные сущие, если бы акт познания был тождествен акту

---

<sup>492</sup> *Blasco D. Logica. Dist. IX, q. 6, art. 4, num. 103. P. 176–177: «Nam ideae sunt ipsae res cognitae, prout sunt in Deo obiectum, et ita in esse cognoscibili ex natura rei distinguuntur independenter a cognitione divina».*

<sup>493</sup> *Juaniz de Echalar J. Philosophia, continens dialecticam, physicam, animasticam et metaphysicam. Lugduni: Sumptibus Phil. Borde, Laur. Arnaud et Cl. Rigaud, 1654.*

произведения. Но это не так: «Ментальное сущее не возникает вследствие такого познания, каким оно познается *ut quod* и как познанный термин, ибо в этом качестве оно становится познанным лишь в смысле внешнего именованя. Но когда Бог познаёт ментальное сущее, созданное нами, оно предполагается существовавшим еще до того. Следовательно, Бог лишь делает его познанным извне и *ut quod*, в зависимости от нашего интеллекта, но не создает его формально и через Себя»<sup>494</sup>. Аргумент подкрепляется тем соображением, что *ens rationis* не может обладать бытием вне создающей его измышляющей потенции: оно сущностно соединено с тем интеллектом, который порождает объективную фикцию. Поэтому, познавая *ens rationis*, Бог познаёт его не формирующим актом, но лишь познающим: познаёт как уже сформированное тварным интеллектом.

Во-вторых, нельзя утверждать, что Бог усматривает в ментальном сущем только несовместимые крайние члены, но не образованную из них химеру. В самом деле, тварный когнитивный акт сущностно соотносится с познаваемым объектом; но тварный акт, которым производится ментальное сущее, познаёт не только реальные невозможные члены, но и саму химеру, производимую в таком познании. Следовательно, заключает Эчалас, такой когнитивный акт тоже сущностно соотносится с ментальным сущим; следовательно, Бог, постигая этот тварный акт, постигает и его соотнесенность с ментальным сущим, а потому хотя бы вторичным образом познаёт и само ментальное сущее. Как еще Он мог бы ясно и отчетливо постигать, что наш интеллект измышляет химеру, если бы вторичным образом не постигал саму химеру?

На эти два аргумента Васкес возразил бы, что, познавая созданные тварным интеллектом фикции, Бог делает их предстоящими Его собственному интеллекту, а значит, наделяет их

---

<sup>494</sup> *Juaniz de Echalarz J. Metaphysica. Tract. III, disp. VIII, cap. 4, num. 46. P. 770: «Ens rationis non resultat per illam cognitionem, qua ens rationis cognoscitur, ut quod, et ut terminus cognitus, quia ut sic solum redditur cognitum denominative, sed quando Deus cognoscit entia rationis, a nobis efformata supponit iam illa existere, ergo solum illa reddit extrinsece cognita, et ut quod, dependenter a nostro intellectu, non vero illa formaliter, et per se efformat».*

объективным бытием и тем самым производит. Эчалас отвечает различием между чисто познающим актом, от которого объект принимает внешнее именование познанного, и «актом с последствиями», которым создается *ens rationis*. В первом случае химера предполагается уже формально созданной; во втором следствием акта становится возникновение химеры. Бог познаёт химеры только первым способом — как уже произведенные и находящиеся в тварном интеллекте.

В-третьих, могут возразить, что, коль скоро Бог познаёт *ens rationis*, Он не может не иметь его в интеллекте, что означало бы, что Бог познаёт его не таким, каково оно есть, и мы возвращаемся к аргументу о том, что такой способ познания недостоин Бога. В ответ Эчалас еще раз указывает на то, что химера существует в Божественном интеллекте не так, как в тварном: тварный интеллект ее порождает, Божественный — познаёт как порожденную тварным интеллектом и в качестве порожденной фикции пребывающую вне интеллекта Бога. «Поэтому интеллект Бога хотя и познаёт таким образом ментальное сущее, он не измышляет и не производит его, но мыслит произведенным»<sup>495</sup>.

В-четвертых, возможно такое возражение: если Бог познаёт все, что может быть познано, и химеру в том числе, то, следовательно, химера вечно обладала объективным бытием в интеллекте Бога, так как познавалась им от вечности. С другой стороны, она не обладала и не могла вечно обладать бытием, даже фиктивным, вне Божественного интеллекта, потому что от вечности не существовало никакой твари, способной выдумать химеру. Отсюда следует, что химера, или ментальное сущее, от вечности обладает чисто объективным бытием в интеллекте Бога, а значит, им и создана. Эчалас избегает такого вывода, различая познание химеры в вечности и в настоящее время: в вечности Бог знал *ens rationis* как лишь возможное, или производимое в самом себе, безотносительно

<sup>495</sup> Juaniz de Echaz J. *Metaphysica*. Tract. III, disp. VIII, cap. 4, num. 51. P. 771: «Proinde intellectus Dei, licet hoc modo ens rationis cognoscat, nec fingit, nec efformat ens rationis, sed factum cognoscit».

к Божественному знанию; поэтому хотя Бог и знает химеру от вечности, Он и тогда ее не создавал.

В-пятых, можно возразить, что к сущности *ens rationis* принадлежит заключать в себе противоречивые предикаты, а такое положение дел возможно мыслить только смутным познанием, но никак не ясным и отчетливым, каким должно быть познание Бога. Ответ Эчаласа: Бог не может ясно и отчетливо познавать эти предикаты как соединенные *реальным* соединением, но ничто не препятствует ему постигать их как *химерично* соединенные в интеллекте твари.

Рассмотрев аргументацию Хуана Хуаниса де Эчаласа, приведем отличное суммарное выражение этой позиции из философского курса Луиса де Лосады<sup>496</sup>. Сам Лосада воздержался от окончательного решения вопроса о создании Богом химер, но суть четвертой позиции изложил блестяще:

«Производит ли Бог ментальные сущие? Отвечаю. Не подлежит сомнению, что Бог познаёт ментальные сущие как произведенные нами, ибо никакой наш вымысел, или измышляющий когнитивный акт, не укроется от Бога. Поэтому также не подлежит сомнению, что Божественный интеллект наделяет ментальное сущее неким объективным бытием, или бытием в качестве познанного. Но это бытие, будучи рефлексивным, или опосредованным и наведенным поверх другого объективного бытия, которым мы наделили тот же объект, нельзя считать производящим ментальное сущее, согласно смыслу его дефиниции. Не подлежит сомнению, далее, что никакое Божественное познание не подвержено лжи. Поэтому, если ментальное сущее производится только ложным суждением о реальном объекте, что нам кажется вероятным, в высшей степени достоверно, что Бог не может его производить. Остается сомнение: если признать отличие этого сущего от всего возможного, способно ли Божественное познание его производить? Многие это отрицают: либо потому, что считают невозможным для Бога познавать

---

<sup>496</sup> *Losada L. Cursus Philosophicus Salmanticensis. Pars Tertia. Salmanticae: Typis Eugenii Garcia, 1735.*



такие сущие непосредственно, то есть независимо от нашего познания; либо потому, что, хотя бы Он и познавал их непосредственно, Он никоим образом не судит о них ложно, а значит, и не производит их»<sup>497</sup>.

Помимо четких формулировок аргументов в защиту позиции Эчаласа, Луис де Лосада поясняет здесь принципиальное различие между «чисто познающим» актом и «актом с последствиями»: они наделяют химеру двумя разными видами объективного бытия; а значит, здесь, как и у Дионисио Бласко, отрицается тождество между любым актом *мышления* химеры и актом ее *продуцирования*.

По итогам анализа формулируется главный тезис: Бог познает ментальные сущие только как уже произведенные тварным интеллектом, но не производит их.

*Педро де Аррубаль: Бог познаёт ментальное сущее как произведенное или производимое тварным интеллектом, и этим познанием его производит*

Пятая позиция образцово представлена в «Комментариях и диспутациях к Первой части [Суммы теологии] св. Фомы» Педро де Аррубаля, в первом томе этого обширного труда<sup>498</sup>.

<sup>497</sup> Losada L. Disputationes Metaphysicae. Disp. IV, cap. 5, num. 69. P. 169–170: «An Deus faciat entia rationis? Resp. Certum est, a Deo cognosci entia rationis prout a nobis facta; cum nulla nostra fictio, seu cognitio fingens, Deum latere possit. Proinde certum est etiam, ab intellectu Divino formaliter praestari enti rationis aliquod esse obiectivum, seu esse cognitum: quod tamen, quia reflexum est, vel mediatum, inductumque super aliud esse obiectivum a nobis praestitum eidem obiecto, non censetur facere ens rationis iuxta sensum definitionis eius... Certum est item, nullam Dei cognitionem obnoxiam esse falsitati. Quare, si ens rationis fieri nequit, nisi per iudicia falsa de obiecto reali, ut nobis visum est probabilis; certissimum est, a Deo fieri non posse. Superest dubium, an, admissa istius entis distinctione ab (170) omni possibili, Divina cognitio possit illud facere? Negant plurimi; vel quia putant, Deum non cognoscere huiusmodi entia immediate, sive independenter a cognitione nostra; vel quia, licet ea immediate cognoscat, nihil de ipsis falso iudicat, ac proinde non facit.

<sup>498</sup> Arrúbal P. Commentariorum ac disputationum in primam partem D. Thomae Tomus I. Matriti: Apud Thomam Iuntam, 1619.

Педро де Аррубаль (1559–1608) — автор существенно более ранний, чем основные герои нашего исследования. Он принадлежал ко второму поколению теологов Общества Иисуса и был современником Франсиско Суареса.

На вопрос о познании Богом ментальных сущих Аррубаль отвечает следующим тезисом: «Бог чтойностно познаёт способ, каким тварь мыслит не-сущее как сущее, и поэтому также мыслит не-сущее как сущее объективно наличным в тварном интеллекте. Но это не может познаваться без схватывания не-сущего как сущего. Следовательно, мысля тварный когнитивный акт, в котором не-сущее мыслится как сущее, Он Сам схватывает не-сущее по способу сущего»<sup>499</sup>. В поддержку этого тезиса Аррубаль приводит два аргумента.

Первый аргумент: тварный когнитивный акт, в котором не-сущее мыслится как сущее, соотносится со своим объектом внутренне и реально. Почему? Потому что по устранении объекта акт разрушается, а это верный признак того, что он связан со своим объектом самой своей существенностью (*per suam entitatem*). Отсюда следует, что коль скоро Бог познаёт тварный когнитивный акт чтойностно, то есть в его сущности, Он с необходимостью познаёт также его внутреннее отношение к объекту, а значит, и сам объект — *ens rationis*, созданное тварным интеллектом<sup>500</sup>. Можно было бы возразить, что такая «терминация» тварного когнитивного акта (а именно тот факт, что его термином выступает не-сущее, мыслимое как сущее) представляет собой в когнитивном акте внешнее именование. Но внешнее именование всегда дается от какой-либо формы.

---

<sup>499</sup> Arrúbal P. Disp. XXXIV, cap. 6, num. 13. P. 234: «Deus quidditative cognoscit modum, quo creatura intelligit non ens ad modum entis: unde etiam intelligit idem non ens admodum entis esse obiective praesens in intellectu creato; haec autem cognosci non possunt sine apprehensione non entis ad modum entis: ergo Deus intelligendo cognitionem creatam, qua non ens intelligitur ad modum entis, etiam ipse apprehendit non ens ad modum entis».

<sup>500</sup> Ibid. Num. 14. P. 235: «Inde autem recte infertur esse in hac cognitione interinsecum respectum, quem diximus, ad non ens sub ratione entis, ac proinde non posse quidditative hanc cognitionem intelligi sine tali respectu, nec sine termino illius, cuiusmodi est non ens formaliter sub ratione entis».

От какой формы оно было бы принято когнитивным актом в данном случае? От не-сущего? Не обстоит ли дело скорее наоборот: мыслимое не-сущее получает именование сущего оттого, что служит термином этого акта? Но тогда эта «терминация» есть «внутреннее и реальное совершенство и отношение в тварном когнитивном акте», и поэтому же такой акт «может чтойностно познаваться лишь интеллектом, схватывающим не-сущее в качестве сущего, чтобы помыслить в суждении, что это не-сущее, взятое как сущее, есть необходимый термин и объект когнитивного акта, которым оно мыслится по способу сущего»<sup>501</sup>. Столь неуклюжую и перегруженную фразу можно преобразовать в целях большей внятности — например, так: чтобы познавать тварный когнитивный акт, в котором не-сущее мыслится как сущее, Божественный интеллект должен (1) усматривать, что в тварном акте не-сущее мыслится именно таким образом, и (2) на основе такого усмотрения сформулировать суждение о том, что для данного тварного акта не-сущее, мыслимое по способу сущего, является его необходимым термином и объектом.

Второй аргумент Аррубаля имеет основанием природу репрезентации. Когнитивный акт, как уже было сказано, представляет собой формальное понятие, или образ (*imago*), или актуальную репрезентацию того сущего, которое выступает его объектом. Быть образом означает уподобляться объекту. Очевидно, что уподобление и отображение возможны лишь тогда, когда есть что отображать и чему уподобляться: репрезентация образа по определению нуждается в прообразе. В случае мышления *ens rationis* когнитивный акт не может репрезентировать то, чего нет; однако он может быть образом того сущего, по способу которого постигается не-сущее. Поэтому в актах мышления *ens rationis* нацеленность на не-сущее как сущее

---

<sup>501</sup> Ibid. Num. 15. P. 235: «Terminatio haec intrinseca et realis est perfectio, ac respectus in cognitione creata». «Haec non potest quidditative intelligi nisi ab intellectu apprehendente non ens sub ratione entis, ut iudicet idem non ens sub ratione entis esse terminum, et obiectum necessarium cognitionis, per quam intelligitur ad modum entis».

опять-таки есть внутреннее свойство акта и его совершенство, по природе отличные от терминции актов реальным сущим и отношения к реальному существу. Этот аргумент вновь приводит к тому, что совершенное познание Богом таких когнитивных актов твари с необходимостью требует познания Им объектов этих актов, то есть *entia rationis*. Их познание не будет в Боге несовершенством: ведь Бог познает не-сущее как сущее не абсолютно, не Сам по Себе, и в Его интеллекте такое познание не означает присутствия фикций и монстров. Он и вправду познает не-сущее как мыслимое в качестве сущего, но мыслимое *другим* интеллектом, не Его собственным. А в таком познании нет никакой фикции, но лишь точное знание того, как обстоит дело в реальности.

На вопрос о продуцировании Богом ментального сущего Аррубаль отвечает вторым тезисом: «Можно утверждать, что Бог производит ментальное сущее, схватывая не-сущее как сущее вкупе с отношением к тварному интеллекту»<sup>502</sup>. Объясняется это тем, что в познании тварных актов Бог, как было показано, неизбежно делает наличными для Себя их объекты, в данном случае не-сущие, мыслимые как сущие. Но делать некое ментальное сущее наличным для собственного интеллекта означает не что иное, как производить *ens rationis*: «Когда Бог постигает ментальное сущее, производимое тварным интеллектом, его возможность хотя и предполагается тварным интеллектом, но актуально и объективно наличным оно становится через Божественный акт мышления. А этого, как представляется, достаточно, чтобы утверждать, что оно производится в качестве сущего, наличного актуально и объективно»<sup>503</sup>.

Фактически Педро де Аррубаль предлагает здесь свой вариант «двух видов объективного бытия» *ens rationis* в интеллекте Бога: первичное объективное бытие, усматриваемое Богом

<sup>502</sup> Ibid. Cap. 7, num. 20. P. 236: «...Deum dici posse facere ens rationis, concipiendo non ens admodum entis cum habitudine ad intellectum creatum».

<sup>503</sup> Ibid. Num. 21. P. 236–237: «Cum Deus concipit ens rationis factibile per intellectum creatum, licet supponat illius possibilitatem ab intellectu creato, per divinam tamen intellectionem fit actu obiective praesens, quod satis esse videtur, ut dicatur fieri in ratione entis actu obiective praesentis».

в тварных актах, химеры получают от тварного интеллекта, который мыслит их по способу сущего; вторичное объективное бытие они получают от интеллекта Бога, который порождает их в себе как *imago* и *repraesentatio* этих же химер в тварном интеллекте. Соответственно, и познание *ens rationis* для тварного интеллекта первично, а для Бога — только вторично, ибо Сам Он в абсолютном смысле, без посредничества твари, не может мыслить не сущее так, как если бы оно было сущим. Отсюда — конечный вывод: Бог познаёт ментальное сущее как произведенное или производимое тварным интеллектом и этим познанием его производит.

#### § 4. Вне классификаций: Себастьян Искьердо

Шестую позицию представляет Себастьян Искьердо.

Вспомним, что Искьердо различал два типа ментальных сущих — подстановочное и фиктивное. Подстановочным (*suppositivum*) он называл то сущее, которое существует не так, как мыслится, а потому мыслится через нечто иное: через чуждые ему интенциональные формы или через иные сущие. Химеричным, или метафизическим ментальным сущим Искьердо называет то, что вообще не существует и не может существовать, но мыслится как сущее. Такое *ens rationis* тоже по необходимости мыслится в чуждых интенциональных формах (*per species alienae*). Ответ на вопрос о познании Богом обоих видов ментального сущего Искьердо формулирует в двух *пропозициях*.

*Пропозиция первая:* Бог формально не познаёт и не создаёт подстановочного ментального сущего. В самом деле, «познавать подстановочное ментальное сущее как таковое есть не что иное, как иметь объектом само объективное понятие, в котором оно заключено. А иметь объектом такое понятие есть вполне то же самое, что познавать вещь, на которую в познании нацеливаются иначе, нежели она есть в себе, а потому познавать ее не в ней самой, а в чуждом заместителе. Ибо такое объективное понятие выражает по-своему каждую из этих двух вещей: субститут, который служит термином познания

не ради себя, а ради вещи, которую стремятся познать; и саму вещь, но познанную не в себе, а в этом субституте»<sup>504</sup>. Этот крайне несовершенный (*valde imperfectus*) способ познания, негодный для Бога, исправно служит тварному интеллекту; отсюда — возражение: разве не может Бог познавать подстановочное *ens rationis* через наши акты? Не может, считает Искьердо, и вот почему. Конечно, Бог знает эти ментальные сущие «фундаментально», то есть знает, что мы их познаём именно так и подстановка служит для нас единственным средством познания того, что превышает наши непосредственные когнитивные возможности. Но при этом Сам Бог видит без всякой подстановки, что мы познаём и каково это познаваемое в самом себе, а значит, для Него оно — вовсе не *ens rationis*, а простое и полновесное *ens*.

Способ познания через подстановку мы применяем всякий раз, когда имеем дело с абстракциями в научном и философском анализе. Например, проводя онтологический анализ тварных сущностей, мы разделяем их на *rationes*, или *formalitates*: те сущностные предикаты, которые в совокупности образуют именно эту сущность. Разумеется, в реальной сущности все ее формальности реально тождественны и неразличимы, но в анализе они доступны мышлению в отдельных объективных понятиях, совокупность которых замещает реальное сущностное единство. Вывод Искьердо: «Отсюда ты заключишь, каким образом Бог познаёт, что я различаю разумом реально тождественные формальности, хотя Он Сам их не различает и не мыслит порознь; или как я собираю разумом под одним универсальным понятием многое, что реально различно между собой, без того, чтобы Он Сам его собирал или мыслил как собранное».

---

<sup>504</sup> *Izquierdo S. Pharus scientiarum. Tract. III, disp. XII, q. V, num. 62. P. 301: «Cognoscere ens rationis suppositivum qua tale, aliud non est, quam habere pro obiecto ipsum conceptum obiectivum, in quo illud consistit: habere autem pro obiecto talem conceptum obiectivum idem omnino est, atque cognoscere rem, quae cognosci intenditur aliter, quam est in se; atque adeo non in ipsamet, sed in alieno substituto; siquidem talis conceptus obiectivus haec duo dicit unumquodque suo modo, et substitutum terminans cognitionem non pro se, sed pro re, quae cognosci intenditur, et rem ipsam non in se, sed in substituto ipso cognitam».*

*Пропозиция вторая:* Те фиктивные ментальные сущие, которые постижимы только через чуждые интенциональные формы, не могут ни познаваться, ни производиться Богом формально, как таковые.

Искьердо здесь имеет в виду прежде всего пропозициональные фикции: *человек есть лошадь, другой Бог существует, ангел есть человек* и т. д. Чтобы познавать и производить такие фикции, нужно познавать и производить фиктивное тождество крайних членов, то есть выполнять ложные акты, что недопустимо для Бога. То же самое касается и «разъединяющих» пропозициональных фикций, например *человек не есть разумное животное*: они требуют фиктивного разъединения того, что реально тождественно, а подобные операции равно неприемлемы для Божественного способа познания.

На возражение, что Бог познаёт пропозициональные фикции через тварные акты, следует тот же ответ, что и в предыдущей пропозиции: да, Он познаёт члены как соединенные в моем уме химерической связью; но отсюда вовсе не следует, что и в Своем собственном интеллекте Он непременно должен соединять их фиктивной связью. В этом тем более нет необходимости, подчеркивает Искьердо, что познание фиктивного тождества не является внутренней характеристикой когнитивного акта, в котором мыслится пропозициональная химера: акт внутренне соотносится с объектом только при познании через собственные *species*, не через субституты. Могут также возразить, что Богу ведомо: мыслимое мною тождество ангела и человека ложно; но Бог не может познать ложность моего суждения, не познавая этого фиктивного тождества. На это дается ожидаемый ответ: Бог знает, что я держу в уме ложное суждение, отождествляющее ангела и человека; но для того, чтобы это знать, Ему Самому нет нужды устанавливать фиктивное отношение тождества. Поэтому Он знает его не формально, а лишь фундаментально и эквивалентно (в том смысле этого термина, который был разъяснен выше).

Обсуждение второй пропозиции приводит Искьердо к заключению: из того, что фикции и вымыслы формально

познаются через чуждые интенциональные формы, вовсе не следует, что и Бог с необходимостью должен познавать их таким способом. Ведь если тварный интеллект соотносится с такими объектами внешним отношением и познаёт их через заместителей исключительно по причине собственной немощи, то Богу-то что мешает познавать их напрямую? Поэтому Бог обходится без всяких заместителей и познаёт замещаемые сущие такими, каковы они есть.

Если бы этим исчерпывалась концепция Искьердо, далее говорить было бы не о чем: мы могли бы констатировать, что в общих чертах Искьердо разделяет позицию Габриэля Вакеса, и на этом завершить рассмотрение темы. Но Искьердо не останавливается на первых двух пропозициях, а тотчас переходит к третьей, где говорит о познании таких *entia rationis*, которые постижимы через *собственные* интенциональные формы. Что это за ментальное сущее? Откуда оно вдруг возникло на страницах «Маяка наук» Себастьяна Искьердо?

В первых двух пропозициях речь шла о ментальных сущих *двух разных сущностных типов*. Однако в рассмотрении *entia rationis* Искьердо принимает во внимание не только чтойностные характеристики сущих, но и те свойства, которые связаны с фиктивным экзистенциальным статусом — позитивным или негативным, абсолютным или обусловленным. Всякий раз, когда мы нечто отрицаем в истинном негативном суждении — например, *динозавры не существуют*, — мы с необходимостью схватываем фиктивное существование того, что подвергается отрицанию; в данном случае — фиктивное существование динозавров. В таких случаях мы прилагаем определение «ens rationis» не к самим вещам (не к их чтойностям, которые могут быть как фиктивными, так и вполне реальными), а только к их *фиктивному экзистенциальному статусу*. Соответственно, чтойности таких объектов могут схватываться в их собственных интенциональных формах, без всяких подстановок, напрямую. Стало быть, они постижимы для любого тварного интеллекта, а через познание тварных актов и для Бога: ведь



прямой способ познания соответствует Божественному совершенству. Но если они познаются напрямую, то Бог способен познавать их также без посредничества тварного интеллекта. Отсюда —

*Пропозиция третья:* Все фиктивные ментальные сущие, постижимые через собственные интенциональные формы, познаются Богом как зависимо от их тварного познания, так и полностью независимо от него. В обоих случаях познание таких сущих осуществляется прямо, а не через другие формы-заместители. Это справедливо как для сущих в абсолютном экзистенциальном статусе, так и для сущих в статусе обусловленном, например: *Если бы Петр существовал, он обладал бы даром речи*, или: *Если бы другой Бог существовал, имелось бы два Бога*. Оба предложения истинны, и в обоих предложениях постигается фиктивное обусловленное существование Петра и другого Бога. «Статусное» ментальное сущее Бог постигает в зависимости от тварного интеллекта потому, что такое сущее постигается в тварных актах напрямую, в собственных интенциональных формах, что совместимо с Божественным совершенством. А независимо от тварного интеллекта Бог постигает его потому, что все фикции, постигаемые через собственные *species*, постижимы сами по себе и могут быть объектом истинного суждения; но ничто способное быть объектом истинного суждения не укроется от Бога. В негативных суждениях Он схватывает фиктивное существование их объектов: например, в речении *Нет Бога кроме Меня* (Ис 45:5) Бог схватывает фиктивное существование другого Бога. Точно так же Бог постигает фиктивное существование вещей возможных, но не существующих в настоящее время. Итак, заключает Себастьян Искьердо, все фикции, постижимые через собственные *species* и, стало быть, в самих себе, постигаются Богом либо в силу познания некоторых тварных когнитивных актов, терминами которых они служат, либо в силу познания других объективных истин, которые без них нельзя было бы познать в самих себе. Другие же фиктивные предикаты, относящиеся не к экзистенциальному, а к чтойностному

статусу, когда, например, невозможное мыслится как возможное, а возможное — как невозможное, постижимы не в самих себе, а лишь в чуждом заместителе.

Но почему это так? Почему эти два случая не однородны? Потому, что возможность или невозможность конкретного сущего представляет собой его внутреннее сущностное свойство, или, в других терминах, его *формальность*: одну из тех формальностей, которые в совокупности образуют сущность. Как пишет Искьердо, в само понятие невозможного сущего вовлекается либо фиктивное тождество различных в себе членов, либо фиктивное различие членов, в себе тождественных<sup>505</sup>. Существование же не входит в число сущностных *formalitates*, но добавляется к сущности как такой статус, который не вносит в сущность никаких содержательных изменений. Соответственно, сущее, которое фиктивно относительно экзистенциального статуса, но возможно в чтойностном статусе, может быть представлено в собственной *species* (так как внутреннее содержание его сущности остается нетронутым), а данное в фиктивной возможности — нет. Приведем обширную цитату из сочинения Искьердо, где это различие формулируется с замечательной ясностью:

«Постигать истинно не существующую вещь как существующую не означает отождествлять с нею формальность, с которой она не отождествляется в реальности, но означает полагать вещь вкупе со всеми ее формальностями, и только с ними, в статусе, в котором она на самом деле не находится, а именно в экзистенциальном статусе. А это вполне осуществимо через собственные интенциональные формы. Но постигать как возможную вещь, в себе невозможную, означает отождествлять с нею формальность, которая не отождествляется с нею в реальности; а этого нельзя сделать через собственные *species*... В самом деле, быть существующей вещью не значит обладать в силу своего понятия чтойностью, которой она не обладала бы, если бы не существовала; но значит обладать лишь статусом, которым

---

<sup>505</sup> *Izquierdo S. Pharus scientiarum. Tract. III, disp. XII, q. V, num. 74. P. 304.*

она не обладала бы, то есть статусом экзистенциальным. Быть же возможной вещью означает обладать в силу своего понятия такой чтойностью, которой она бы не обладала, если бы не была возможной... Отсюда следует, что несуществующая вещь вкупе со всей ее чтойностью, а также с ее существованием, отождествленным с нею в силу ее понятия, может постигаться через собственную интенциональную форму. В этом случае ее существование в отсутствие экзистенциального статуса, которым она не обладает, будет фиктивным. А невозможная вещь, если помыслить ее вкупе с ее всецелой чтойностью, не может мыслиться возможной так, как надлежит мыслиться через собственную *species*: ведь она в силу своего понятия не является возможной — ни через отождествленную с нею возможность, ни каким-либо иным способом»<sup>506</sup>.

Этим фрагментом задаются также условия постижения негативных экзистенциальных фикций, например: *Если бы Адам не согрешил, Христос не пришел бы*; или: *Если бы Бог не существовал, не было бы мира*, и т. д. В суждениях такого типа истинным будет экзистенциальный статус, а его гипотетическое отрицание ложно, и поэтому само несуществование фиктивно. Бог познаёт такие негативные фикции, как познаёт и фикции

<sup>506</sup> *Izquierdo S. Pharus scientiarum. Tract. III, disp. XII, q. V, num. 75. P. 304: «Concipere existentem rem vere non existentem non est identificare illi formalitatem, quam secum re ipsa identificatam non habet, sed ponere illam cum omnibus, et solis suis formalitatibus in statu, in quo vere non est; nimirum in existentiali. Quod bene per species proprias praestari potest. At concipere possibilem rem in se non possibilem est identificare illi formalitatem, quam secum re ipsa identificatam non habet, quod nequit per proprias species fieri... Etenim esse rem existentem non est habere ex conceptu suo quiditatem, quam non haberet, si non esset existens; sed tantum habere statum, quem non haberet, scilicet existentialem. Esse vero rem possibilem, habere quiditatem est ex conceptu suo, quam non haberet, si non esset possibilis... Quod fit, ut res non existens cum tota sua quiditate, atque adeo etiam cum existentia secum ex conceptu suo identificata concipi possit per speciem propriam. Quo casu existentia eius defectu status existentialis, quem non habet, conficta erit; cum tamen res non possibilis, si concipiatur cum tota sua quiditate, prout per speciem propriam debet, possibilis concipi nequeat, utpote quae ex conceptu suo, nec per possibilitatem identificatam secum, nec aliter ullomodo possibilis est».*

позитивные, — но познает именно то, что относится к экзистенциальному статусу; чтойностные фикции остаются за пределами Его познания, ибо могут познаваться только *per species alienae*.

*Пропозиция четвертая* утверждает, что Бог познаёт доступные Его познанию *entia rationis* только простыми схватываниями, но никак не суждениями, потому что простые схватывания не имеют характеристик истинности или ложности и не могут быть ошибочными.

Наконец, *пропозиция пятая* выражает точку зрения Искьердо на *продуцирование* ментальных сущих Божественным интеллектом: Бог производит те ментальные фикции, которые познаёт. Более того, только Он и производит эти фикции, потому что продуцированием в собственном смысле нужно считать их первое рождение; все остальные мыслительные акты, в которых они репрезентируются, репрезентируют их как уже произведенные. Но если есть ментальные сущие, познаваемые Богом независимо от тварного познания, — а такие сущие есть, как мы установили, — то Бог познавал их еще прежде тварного интеллекта, а точнее, познавал их вечно; следовательно, Он и должен считаться их творцом. В этом пункте Искьердо просто следует аналогии с реальными вещами, которые впервые производятся Богом, а нами мыслятся как уже наделенные бытием.

Но что именно впервые продуцируется Богом? По утверждению Искьердо, речь идет не о чтойностях *entia rationis*, а лишь о том фиктивном бытии, которое они получают в акте Божественного мышления: «Я говорю о Божественном познании, — подчеркивает Искьердо, — имеющем объектом ментальное сущее в отношении фиктивного бытия. Ведь то познание, которое имеет объектом ментальное сущее в отношении интенционального бытия, или, вернее, в отношении интенционального присутствия, которым оно обладает или может обладать в тварном интеллекте как познание, имеющее терминном такое интенциональное присутствие, взятое абстрактно, не производит ментального сущего, ибо, как таковое, имеет

объектом не фиктивное нечто, а нечто истинное, а именно существующее или возможное тварное познание самого фиктивного сущего»<sup>507</sup>. Здесь исследование темы познания и продуцирования ментальных сущих Богом возвращает нас к тому фундаментальному тезису Искьердо, с которым мы уже познакомились ранее, при рассмотрении его авторской концепции *ens rationis*, — к тезису о трех способах, какими могут «иметься», или «быть даны», объекты мышления. Реальным сущим доступны все три способа: как чистые чтойности, они представлены в объективном понятии, абстрагированном от существования или несуществования этого сущего; как чтойности в реальном бытии, они экземплифицируются единичными вещами тварного мира; как чтойности в интенциональном бытии, они реализуются в формальных понятиях, присутствующих в конкретных интеллектах. Ментальные сущие не имеют доступа к реальному бытию, а потому могут «иметься» только двумя способами: либо как абстрактные объективные понятия, либо как сущие в интенциональном бытии. Характерная черта концепции Себастьяна Искьердо заключается, таким образом, в принципиальном различении объективного и интенционального бытия, которые, как правило, отождествлялись схоластическими философами.

Тезис Себастьяна Искьердо о наличии таких ментальных сущих, которые познаются через собственные интенциональные формы, вызвал резкую ответную реакцию Антонио Бернальдо де Кираса. Его краткое изложение позиции Искьердо можно представить в виде нескольких тезисов:

- (1) Существуют *entia rationis*, которые постижимы через собственные *species*, то есть сами по себе;

---

<sup>507</sup> *Izquierdo S. Pharus scientiarum. Tract. III, disp. XII, q. V, num. 87. P. 306: «Loquor autem de cognitione divina habente pro obiecto ens rationis quoad esse fictitium; nam, quae habet pro obiecto ens rationis quoad esse intentionale, seu potius quoad praesentiam intentionalem, quam illud habet, aut potest habere in intellectu creato prout terminata ad talem praesentiam intentionalem praecise non est factiva entis rationis: quia, ut sic non habet pro obiecto aliquid fictum, sed aliquid verum, nimirum cognitionem creatam aut existentem, aut possibilem de ipso ente fictio».*

- (2) Такие *entia rationis* познаются Богом, причем даже независимо от нашего тварного познания, и подвергаются отрицанию;
- (3) Но ничто из того, что подвергается отрицанию, не может остаться неизвестным для отрицающего;
- (4) Следовательно, Бог постигает многие *entia rationis* в них самих или через их собственные *species*;
- (5) И точно так же Бог познает в самих себе все негативные истины, которые таковы в самих себе, например отрицание другого Бога или другого мира.

Прежде всего, Кирос усматривает общую несообразность в этой позиции: коль скоро Бог должен знать все, что подвергается отрицанию, почему Он тогда не должен знать равно отрицаемую им химеру, которая, согласно Искьердо, для него непознаваема? Разве другой Бог или другой мир не являются столь же невозможными химеричными объектами? И разве не имеют они, на свой манер, чтойностного статуса, как то утверждает сам Искьердо? Откуда тогда берется это различие в познаваемости ментальных сущих, о котором Искьердо умолчал в ходе общего изложения своей концепции?

Затем Кирос переходит к последовательному опровержению позиции Искьердо. Представим его контраргументы в том же порядке, в каком мы сформулировали тезисы Искьердо.

(1) Никакое ментальное сущее не постижимо через собственную интенциональную форму. Как мы, например, постигаем темноту? Темнота есть отсутствие света; но у отсутствия нет никакой собственной позитивной интенциональной формы (*species*): темнота есть чистое ничто. Чтобы ее помыслить, нужна такая *species*, которая выражала бы некое позитивное объективное понятие само по себе, взятое безотносительно к существованию или несуществованию, в «нейтральном» статусе. В данном случае это форма света. И только через отрицание собственной *species* света, обходным путем, интеллект чтойностно познаёт темноту «и при этом, — подчеркивает отец Бернальдо, — не имеет никакой другой, собственной *species* отсутствия»

света как отличного от света»<sup>508</sup>. Иначе говоря, у негативностей никакой собственной интенциональной формы нет и быть не может; для того чтобы можно было познавать негативности, всегда требуется некая позитивная форма, которая познаётся как позитивная чтойность; она-то и подвергается отрицанию. Именно так обстоит дело с любой химерой: «У химеры самой по себе, взятой позитивно... и в абстракции от существования, не может быть ни образа, ни собственной *species*». Будучи «субъектом без всякого референта» (*subiectum nullo modo supponens*), химера «не имеет в себе никакой чтойности, но представляет собой чистое объективное ничто, постигаемое нами по способу сущего»<sup>509</sup>. Следовательно, никакое *ens rationis* не может быть постижимым через собственную интенциональную форму.

(2) Это означает, что Бог не познает такие ментальные сущие сами по себе. Но и отрицает Он их не так, как это делаем мы. Он не говорит формально: *Нет другого Бога, Нет другого мира*, но всеохватным познанием (*comprehensio*), которое представляет собой превосходящий (*eminens*) способ познания, Он постигает собственную сущность и *тем самым* отрицает другого Бога. Точно так же Он превосходящим способом отрицает и все химерические отождествления, вроде «человек есть лошадь», не образуя отдельного чтойностного понятия такого псевдотождества.

(3) Бог действительно постигает все, что подвергает отрицанию. Но фиктивное существование Он отрицает не потому, что у такого существования есть собственная *species*, а потому, что она есть у того сущего, которому приписывается фиктивное существование. А у него она есть потому, что такое сущее — например, «другой мир» — истинно обладает в себе чтойностью хотя бы в предположении существования (в обусловленном статусе). Но в таком случае имеет место познание *per species alienas*.

<sup>508</sup> Bernaldo de Quiros A. *Metaphysica*. Disp. CVII, sect. IV, num. 39. P. 746: «...quin de ipsa carentia lucis ut a luce condistincta habeat aliam speciem propriam».

<sup>509</sup> Ibid.: «De ipsa chimera in se secundum positivum... ut praescindente ab eo quod detur, nulla imago, nec species propria possibilis est». «... sit subiectum nullo modo supponens, nihil in se quidditatis habens, sed purum nihil obiectivum, apprehensum a nobis per modum entis».

(4–5) Вывод таков, заключает Кирос, что Бог не познаёт никакое ментальное сущее само по себе или через собственные *species*. Это тем более так, что несуществующее возможное сущее никак нельзя относить к *ens rationis*, поскольку оно может существовать в экстраментальной реальности и, следовательно, иметь собственную интенциональную форму. «Но ментальное сущее есть то, что *не существует* и *не может существовать*... а поэтому у него ни в коем случае не может иметься никакой *species*, которая была бы подобна его чтойности. Так и химера никогда не имеет чтойности, абстрагированной от несуществования»<sup>510</sup>.

Самое интересное в данной дискуссии, взятой в философском аспекте, — это анализ статусов, в каких может представлять *ens rationis*, прояснение общих условий мышления и познания, а также тех видов бытия, которые свойственны мыслимым вещам. В итоге, в предельных условиях бесконечно совершенного познания Богом всего, что может быть познано, испытанию подвергались базовые положения каждой авторской концепции мышления и бытия. Рассмотренные нами вопросы (составляющие лишь часть проблемной области *ens rationis*) свидетельствуют о том, что после Суареса схоластическая философия отнюдь не погрузилась в состояние тепловой смерти. Метафизика не окостенела в ряде догматических утверждений, но, наоборот, переживала фазу активного развития, совершая (в продолжение начатого у Дунса Скота движения) фундаментальный разворот от исследования бытия как внеположного интеллекту начала к исследованию бытия как общего поля реальности и мыслимости. Проблема онтологического статуса отрицаний — один из существенных аспектов этой обновленной метафизики.

Но у этой темы есть и другой, теологический аспект. В отважных попытках моделировать продуцирование и познание ментальных сущих Богом философствующие теологи

---

<sup>510</sup> Ibid.: «*Ens autem rationis est, quod neque existit, nec potest existere... ob quod nulla species illius quidditati similis dari queit in ullo eventu; sicut neque chimera unquam quidditatem a carentia praescindentem habet*».



XVII в. нащупывают пределы богопознания, доступные тварному разуму: те пределы, до которых мы все еще можем надеяться на *понимание* миро- и смыслотворящей деятельности Бога. Поэтому тема познания и порождения Богом ментальных сущих отнюдь не была для посттридентских схоластов неким обязательным богословским довеском к собственно философскому исследованию, но философское исследование подводилось под эту заключительную тему так же, как иерархия наук подводилась в итоге под венчающую ее теологию.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Эта книга была задумана как своего рода разведывательная экспедиция, задача которой — пересечь поле ментального сущего от одной границы до другой и составить его топографическую карту. Теперь, по завершении этого предприятия, мы имеем возможность сделать некоторые обобщающие выводы.

Тема *ens rationis* находится, как мы выяснили, в самом центре интенциональной философии схоластов. Интенциональная проблематика, вообще говоря, формулируется схоластами как следующий ряд вопросов: (1) что представляют собой объекты когнитивных актов? (2) Какой вид бытия им присущ? (3) Каково отношение между актом и объектом? Последний вопрос, в свою очередь, распадается на три: (3а) каково отношение между актом и объектом как его причиной? (3б) Каково отношение между актом и объектом как его референтом во внемысленной реальности? (3в) Каково отношение между актом и объектом как интенциональным термином акта? Если вопрос 3а подробнейшим образом рассматривается в трактатах «О душе», то все остальные принадлежат в системе традиционного знания к области логики и метафизики. Анализ *ens rationis* в перспективе перечисленных вопросов есть именно то, чем занимаются схоластические философы, используя этот выделенный род объектов как превосходный инструмент тестирования. Можно ли привести их ответы к некоему общему единству? никоим образом. Многоцветное поле ментального сущего в философии XVII в. являет картину множественных и взаимно не редуцируемых оригинальных концепций. В отличие от средневековых текстов об *ens rationis*, которые не охватывали всей его проблематики, а она сама имела вспомогательный, если не маргинальный характер, послесуаресовская схоластика ввела ментальное сущее в число своих центральных тем. Поле ментального сущего было наконец тщательно возделано: ему придали четкую структуру, выявили ее существенные элементы, общими усилиями создали банк аргументов,

которые заде́йствовались в подробных и многосторонних обсуждениях. Результаты этой работы применялись в процедурах интенционального анализа более общего характера, в исследовании интенциональных актов и объектов вообще.

С историко-философской точки зрения, проведенное исследование позволяет сделать выводы разного толка, от небольших поправок к ранее опубликованным работам на эту тему и до осмысленных сравнений с современной философией. Например, мы уже сейчас можем скорректировать некоторые утверждения, высказанные нашими предшественниками. Так, Д. Новотный замечает в одной из статей<sup>511</sup>, что барочная схоластика, по сути дела, не уделяла внимания пропозициональным сущим, в том числе ментальным, потому что для нее мир был совокупностью *вещей*, а не *фактов*. Однако мы имели возможность убедиться, что это не так: Томас Комптон Карлтон, Себастьян Искьердо, Пьетро Конти и другие философы много и подробно рассуждают о пропозициональных негативностях, пропозициональных истинах, пропозициональных фактах<sup>512</sup> и т. д. Другое утверждение касается способа существования ментального сущего: «Несуществующие объекты имманентны (= находятся внутри) нашей ментальной / интенциональной деятельности и „существуют“, только пока некто актуально думает о них... Большой частью эта позиция просто принималась, но не аргументировалась, потому что никакой альтернативы ей они [схоласты] всерьез не рассматривали»<sup>513</sup>. Наше исследование показало, что такое утверждение слишком категорично: *ens rationis* в специфической схоластической трактовке могут находиться и вне интеллекта

<sup>511</sup> Novotný D. Scholastic Debates about Beings of Reason and Contemporary Analytical Metaphysics / L. Novák, D. Novotný, P. Sousedík, D. Sloboda (eds.) // Metaphysics: Aristotelian, Scholastic, Analytic. Frankfurt: Ontos Verlag, 2012. S. 25–40. S. 28.

<sup>512</sup> О пропозициональной природе негативностей и негативных фактах в учениях Комптона и Искьердо пишет и Я. Шмутц: *Schmutz J. Réalistes, nihilistes et incompatibilistes. Le débat sur les negative truth-makers dans la scolastique jésuite espagnole* / Éd. par J. Laurent // *Dire le néant. Cahiers de philosophie de l'université de Caen*. Caen: Presses Universitaires de Caen, 2007. № 43. P. 131–178.

<sup>513</sup> *Novotny D. Ens Rationis from Suarez to Caramuel: A Study in Scholasticism of the Baroque Era*. New York: Fordham Univ Press, 2013. P. 32.

(воображаемые пространство и время), они могут предшествовать их актуальному мышлению (Джон Панч) и даже быть в своем сущностном статусе вовсе независимыми от любого мышления (Себастьян Искьердо). Так что альтернативные гипотезы выдвигались и обсуждались вполне серьезно. Нуждается в коррекции также тезис о том, что посттридентскую схоластику вообще не занимал семантический аспект проблемы *ens rationis*. Конечно, в сравнении с онтологическими аспектами вопросы семантики уходят в XVII в. на второй план, и мы это отметили во введении. Но даже относительно поверхностное знакомство с текстами подтверждает, что философы того времени отнюдь не утратили чувствительности к загадкам референции *ens rationis*. Все эти уточнения высказаны с единственной целью: напомнить, что наши знания об этом периоде в истории философии пока не позволяют делать слишком широких обобщений, и поэтому любые обобщающие утверждения должны относиться только к тем текстам, которые непосредственно анализируются в каждой конкретной работе. Это в полной мере относится и к данной книге.

Тем не менее, не вызывает сомнений тот факт, что в центре дискурса о ментальном сущем стоит именно онтологическая и эпистемологическая проблематика. Правда, жесткое разграничение онтологии и эпистемологии применительно к схоластике XVII в. выглядит не вполне адекватным. Я считаю справедливым замечание Джино Ронкалья — одного из первых исследователей *ens rationis* в барочной схоластике: «Подразделение на (главным образом) сематические, онтологические и эпистемологические проблемы является, конечно, отчасти искусственным. Его не найти — во всяком случае, не в таких терминах — у средневековых и постсредневековых авторов, и его может быть сложно применить в конкретных ситуациях, так как дискуссии по обозначенным выше темам часто оказывались неразрывно переплетенными и взаимозависимыми»<sup>514</sup>. Эта взаимопереплетенность объясняется, на мой взгляд, тем,

---

<sup>514</sup> *Roncaglia G. Smiglecius on entia rationis // Vivarium. 1995. Т. 33. № 1. P. 27–49, здесь: p. 35.*

что сама схоластическая онтология в течение XVII в. все более отчетливо утверждалась как онтология интенционально-конститутивная, онтология супертрансцендентальных понятий — мыслимости, постижимости, презентативности (хотя степень такого переформатирования онтологии, конечно, варьируется у разных авторов). Именно поэтому рассмотрение *ens rationis* в философских курсах XVII — первой половины XVIII вв. приняло нормативный характер; именно поэтому анализ содержания онтологических понятий не мог обойтись без анализа их интенциональной конституции; именно поэтому так важно было для этих философов понять, какими потенциями и в каких актах производится ментальное сущее; именно поэтому вопрос о возможности Бога порождать и познавать *entia rationis* стал неотъемлемой частью более широких дискуссий о *scientia Dei* — внутрибожественном знании.

Теперь взглянем на дебаты вокруг *ens rationis* с другой стороны. При всей первостепенной историко-философской важности «имманентного» изучения этой темы в схоластике барокко нельзя упустить из виду ее безусловную значимость в ином контексте — в контексте поисков глубоких исторических корней современной интенциональной философии. Если взять в качестве путеводителя, например, известную статью Родерика Чизолма «Брентано о дескриптивной психологии и интенциональном»<sup>515</sup> и вычленить ее опорные пункты, станет очевидным, что брентановские интенциональные идеи укоренены в схоластике Нового времени гораздо прочнее, чем можно было бы заключить (и чем обычно заключают) только на основании знаменитого фрагмента из «Психологии с эмпирической точки зрения» 1874 г:

«Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же ментальным) внутренним

---

<sup>515</sup> Chisholm R. Brentano on descriptive psychology and the intentional / E. N. Lee & M. Mandelbaum (eds.) // *Phenomenology and Existentialism*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1967. P. 1–24.

существованием предмета и что мы, хотя и в несколько двусмысленных выражениях, назвали бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым здесь не должна пониматься реальность), или имманентной предметностью. Любой психический феномен содержит в себе нечто в качестве объекта. В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви — любится, в ненависти — ненавидится и т. д.

Это интенциональное существование свойственно исключительно психическим феноменам. Никакой физический феномен не демонстрирует ничего подобного. Тем самым мы можем дать дефиницию психическим феноменам, сказав, что это такие феномены, которые интенционально содержат себе какой-либо предмет»<sup>516</sup>.

Р. Чизолм усматривает в этом фрагменте два базовых утверждения: онтологическое — об интенциональном существовании внутреннего объекта, и психологическое — о референции к объекту, отличающей ментальное от физического. Мы бы сказали, что пытаться рассматривать их строго порознь означало бы искусственно разделять их. В самом деле, какие спорные вопросы упакованы в этих тезисах? Именно те, которые стандартно формулируют философы XVII в.: что такое эти ментальные объекты? Существуют ли они, и если да, какой вид / модус / способ бытия им свойствен? Каковы они в самих себе и в отношении к мыслящему их субъекту? Какими потенциями души и в каких актах они производятся?

«Есть различие между человеком, думающим о лошади, и человеком, думающим о единороге. Различие заключается в *объектах* их соответствующих мыслей», — отмечает Чизолм<sup>517</sup>. При этом думать о не существующем в реальности единороге не тождественно тому, чтобы не думать ни о чем. Единорог как объект мысли явно есть нечто: вымышленное животное определенного внешнего вида и определенного

---

<sup>516</sup> Брентано Ф. Избранные работы / Пер. с нем. В. Анашвили. М.: Дом интеллектуальной книги, 1996. С. 33–34.

<sup>517</sup> Chisholm R. Brentano on descriptive psychology and the intentional... P. 7.

(вымышленного) поведения. Каков тогда онтологический статус объекта, с которым интенционально соотносится человек, когда думает о единороге? На что направлена мысль, мыслящая несуществующий объект? Доктрина внутреннего интенционального существования, продолжает свой анализ Чизолм, «говорит нам три разные вещи. Она говорит нам, во-первых, что объект мысли человека *есть* единорог. Она говорит нам, во-вторых, что этот единорог — не актуальный единорог (ибо актуальных единорогов не бывает). И она говорит нам, в-третьих, что этот единорог обладает определенным способом бытия, отличным от актуальности. Всё, что обладает таким способом бытия, который именуется „интенциональным внутренним существованием“, или „имманентной объектно-стью“, есть существенность, зависящая от интеллекта и потому закономерно именуемая *ens rationis*, в традиционном смысле этого термина»<sup>518</sup>. Интенциональное, созерцаемое бытие принимают в уме любые мыслимые вещи: как те, которые, кроме интенционального бытия, обладают или могут обладать также реальным бытием во внешнем мире, так и существующие *только* в уме. Это различие, отмечает Чизолм, формулируется у Brentano как различие между *созерцаемым* предметом и *чисто созерцаемым* предметом: «Созерцаемое А... есть актуальное созерцаемое А [ein wirkliches gedachtes A], которое может быть сопоставлено по контрасту с тем, что представляет собой *чисто созерцаемое* созерцаемое А [ein gedachtes gedachtes A]»<sup>519</sup>. Но то и другое суть *entia rationis*, произведенные интеллектом<sup>520</sup>.

Итак, Родерик Чизолм опознаёт у Brentano понятие *ens rationis* или эквиваленты понятия *ens rationis*, взятого широко — как всё, что актуально пребывает в интенциональном бытии. Но ментальное сущее не только *пребывает* во внутреннем бытии (наряду с мыслимым реальным), но и *производится* в него, причем производится самим интеллектом, и в этом его отличие от реального сущего: «Интенционально

<sup>518</sup> Ibid. P. 7–8.

<sup>519</sup> Brentano Fr. Wahrheit und Evidenz. Leipzig: Meiner, 1930. S. 31.

<sup>520</sup> Chisholm R. Brentano on descriptive psychology and the intentional... P. 9.

существующий единорог есть сущность, которая *производится* умом, или интеллектом. Он приходит в бытие, как только человек начинает думать о единороге, и перестает быть, как только человек перестает думать о нем»<sup>521</sup>. И как же наш ум направляется на эти произведенные им объекты? В норме — не как на произведенные, интенциональные и тем более химеричные, а как на вполне трансцендентные интеллекту. И только в актах рефлексии мы констатируем, что объект предшествующего акта был его собственным порождением и не имел соответствующего ему предмета вне мысли.

После того, как мы познакомились со многими схоластиками XVII в., читали их тексты, анализировали их концепции ментального сущего, выслушивали их аргументы за и против различных позиций, не составляет труда увидеть, что представления Brentano об интенциональных объектах, сформулированные в ранний и средний период его философского развития, обнаруживают не просто поверхностную терминологическую близость к позднесхоластическим учениям. Они в существенных чертах соответствуют той концепции, которую Даниэл Новотный назвал объектуализмом и которую Джон Дили так описывает в монографии, посвященной чисто объективной реальности: «В средневековом понимании „объект“ не только не является независимым от конечного интеллекта, но для того, чтобы быть объектом, он должен быть чем-то присутствующим для ума или представленным ему, будет он или нет в дополнение к существованию внутри сознания также вещью, не зависящей от интеллекта в своем собственном существовании. Так что поздние латиняне, в отличие от позднейших философов Нового времени, „интуитивно“ улавливали различие между вещью — *aliquid* или *res*, которая существует независимо от того, осознаёт ли ее кто-нибудь, и объектом, *obiectum*, который не может обладать бытием в качестве объекта вне сознания или отдельно от него»<sup>522</sup>.

---

<sup>521</sup> Ibid. P. 8.

<sup>522</sup> Deely J. Purely objective reality. Berlin: Walter de Gruyter, 2009. P. 15. Мы не останавливаемся здесь на том, что Дили, напротив, использует здесь



Если же теперь вслед за Чизолмом перейти от «раннего» и «среднего» Brentano к Brentano «позднему», к реистскому периоду его философии, то и здесь мы окажемся в хорошо знакомом проблемном поле. Теперь Brentano отрицает, что интеллект продуцирует интенциональные объекты; теперь он полагает, что любой акт мышления нацелен только на реальное. Стало быть, человек, мыслящий единорога, имеет в уме не произведенный им интенциональный объект, но реальный акт, обладающий определенной характеристикой: «единорожный» акт<sup>523</sup>. «Единорожность» характеризует не объект мысли, но мыслящего и его акт. И здесь мы тоже опознаём аргументы схоластов-элиминативистов, как называет их Д. Новотный: тех схоластов, которые отрицали, что ментальные сущие подлинно «имеются», или «даны». Знакомы нам и средства, которые применяет поздний Brentano, чтобы отделаться от *ens rationis*: полагая, что иллюзия интенционального объекта порождается способом выражения и представляет собой лингвистическую фикцию, он считает необходимым переформулировать высказывания, содержащие термины с нулевыми референтами, в эквивалентные высказывания, где этих терминов уже не будет<sup>524</sup> (ср. с этим же ходом, например, у Себастьяно Искьердо).

То различие *entia rationis* на логическое и метафизическое ментальное сущее, которое типично для схоластики барокко, отчетливо прослеживается и в современной философии. К логическому *ens rationis* восходят, например, идеальные научные модели, которые используются в науке в качестве «заместителей» реальных систем, то есть применяются как подстановочное (*sipposititium*) ментальное сущее. К химерическому *ens rationis* восходят все самопротиворечивые объекты современной философии, начиная с прославленного *круглого квадрата*, а также любые фикции, созданные при содействии воображения, в первую очередь литературные персонажи.

---

термин *obiectum* в суженном значении — как обозначение *чистых* объектов, то есть *entia rationis* в строгом смысле.

<sup>523</sup> Chisholm R. Brentano on descriptive psychology and the intentional... P. 16.

<sup>524</sup> Ibid. P. 13–14.

Репрезентативные идеальные модели в науке и фиктивные объекты суть два вида одного рода — рода ирреальных объектов<sup>525</sup>. И конечно, философов и в наши дни подстегивает желание сделать объектом мысли небытие, концептуализировать те разнообразные модусы квази-бытия, благодаря которому несуществующие ирреальные объекты, тем не менее, «имеются», или «даны» мышлению<sup>526</sup>.

Но вернемся к схоластической философии барокко. Ментальное сущее — это отдельная, выделенная тема в общем комплексе логико-метафизических проблем: тема, которая демонстрирует интенционально-конститутивный характер позднесхоластической онтологии, но никоим образом не представляет ее как целое. Поэтому естественным следующим шагом было бы исследование узловых моментов онтологии XVII в. К их числу относятся: (1) онтологическая микроструктура сущих, конститутивные *rationes*, или формальности; (2) виды абстракций (*praecisiones*), задействованные в интенциональном конститутировании; (3) системы дистинкций и оперирование ими; (4) понятие *comprehensio* (букв. всеохватное знание) и его онтоэпистемологическая функция. Скрупулезная работа в этом направлении, как можно надеяться, в итоге свяжет концы оборванных нитей историко-философского процесса, заполнит лакуны и пустоты и позволит наконец понять, что привычная картина медленного вырождения или, наоборот, мистического начинания с нуля в философии раннего Нового времени — лишь следствие провалов в нашем знании о ней.

---

<sup>525</sup> Contessa G. Scientific models and fictional objects // *Synthese*. 2010. Vol. 172. № 2. P. 215–229.

<sup>526</sup> Просто в качестве примера назовем несколько публикаций относительно недавнего времени: *Crittenden Ch.* Unreality: the metaphysics of fictional objects. Ithaca and London: Cornell University Press, 1991; *Priest G.* Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality. Oxford: Clarendon Press, 2005; *Deely J.* Purely objective reality. Berlin: Walter de Gruyter, 2009; *Bakaoukas M.* Nonexistence. A comparative-historical analysis of the problem of nonbeing // *E-Logos. Electronic Journal For Philosophy*. 2014. № 4. URL: <https://nb.vse.cz/kfil/elogos/history/bakaoukas14.pdf> (дата обращения: 30.08.2020); и др.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### Франсиско Суарес: Метафизические рассуждения\*

Рассуждение LIV:

О ментальных сущих (фрагменты)

#### [Пролог]

1. Основание, на котором здесь рассматривается ментальное сущее. — Хотя в первой диспутации этого труда мы сказали, что ментальное сущее не входит в собственный и прямой объект метафизики<sup>1</sup>, и поэтому сам Философ тоже исключил его из рассмотрения в книге VI «Метафизики»<sup>2</sup>, я, тем не менее, считаю, что обязанность метафизика — представить то, что в общем и целом характеризует ментальные сущие. Дело в том, что их познание и знание необходимо для человеческих наук: ведь мы не обходимся без них ни в самой метафизике, ни в философии, ни также в логике и даже (что главное) в теологии. И возлагаться эта обязанность не может ни на кого другого, кроме метафизика. Ибо, прежде всего, ментальные сущие (*entia rationis*) — не истинные сущие, а лишь как бы тень сущих, поэтому они постижимы не через себя, а через некую аналогию и сопряженность с истинными сущими; потому-то они и не познаются через себя, и нет науки, которая была бы учреждена сама по себе и первично только ради их познания. А то, что некоторые относят это к диалектике, есть диалектическая ошибка: ведь цель этой науки — не что иное, как направлять и исследовать рациональные операции человека, которые представляют собой не ментальные сущие, о которых ныне идет речь, а сущие

---

\* Перевод (в несколько сокращенном виде) был впервые опубликован в журнале ESSE: Суарес Ф. Рассуждение LIV О ментальных сущих / пер. с лат. и комментарии Г. В. Вдовиной // ESSE: философские и теологические исследования. 2019. Т. 4. № 2. С. 139–156.

<sup>1</sup> DM 1.5.51. Стандартное обозначение: DM — *Disputationes Metaphysicae*, первая цифра или комбинация цифр обозначает диспутацию, вторая — раздел, третья — параграф.

<sup>2</sup> Аристотель, *Метафизика*, кн. VI (E), гл. 2, 1026a33–b5; гл. 4, 1027b 25–31.

реальные. Таким образом, ни один знаток и ни одна наука не нацелены сами по себе и первично на познание ментальных сущих, но обращаться к ним надлежит постольку, поскольку они сопряжены с познанием некоторых реальных сущих. Так исследователь природы рассматривает лишенность, которая наряду с материей сопряжена с формой, и пустоту через сопоставление с местом, и так же прочее.

2. Таким образом, это дело метафизики — рассматривать ментальное сущее как таковое, его общее понятие, свойства и членения, ибо эти характеристики как бы трансцендентальны и могут быть поняты только через сопоставление с истинными и реальными характеристиками сущих — либо трансцендентальными, либо общими в смысле собственно метафизических: ведь понять, что такое вымышленное или кажущееся, надлежит через сопоставление с тем, что поистине есть. Вот почему другие дисциплины — например, физика или диалектика — хотя иногда и достигают некоторых ментальных сущих, сопряженных с их объектами, как уже было показано на примерах, однако не могут представить их в их собственных квази-сущностных характеристиках. Следовательно, это возлагается на метафизику — косвенным образом и как бы попутно. <...> Итак, этим нам и предстоит заняться в данной диспутации: сначала мы проясним, каковы природа и причины этого сущего; а затем, добавив членения, укажем различные роды этих сущих, затронув их все по отдельности, как, видимо, и положено этой науке.

## **РАЗДЕЛ I**

### **Есть ли ментальное сущее и какой сущностью оно может обладать**

1. Нет недостатка в противоположных крайних суждениях и в этом вопросе — хотя бы на словах: ведь если бы их авторы рассмотрели их внимательнее, они, возможно, только о словах и спорили бы.

*Первое суждение, отрицающее ментальные сущие*

2. Итак, некоторые просто отрицают, что имеются ментальные сущие, так как все, что о них говорится, может превосходно мыслиться о самих вещах и сохраняться в них. Именно так пытается защитить это суждение — больше ради спора, чем ради утверждения — Франциск Майронский в седьмом «Вопросе о чем угодно»<sup>3</sup>, и его же отстаивает некий Бернардинус Мирандуланус в «Изложении категорий»<sup>4</sup>. Основанием может служить то, что сущее в разуме называется так либо потому, что находится в разуме субъективно, либо потому, что произведено разумом; но ни то, ни другое не верно, так как пребывать-в и быть произведенным — свойства реальных сущих. Отсюда следует, что акт и форма, которые производятся разумом и пребывают в нем, суть реальные сущие. Либо сущее в разуме называется так потому, что оно вымышлено разумом; и называть такое сущее сущим означает впасть в противоречие, ибо то, что только измышляется, либо не есть, либо в лучшем случае (что более вероятно) отсюда следует, что такие ментальные сущие нисколько не нужны — ни для научения, ни для постижения истинных вещей, поскольку интеллектуальные фикции для этого не являются необходимыми.

*Другое суждение, приписывающее ментальным сущим истинную природу сущего*

3. Другое суждение прямо противоположно: ментальные сущие не только даны, но и подводятся под общее именование сущего через единое значение и даже понятие, хотя и только по аналогическому сходству. Находятся даже те, кто между множеством ментальных сущих и некоторыми реальными сущими полагает унивокальное совпадение. <...> Нет недостатка и в тех, кто приписывает ментальным сущим

---

<sup>3</sup> *Franciscus de Mayronnis*. Quodlibeta. Quaestio VII. Venetiis: Imp. Heredum Dni, 1520. Fol. 238v–241r.

<sup>4</sup> *Antonius Bernardus Mirandulanus*. In *Logicam universam* Institutio. Romae: apud Paulum Manutium, 1562.

существенность, независимую от актуального познания интеллекта; их мнение касается вопроса о способе возникновения, или своего рода причинения ментальных сущих, а потому мы лучше рассмотрим его в следующем разделе. Итак, основанием этого суждения может служить то, что ментальные сущие называются сущими абсолютно — так же, как слепота и тому подобное; стало быть, они некоторым образом совпадают в понятии сущего с реальными сущими. Далее, свойства сущего подобают ментальным сущим потому, что ментальное сущее бывает одним или многим, умопостигаемым и т. д.

#### *Истинное суждение*

4. *Должны иметься ментальные сущие.* — Следует, однако, сказать, что имеются некие ментальные сущие, которые не являются истинными реальными сущими, так как не способны к истинному и реальному существованию и не имеют никакого истинного сходства с реальными сущими, в силу которого они обладали бы с ними общим понятием сущего. Первая часть этого утверждения имеет общий характер, как явствует из общего словоупотребления и способа речи — как в философии, так и в теологии. Она также явствует из рассмотренного выше различия<sup>5</sup> между реальным отношением и отношением ментальным, ибо ментальное отношение есть ментальное сущее. И Аристотель в книге V «Метафизики», в комментированном тексте 14<sup>6</sup>, различает два вида бытия: одно поистине есть в вещи, другое же не всегда есть в вещи, а есть только в схватывании ума — например, когда мы говорим, что человек слеп. Такое бытие не указывает на нечто пребывающее в человеке, скорее добавлением такого предиката нечто удаляется от него; но так как интеллект постигает это отсутствие зрения по способу сущего, говорится, что оно присутствует в человеке.

---

<sup>5</sup> DM 47.1.2–8.

<sup>6</sup> Аристотель, *Метафизика*, кн. V (Δ), гл. 7, 1017a23–1017b9. Комментированный текст — фрагмент текста Аристотеля, к которому дается комментарий Аверроэса; см.: Averroes 1574, fol. 116r.

Такое бытие означает истину высказывания, не реальное существование. Отсюда, таким образом, выводят ментальное сущее св. Фома и другие авторы. И тот же Аристотель в книге IV «Метафизики», в комментированном тексте 2<sup>7</sup>, причисляет отрицания и лишенности к тому, что называется некоторым образом сущим. Это станет яснее из того, что мы скажем ниже о разделениях ментального сущего.

5. *Разделения ментального сущего.* — Однако рационально подтвердить эту часть можно лишь в том случае, если мы прежде объясним, каким бытием или какой сущностью обладает это ментальное сущее, о котором идет речь. А поскольку ментальное сущее<sup>8</sup>, как свидетельствует само его название, выражает соотношенность с разумом, по праву различают обычно несколько видов ментального сущего сообразно различным соотношенностям. В самом деле, есть некое сущее, которое действительно производится разумом, причем истинным и реальным производением; в таком смысле ментальными сущими могут называться все порождения разума, ибо они производятся разумом; однако такое название не в ходу, ибо через одну лишь соотношенность с производящей или экземплярной причиной следствие обычно не получает этого особого названия. Другая соотношенность — с разумом как субъектом укорененности, и такое именование более адекватно: ведь акциденция называется принадлежащей тому субъекту, в котором она пребывает, ибо акциденция есть сущее, принадлежащее сущему, и, таким образом, все совершенства, укорененные в интеллекте, произведены ли они им самим, происходят ли или вложены извне, подводятся под роды указанных акциденций. В таком значении о ментальном сущем тоже говорится нечасто, ибо в такой соотношенности разум рассматривается крайне материально. Иначе говорится о чем-либо, что оно пребывает в разуме по способу объекта: ведь поскольку акт познания

<sup>7</sup> Аристотель, *Метафизика*, кн. 4 (Г), гл. 2, 1003a27–1003b23; Averroes 1574, fol. 65v.

<sup>8</sup> Буквально: ens rationis — сущее разума.

осуществляется через некое уподобление познаваемой вещи и как бы ее привлечение к познающему, говорится, что познаваемая вещь пребывает в познающем не только по способу укорененности, через свой образ, но и объективно, сама по себе.

6. То, что таким способом объективно пребывает в уме, иногда имеет или может иметь в себе истинное реальное бытие, согласно которому оно противостоит разуму; и такое сущее в абсолютном и безоговорочном смысле — не истинное ментальное сущее, а сущее реальное, потому что такое бытие свойственно ему безусловно, само по себе, а противостоять разуму в качестве объекта для него есть нечто внешнее и акцидентальное. Иногда же разуму противостоит или рассматривается им то, что не имеет в себе ничего реального и позитивного до того, как станет объектом интеллекта, или разума, его мыслящего, и не имеет никакого более благородного или более реального способа бытия, в силу которого могло бы именоваться сущим. И поэтому ментальное сущее правильно определяют обычно как *то, что обладает только объективным бытием в интеллекте*, или *то, что мыслится разумом как сущее, хотя в себе существенности не имеет*. Стало быть, верно говорит Комментатор в книге VI «Метафизики», комментарий 3<sup>9</sup>, что ментальное сущее может иметь только объективное бытие в интеллекте. И св. Фома в малом сочинении 42, гл. 1<sup>10</sup>, утверждает, что ментальное сущее производится тогда, когда интеллект силится постигнуть не-сущее и потому измышляет его как некоторым образом сущее. То же самое он имеет в виду в «Сумме теологии», часть I, вопр. 16, арт. 2<sup>11</sup>; и там же в книге I части II, вопр. 8, арт. 1, на первый тезис<sup>12</sup>, говорит: «Не сущее в реальности схватывается как сущее в разуме». Так же объясняют при-

<sup>9</sup> На самом деле комм. 8, см.: Averroes 1574, fol. 152v.

<sup>10</sup> Thomas Aquinas, *De natura generis*, cap. 1 (Thomas Aquinas 1949, 495). Автором этой работы является не Фома, а предположительно Томас Саттон.

<sup>11</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, part I, q. 16, art. 8 (Thomas Aquinas 1888, 210).

<sup>12</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, part I-II, q. 8, art. 1, ad 1 (Thomas Aquinas 1891, 69).



роду ментального сущего Сонцинат, книга 10 «Метафизики», вопр. 5<sup>13</sup>; Каэтан, «О сущем и сущности», гл. 1<sup>14</sup>; Дуранд, комментарий к книге I «Сентенций», дист. 19, вопр. 5, арт. 6; вопр. 6, арт. 9; и дист. 33, вопр. 1, арт. 10<sup>15</sup>, хотя в этом месте он добавляет, что всякое ментальное сущее есть внешнее именованное от акта разума: двусмысленное утверждение, проблематичность которого будет рассмотрена в следующем разделе.

7. Итак, [во-первых,] из этого прояснения термина, которое также представляет собой, насколько это возможно, определение обозначенной вещи, очевидно следует, что имеется нечто могущее в силу всего сказанного именоваться ментальным сущим. В самом деле, наш интеллект мыслит многое, что в себе не имеет реального бытия, хотя мыслится по способу сущих, как явствует из приведенных примеров: слепоты, ментального отношения и т. д. Далее, мыслится многое, что является невозможным, но измышляется по способу возможных сущих, — например химеры, не имеющие другого бытия, кроме как быть мыслимыми. Далее, само обсуждение ментального сущего предполагает, что мы некоторым образом его мыслим и даже схватываем в рефлексии факт обсуждения некоего рода сущего, которое в себе и поистине не есть. Стало быть, никто — разве что не ведающий собственного значения термина — не может отрицать, что имеется некая подобным образом вымышленная фикция, если только не хочет играть на многозначности слов «иметься» или «быть». Когда мы говорим, что ментальное сущее «имеется», или «есть», мы не хотим сказать, что оно имеется или есть со стороны реальности, сообразно истинному существованию, — в противном случае мы получили бы противоречие в терминах. Поэтому если отрицающие

---

<sup>13</sup> В действительности Paulus Soncinas, *Quaestiones metaphysicales*, in lib. IV, q. 5 (Paulus Soncinas 1588, 10).

<sup>14</sup> Thomas de Vio, Caietanus, *In De Ente et Essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*, cap. 1 (Thomas de Vio, Caietanus 1934, 23).

<sup>15</sup> Durandus de Sancto Porciano, *In Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentariorum*, in lib. I, dist. 19, q. 5, арт. 6; dist. 19, q. 6, арт. 9; dist. 33, q. 1, арт. 10 (Durandus de Sancto Porciano 1571, 66r, 66v, 89r).

наличие ментальных сущих намереваются отрицать только это, они нам не противоречат, однако пользуются этими словами не так, как этого требует подлежащая материя: ведь о наличии, или бытии, подобных сущих говорится не в абсолютном смысле, а в относительном, сообразно их способности быть, а именно быть только объективно в интеллекте. Таким образом, этот вопрос мы прояснили. А способ такого существования мы яснее покажем в следующем разделе.

### *Почему измышляются ментальные сущие*

8. Во-вторых, из сказанного ясно, каков корень, или какова причина выдумывания, или измышления подобных ментальных сущих. Можно указать три причины. Первая — стремление нашего интеллекта обрести знание даже об отрицаниях и лишениях, которые суть ничто. Действительно, поскольку адекватный объект интеллекта — сущее, ничто не может постигаться кроме как по способу сущего; поэтому в попытке постигнуть лишения или отрицания интеллект постигает их по способу сущих и таким образом формирует ментальные сущие. Этой причине касается св. Фома в указанных цитатах. Но представляется, что эта причина не работает в ментальных отношениях, и потому нужно добавить вторую причину, проистекающую из несовершенства нашего интеллекта: так как порой он не может познать вещи, каковы они в себе самих, он постигает их через их взаимное сопоставление и таким образом формирует ментальные отношения, которые не являются истинными отношениями. В самом деле, как он не в силах в единственном понятии отчетливо познавать все совершенство единой вещи и потому разделяет его между несколькими понятиями, и так формирует ментальную дистинкцию, — точно так же он сопоставляет между собой то, что в самой реальности не связано, и формирует ментальное отношение. А нуждается он в таком сопоставлении часто потому, что либо не может постигнуть вещь, какова она сама по себе, либо потому, что желает объяснить удобным для себя способом

то, что в действительности такому способу чуждо, — например, когда он нечто предикцирует самому этому нечто, говоря, что оно тождественно себе. И эти два способа некоторым образом имеют опору в вещах или подчиняются познанию того, что не может истинно сказываться о вещах. Но есть и третья причина, проистекающая из некой плодотворности интеллекта: он способен из истинных сущих образовывать фиктивные, сопрягая части, не поддающиеся сложению в реальности. Так он измышляет химеру или нечто подобное, и так формирует ментальные сущие, которые называются невозможными, а некоторые именуют их запрещенными. Но в этих постижениях интеллект не ошибается: он ведь не утверждает, что они существуют в реальности так, как постигаются в простом понятии, где нет ложности. И такого ответа на аргументы первого утверждения достаточно.

*Что общего у ментальных сущих с реальными*

9. В-третьих, из сказанного нетрудно показать против последнего суждения, что хотя ментальное сущее некоторым образом причастно имени сущего, причем не просто эквивокально и случайно (как говорится), но в силу некоей аналогии и соотношенности с истинным сущим, оно не может, однако, быть причастным его понятию или совпадать в нем с реальными сущими. Первая часть явствует из книги VI «Метафизики» Аристотеля, в начале<sup>16</sup>, где он поясняет аналогию сущего также в отношении к лишениям и отрицаниям; и в книге V, гл. 7<sup>17</sup>, к разделением сущего в абсолютном смысле он причисляет и ментальное сущее; но в этой книге он не различает чисто эквивокальные имена. Далее, первая часть явствует также из того, что, как понятно из сказанного, ментальное сущее называется сущим, лишь поскольку измышляется и мыслится по способу сущего, что вполне очевидно в ментальных

<sup>16</sup> Аристотель, *Метафизика*, кн. VI (Е), гл. 2, 1026a33–1026b5; гл. 4, 1027b25–31.

<sup>17</sup> Аристотель, *Метафизика*, кн. V (Δ), гл. 7, 1017a24–30.

отношениях: так же, как ментальная дистинкция называется дистинкцией в силу некоторой соотнесенности с истинной реальной дистинкцией или в силу того, что некоторым образом опирается на дистинкцию понятий, производимую интеллектом. Наконец, то, что не может соотноситься с истинным сущим ни в каком отношении или пропорциональности, не может именоваться ментальным сущим и вообще каким-либо образом быть причастным имени сущего; следовательно, о ментальном сущем говорится как о сущем лишь в силу определенной аналогии, хотя бы аналогии пропорциональности, или некоей соотнесенности, то есть некоторой опоры на сущее или связанности с ним.

10. *Для реальных и ментальных сущих нельзя указать никакого общего понятия.* — Однако никакого общего понятия здесь быть не может: ведь общее понятие требует, чтобы обозначенная именем форма была истинно и внутренне причастуема низлежащими сущими; но бытие, от которого именуется сущее, не может быть внутренне причастуемо ментальными сущими, так как быть только объективно в разуме означает не быть, а мыслиться или измышляться. Поэтому общее описание, которое можно дать общему понятию сущего, а именно «то, что обладает бытием», в действительности не подходит ментальным сущим, а потому они также не могут называться имеющими сущность: ведь сущность в абсолютном смысле выражает соотнесенность с бытием или способность к нему; ментальное же сущее таково, что ему противоречит бытие. Отсюда же рождается различие между акциденцией и ментальным сущим. Акциденция абсолютно и без добавлений может быть названа сущим, потому что хотя она и является сущим по аналогии, однако представляет собой сущее в собственном и внутреннем смысле; напротив, ментальное сущее не может именоваться сущим абсолютно, но только с некоторым добавлением, поясняющим, что оно есть не истинное сущее, а мыслимое по способу сущего. Подтверждение тому — большее расстояние между ментальным и реальным сущими как сущими,

чем расстояние между нарисованным человеком и настоящим: между этими последними хотя бы имеется реальное подобие в определенной акциденции, которого между реальным и ментальными сущими никоим образом быть не может. Ты скажешь: похожий аргумент докажет, что здесь не может быть никакой аналогии пропорциональности, так как ментальное сущее не может быть соотношенным с реальным сущим. Ответу: хотя ментальное сущее само по себе, как таковое, не имеет в себе соотношенности с реальным сущим или опоры в нем, ибо само по себе оно есть ничто, однако мыслится оно как имеющее такую соотношенность или связанность, и этого достаточно, чтобы послужить основанием некоторой аналогии. Так учит св. Фома в «Дискуссионных вопросах об истине», вопр. 1, арт. 11, на пятый тезис<sup>18</sup>.

## РАЗДЕЛ II

### Имеет ли ментальное сущее причину и какова она

1. *У ментального сущего нет никакой целевой причины. — Нет формальной. — Есть ли материальная?* — Этот вопрос можно понять только применительно к производящей причине, так как ментальное сущее само по себе и в собственном смысле не имеет никакой целевой причины: ведь оно само по себе не есть нечто, на что нацелена природа или некоторый деятель. Если же со стороны человека, измышляющего или выдумывающего ментальное сущее, может быть указана какая-либо целевая причина, она скорее будет целевой причиной самого человеческого мышления, чем созданного и помысленного объекта, и эта цель достаточно объяснена в предыдущем разделе<sup>19</sup>. С другой стороны, так как ментальное сущее измышляется по способу некоей формы, или отношения,

<sup>18</sup> Thomas Aquinas, *De Veritate*, q. 2, art. 11, ad 5 (Thomas Aquinas 1970, 80). Thomas Aquinas (1970) «Sancti Thomae de Aquino OP Quaestiones disputatae de veritate. Qq. 1–7». Thomas Aquinas OP. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus XXII. Fasc. 2. Romae: Editori di San Tommaso.

<sup>19</sup> DM 54.1.8.

или чего-либо подобного, в иной формальной причине нет нужды. И, наконец, поскольку ментальное сущее ни в чем не пребывает субъективно, но, как сказано, только объективно в интеллекте, оно также не имеет материальной причины, пусть даже вещь, именуемая от ментального сущего, рассматривается по способу субъекта и может быть названа материей или квази-материей такой деноминации или формы. Стало быть, если то, что таким образом именуется, рассматривать как нечто образованное разумом, о нем можно сказать, что оно имеет формальную причину, а именно само ментальное сущее, взятое абстрактно. Так, когда человек, например, называется видом, это конкретное, *вид*, есть некое ментальное сущее, материя которого — человек, а форма — видовое отношение; а это, согласно различным мнениям и в зависимости от разновидности ментальных сущих, объясняется по-разному, как будет показано ниже.

2. Следовательно, надлежит говорить только о производящей причине. — Некоторые же вовсе отрицают эту причину за ментальными сущими. Так думает Сонцинат в комментарии к книге VI «Метафизики», вопр. 18<sup>20</sup>: хотя он не утверждает, что они абсолютно не имеют причины, но заявляет, что у них нет причины, наделяющей бытием, подразумевая, очевидно, бытие существования. В этом смысле все предельно ясно: ведь было показано, что ментальное сущее обладает только объективным бытием в интеллекте. Однако выше я сказал, что эти вопросы нужно понимать сообразно подлежащей материи; и потому, исходя из сказанного о природе ментального сущего, было бы несообразным доискиваться причины, сообщающей ему бытие через реальное производящее действие, опосредованно или непосредственно. И все же, хотя ментальное сущее не всегда пребывает тем способом, каким оно может быть, порой оно начинает быть пропорциональным ему способом, а значит, не будет несообразным спрашивать о причине любого такого бытия ментального сущего.

---

<sup>20</sup> *Paulus Soncinas. Quaestiones metaphysicales acutissimae. Venetiis : sumptibus hered. Octavianii Scoti, 1526. Lib. VI, q. 18.*

### *Первое утверждение*

3. *Имеется производящая причина ментального сущего, и как она работает.* — Итак, во-первых, необходимо утверждать, что имеется некая производящая причина, от которой ментальное сущее принимает своего рода бытие, пусть даже ее действие, будучи реальным продуцированием, завершается им не как термином производящего действия, а лишь как объектом самого произведенного термина. Это доказывается тем, что хотя ментальное сущее не имеет реального бытия, оно имеет, однако, объективное бытие, но не всегда; следовательно, то, что оно имеется сейчас, а не раньше, надлежит приписывать некоей причине, его некоторым образом производящей: в противном случае нельзя было бы указать никакого достаточного основания для любой его разновидности. Далее, это объективное бытие, будучи в самом ментальном сущем ничем, с необходимостью предполагает, однако, реальное сущее, которое служило бы его опорой или из которого проистекало бы это объективное бытие, соотносясь с ним или именуясь от него. Следовательно, причина, которая производит такое реальное сущее, и есть причина ментального сущего. И отсюда вполне очевидна вторая часть вывода: ведь такая причина производит нечто действием реального продуцирования: например, такой когнитивный акт или такую фикцию, которая в самом интеллекте есть нечто реальное. Все это производящее действие завершается, как термином реального продуцирования, формальным понятием самого ума и в нем останавливается; но в результате это формальное понятие некоторым образом завершается, как объектом, ментальным сущим, которое мыслится или измышляется. И, наконец, отсюда само ментальное сущее принимает объективное бытие в интеллекте.

### *Второе утверждение*

4. *Интеллект есть производящая причина ментального сущего.* — Во-вторых, я утверждаю, что производящей причиной ментальных сущих является интеллект: он производит их, производя всего лишь некоторую мысль или понятие

ума, в силу чего ментальное сущее называется обладающим объективным бытием в интеллекте. Это вполне ясно из уже сказанного и из самого названия ментального сущего, как оно было объяснено выше: ведь если ментальное сущее обладает лишь объективным бытием в интеллекте, оно, следовательно, обладает им через некий акт интеллекта, которому противостоит как объект; следовательно, оно обладает таким бытием от производящего действия этого акта; следовательно, это действие называется производящей причиной самого ментального сущего в широком смысле и сообразно принимающей способности материи, как мы говорили неоднократно. Против этого утверждения можно было бы выдвинуть то мнение, что любое внешнее именование есть ментальное сущее, и даже до всякого рассмотрения со стороны интеллекта, о чем я скажу тотчас.

*Некоторые сомнения относительно сделанного утверждения*

5. Относительно этого утверждения приходит на ум многое, что подлежит вопрошанию и объяснению. Во-первых, что это за действие, или когнитивный акт интеллекта, через производящую силу которого, как говорят, возникает ментальное сущее? И, следовательно, через любой ли акт ума возникает в объекте некое ментальное сущее или только через некоторые и определенные акты, и каковы они? Во-вторых, только ли интеллекту свойственно производить этим способом ментальные сущие, или это добавляет и воле, и также чувствам и вообще потенциям, имеющим собственные объекты? В-третьих, следует ли так мыслить только о человеческом интеллекте, или ментальные сущие возникают также через Божественный или ангельский интеллект?

*Мнение, утверждающее, что ментальное сущее состоит во внешнем именовании*

6. Итак, по мнению некоторых, сущие разума суть не что иное, как внешнее именование, которым познанная вещь именуется от акта интеллекта — сообразно некоему свойству



или соответствующему условию — как познанная. Такое именование может быть различным. Первейшим из всех, думается, будет то, через которое вещь называется познанной: это ведь тоже внешнее именование, происходящее от акта разума, и оно дается вещи лишь постольку, поскольку она объективно пребывает в уме. Далее следуют именованья от различных операций интеллекта, например: от первой операции — универсальное бытие, род, определяемое и т. д.; от второй — утверждение, отрицание и т. д.; от третьей — бытие antecedentом, consequentом и т. д. В самом деле, относительно того, что все это ментальные сущие, имеется общее согласие всех. И это очевидно, потому что в именованных таким образом вещах нет ничего реального, и, однако, они так постигаются и называются, как если бы были чем-то. Кроме того, такие именованья равно придаются не-сущим: ведь и лишенность познается, утверждается, отрицается и т. д. А то, что эти именованья берутся именно от акта интеллекта, в котором вещь познается тем или иным способом, доказывается: ведь именно оттого, что интеллект познает вещь, она называется познанной. Следовательно, хотя акт постижения в самом интеллекте есть истинная вещь, аффицирующая его изнутри, в объекте, однако акт интеллекта есть только именование от разума и потому сущее в разуме. Оттого же, что интеллект познает вещь конкретным способом — например, абстрактно, — она именуется универсальной, и так же применительно к другим способам. В таком понимании эта позиция приписывается Дуранду, Комментарий на книгу I «Сентенций», дист. 19, вопр. 5 и 6<sup>21</sup>. А таково ли было его мнение, мы увидим позже.

7. *Первый вывод из приведенного выше мнения.* — Из этого суждения следует, во-первых, что ментальные сущие возникают своим способом в познанных вещах не только благодаря человеческому, то есть тварному, интеллекту, но и благодаря Божественному интеллекту, ибо именуются познанными также

---

<sup>21</sup> D. Durandi a Sancto Porciano. In Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentariorum libri IV. Venetiis: Ex typographia Guerraea, 1571. P. 66r–66v.

оттого, что противостоят ему. Примерно в этом смысле Скот утверждал, что творения от вечности производились Богом в познанное бытие. Ведь, как мы часто говорили выше, такое бытие, по мнению Скота, есть не реальное бытие существования и не бытие сущности, так как сущность твари — не в том, чтобы быть познаваемой, но сущность есть то, что познается. Следовательно, это бытие будет ментальным бытием. И действительно, сам Скот в комментарии на книгу I «Сентенций», в дист. 36, единственном вопросе, § *Ad secundum dico*,<sup>22</sup> утверждает, что такое бытие есть не бытие ментального отношения, а другое бытие — умаленное и абсолютное. Но Скот не говорит, надлежит ли называть его реальным или ментальным.

8. *Второй вывод.* — Во-вторых, из приведенного выше суждения следует, что ментальные сущие возникают не только через интеллект, но и через волю, и даже через зрение и другие подобные акты: ведь и в них объекты именуется согласно некоторому бытию, которое в них есть ничто, — например, быть волимым или быть видимым. Отсюда Скот равным образом утверждает, что волей Бога творения производятся в волимое бытие, интеллектом Бога — в познанное бытие, как явствует из комментария на книгу II «Сентенций», дист. 1, вопр. 1,<sup>23</sup> и с тем большим основанием вещь всецело внешне именуется волимой и любимой через человеческую волю, а видимой — через зрение. Ибо во всем этом имеется одинаковое основание и соотношение.

9. *Третий вывод.* — В-третьих, из указанного суждения делают вывод, что ментальные сущие имеются не только через эти акты витальных потенций, но могут возникать и от других вещей или отношений между вещами: ведь в самих вещах еще прежде этих актов обнаруживаются некоторые внешние именования, которые ничего не полагают в вещи и поэтому тоже будут ментальными сущими. Таково именование,

<sup>22</sup> *Duns Scotus*. Ordinatio I, d. 36, qu. Unica, num. 44.

<sup>23</sup> *Duns Scotus*. Ordinatio II, dist. 1, q. 1, n. 15, 32, 36.

которым колонна называется правой или левой по отношению к животному; или то именование, которое прилагается к объекту от потенции как таковой — например, быть видимым или слышимым; наконец, таковы все те не-взаимные отношения, которые со стороны одного из терминов называются ментальными, или внешние именованья от других терминов. Более того, на тех же основаниях следует, что именование одетого от одежды, расположенного в определенном месте от места и деятеля от действия суть ментальные сущие, ибо и здесь имеется то же или пропорциональное основание. В самом деле, такое именование ничего не полагает в именуемой вещи, поэтому и называется внешним. Следовательно, и оно, как таковое, будет ментальным сущим, ибо разве здесь что-либо препятствует этому больше, чем в других случаях?

*Не всякое внешнее именование может быть названо ментальным сущим*

10. Думаю, эти выводы достаточно ясно показывают, что данное мнение не может быть истинным, если усматривать в нем то общее правило, что ментальное сущее конституируется внешним именованьем как таковым. Ведь если именование берется от реальной формы, оно тем самым существует в вещах и, стало быть, не принадлежит к ментальным сущим. Антецедент очевиден, так как такая форма обладает истинным реальным бытием вне зависимости от разума; следовательно, и происходящее от нее именование, пусть даже внешнее, будет, однако, реальным, а не только объективным в интеллекте, возникшим через операцию или измышление интеллекта. Ты скажешь: в силу того, что оно есть только именование, оно не может быть чем-то бóльшим, нежели ментальным сущим, ибо именование есть дело разума. Отвечаю: если под именованьем понимать придание деноминативного имени, оно есть дело разума. Но мы сейчас говорим не о придании имени: в таком смысле и внутреннее именование, что касается придания деноминативного имени, будет ментальным сущим;

мы же говорим о соединении или отношении самих вещей, в которых получают основание такие деноминативные имена; а они — не продукты разума. В самом деле, во внутреннем именовании присутствует реальное соединение, или тождество, или нечто подобное; а во внешнем именовании, взятом в самих вещах, присутствует реальное отношение одной вещи к другой, в силу которого та вещь, к которой имеется отношение, называется другим термином отношения. Под отношением же мы разумеем как категориальное, так и трансцендентальное отношение<sup>24</sup>.

*Именованье от акта разума тоже не всегда будет  
ментальным сущим*

11. Если этот принцип внешнего именованья, взятый от реального сущего, не является универсально истинным, он не может быть истинным также применительно к актам интеллекта, непосредственно именуящим познанные объекты. Ибо акт интеллекта есть такая же истинная реальная форма, как и прочие, и в самой реальности обладает реальным и трансцендентальным отношением к объекту, в силу чего объект именуется познанным. Ты скажешь: в именованьях, взятых от акта интеллекта, есть та особенность, что акт может относиться также к ментальным сущим, и поэтому они могут называться ментальным сущим на особом основании. Но этого недостаточно: ведь единственное, что отсюда следует, — это что некоторое внешнее именованье может распространяться на ментальные сущие, даже если, вообще говоря, оно берется от реальной формы; однако будет ложным, что, наоборот, такого именованья достаточно для конституирования ментального сущего. Поэтому, как верно заметил Скот в указанном месте, такие внешние именованья могут служить основанием некоторого ментального сущего или отношения, если мыслятся как нечто именуемое в реальности; но, будучи взяты

---

<sup>24</sup> О различии категориального и трансцендентального отношений Суарес говорит в DM 47.3.10–13 и DM 47.4.1–21.

абстрактно, они не являются ментальными сущими в собственном смысле. Ведь подобное основание находится не в той вещи, которая внешне именуется, а в другой, от которой она именуется, и благодаря этому мыслимое по способу сущего в именуемой таким образом вещи будет ментальным сущим.

12. Но могут сказать, далее, что в именовании, взятых от актов интеллекта, есть та особенность, что сообщаемое ими бытие есть объективное бытие только в разуме, а это характерно для ментального сущего, как было сказано выше. Тогда как внешние именовании, взятые от других вещей или актов, хотя и совпадают с именованиями интеллекта в том, что не полагают в именуемых вещах никакого реального бытия, отличаются, однако, тем, что пребывают не только объективно в интеллекте и не зависят от актуальной операции разума. Однако в таком ответе совершается двойная ошибка. Первая состоит в том, что либо сила утверждения усматривается в самом имени ментального сущего, либо нужно будет признать, что есть другие роды сущих, которые не реальны, но и не ментальны. В самом деле, коль скоро то сущее, которое конституируется внешним именованием от акта разума, обладает некой собственной природой сущего, отличной от реального сущего, то, следовательно, и видимое сущее, и любимое сущее как таковое, и вообще всякое внешне именуемое сущее будет обладать некой природой сущего, отличной от реального сущего, ибо здесь имеет место одинаковое основание и соотношение, как было показано. Если сила утверждения усматривается в имени ментального сущего, которое, видимо, означает особую зависимость от акта разума, то нетрудно прийти к выводу, что мы можем умножать подобные или соразмерные имена, например: воображаемое сущее, ощущаемое сущее, волимое сущее и т. д., и все они будут схожим образом отличны от реального сущего в силу указанного ментального сходства. Если же сосредоточиться не на имени, а на вещи, так как во всех этих примерах присутствует один и тот же модус сущего, они совпадут в общем понятии ментального сущего не потому, что оно обозначает особую зависимость от акта

разума, а потому, что оно обозначает сущее, отличное от реального сущего и могущее быть названным сущим через внешнее именование.

13. Вторая ошибка этой уловки состоит в том, что, строго говоря, ложно, будто именование от прямого акта интеллекта обладает только объективным бытием в интеллекте: ведь, собственно говоря, оно обладает в интеллекте скорее формальным, нежели объектным бытием. Нужно остерегаться эквивокации, когда речь идет о познанном бытии или других подобных именовании интеллекта. Действительно, познанным бытием может называться то бытие, которое познается и в собственном смысле объективно пребывает в интеллекте; либо познанным бытием может называться то бытие, обладание которым предсказывается вещи именно потому, что она познается. Когда мы говорим о прямом акте познания, это бытие не находится объективно в интеллекте, а скорее формально берется от акта, которым познается вещь. Объективно же оно пребывает в рефлексивном акте, которым интеллект познает себя познающим или, вернее, которым познает, что вещь познана. Наконец, хотя относительно такого познания это бытие объективно пребывает в интеллекте, оно, однако, имеется не только объективно, потому что форма, от которой берется именование, пребывает не только объективно в интеллекте, но в самой вещи. То же самое происходит, когда интеллект познает некоторую вещь как любимую: ее любимое бытие хотя и находится объективно в интеллекте, однако ее всецелое бытие объективным бытием не исчерпывается — так, чтобы на этом основании можно было назвать ее чисто объективно пребывающей в интеллекте: ведь в самой реальности такой акт любви направляется на такую вещь и завершается в ней, и это и означает, что данная вещь любима.

14. Относительно всего этого, если четко придерживаться речи о внешнем именовании, происходящем от реальной формы и от некоторого ее отношения — не вымышленного, но реального и существующего в самой вещи, — не думаю, что оно

принадлежит к ментальному сущему; скорее оно входит в объем реального сущего, хотя бы со стороны именующей формы. Вот почему, если интеллект познает не что иное, как такую форму — например, познает, что зрение обладает внутренним отношением к такому объекту и завершается в нем, отчего такой объект внешне именуется зримым, — он не постигает никакого ментального сущего. Ведь все это поистине так существует в реальности, как познается, а именно: именуемая вещь, именуемая форма и то соединение, каким бы оно ни было, которым дополняется именование, представляющее собой скорее реальное отношение. И в этом смысле так же надлежит рассуждать об именовании, взятом от акта интеллекта, которым напрямую познается вещь и от которого вещь называется познанной без какого-либо вымысла со стороны разума: через одно лишь реальное существование акта познания, реально соотношенного с вещью, которая именуется познанной. Все это станет яснее из последующего.

*К разрешению вопроса: первое утверждение*

15. *Ментальное сущее возникает через акт интеллекта.* — Итак, [во-первых,] следует утверждать, что ментальное сущее в собственном смысле возникает через акт интеллекта, которым мыслится по способу сущего то, что реально сущестственности не имеет. Это утверждение [во-первых] проистекает из сказанного в первом разделе<sup>25</sup> и из всех цитированных мест св. Фомы, а также из причин или поводов, которые мы там перечислили и которые заключаются в нас как со-причины измышления этого ментального сущего. Во-вторых, это доказывается сказанным против предыдущего мнения<sup>26</sup>: ведь если одного внешнего именованя недостаточно, нет никакого дополнительного способа объяснить причинность ментального сущего.

---

<sup>25</sup> DM 54.1.6.

<sup>26</sup> DM 54. 2. 6: «Est ergo quorundam opinio, entia rationis nihil aliud esse quam denominationem extrinsecam» («Итак, по мнению некоторых, ментальное сущее есть не что иное, как внешнее именование»).

В-третьих, это явствует из самого положения дел и как бы в силу некоего наведения, ибо, например, слепота (а также простое отрицание) может быть понята двояко. Одним способом — чисто негативно, когда мы постигаем, что в данном органе нет зрительной потенции, и тогда не возникает никакого ментального сущего, так как ничто не мыслится по способу сущего, а мыслится только по способу не-сущего. Отсюда, однако, при формировании простого понятия слепоты интеллект мыслит ее [другим способом] как аффект животного или органа, а также постигает слепоту как некое расположение воздуха; и тогда, следовательно, интеллект мыслит нечто по способу сущего, ибо мыслит не реальное сущее, а в собственном смысле образует такое-то ментальное сущее. Нечто подобное можно наблюдать и в ментальных сущих, которые опираются на внешние именованья; таково отношение видимого, мыслимого и т. д. Эти именованья тоже могут быть двоякими, а именно: либо только внешними именованьями, и таким образом интеллект напрямую познает вещь как видимую, поскольку существующее в глазу видение завершается в ней; и через такое познание он не образует и не познает никакого ментального сущего. Либо — другим способом — эти именованья возникают соотносительно, поскольку наш интеллект только тогда в достаточной мере постигает нечто как термин отношения, направленного к этому нечто от чего-то другого, когда тотчас постигает его как коррелят, и тогда это нечто мыслится по способу соотносительного сущего в именуемой таким образом вещи. А так как здесь нет реального сущего и реального отношения, следовательно, это сущее ментально. Именно так мы объясняем этот вопрос выше, в дисп. 6, разд. 6 и 7<sup>27</sup>, и то, что мы высказали там об образовании универсального как такового, может быть приложено к прочим ментальным отношениям. Там же мы указали способ, каким можно согласовать разнообразные мнения и высказывания учивших об этих ментальных сущих, и назвали когнитивный акт, через который они возникают. Согласно сказанному там можно было бы также объяснить первое мнение,

---

<sup>27</sup> DM 6. 6–7.



о котором шла речь выше<sup>28</sup>. А из того, что будет сказано ниже, в частности, о единичных ментальных сущих, это утверждение станет еще более очевидным.

### *Второе утверждение*

16. *Каким актом интеллекта производится ментальное сущее.* — Во-вторых, я утверждаю: акт интеллекта, которым создается ментальное сущее, некоторым образом сопоставителен, или рефлексивен, особенно когда ментальное сущее имеет опору в акте интеллекта. Это доказывается и объясняется тем, что акт, которым на свой манер производится и создается ментальное сущее, по своей природе предполагает другое понятие — реального сущего, соразмерно или по подражанию которому мыслится или формируется ментальное сущее. Так, лишенность — например, темнота — предполагает некое познание света, чтобы его удаление или отрицание мыслилось по способу противоположного свойства. Схожим образом познание зримой стены предполагает познание некоторого акта зрения, завершающегося в стене, и тогда зримость может мыслиться в самой стене как некое квази-претерпевание, происходящее от направленного на нее акта зрения. Так же, говоря в широком смысле, когнитивным актом рефлексии может производиться ментальное сущее; при этом термин «рефлексия» распространяется на любой когнитивный акт, предполагающий другой акт и как бы фундированный в нем, что, вообще говоря, точнее было бы назвать актом сопоставления, нежели рефлексии. В собственном же смысле такая рефлексия обнаруживается в ментальных отношениях, которые диалектики называют *вторыми интенциями*, ибо им предшествует прямая операция интеллекта, а затем добавляется другой акт, которым в познаваемом субъекте усматривается некое свойство как существующее в нем сущее, хотя в реальности оно есть не что иное, как только внешнее именование. Например, сначала интеллект постигает, что Петр бел:

---

<sup>28</sup> См. прим. 19.

это прямая операция интеллекта, в которой интеллект не образует и не мыслит никакого ментального сущего, а мыслит лишь то, что есть в реальности, хотя способ, каким он познает такое мыслимое — то есть способ интеллектуального сложения, когда одно полагается в качестве субъекта, а другое ему предиктируется, — не существует в реальности. Этим актом указанный способ не приписывается познаваемой вещи и не познается как нечто существующее в ней, а потому такой акт все еще относится к причинности ментального сущего лишь отдаленно и фундаментально. А вот затем интеллект производит акт рефлексии и рассматривает отношение между этими крайними членами как подлежащими сложению со стороны разума, и мыслит первый член соотнесенным со вторым по способу субъекта, а второй с первым — по способу предиката, и таким образом постигает их как взаимно соотнесенные, хотя на самом деле в них такой соотнесенности нет. Именно так производятся все подобные вторые интенции: в рефлексивных понятиях, обращенных на предыдущие именованья, которые происходят из прямых понятий; а те, как уже было сказано, не принадлежат к собственным причинам ментального, то есть фиктивного сущего, о котором здесь идет речь. Нужно только предупредить (как я отметил это выше, говоря об универсалиях<sup>29</sup>), что такие акты рефлексии могут быть множественными: ведь после того, как интеллект схватит по способу сущего то, что в действительности сущим не является, он может обратиться к нему во вторичном рефлексивном акте и рассмотреть, какое отношение было в нем измышлено, и каков его термин, и тому подобное. Однако во всех этих рефлексиях нет необходимости для того, чтобы ментальное сущее мыслилось созданным; как только мы схватим по способу сущего в действительности не сущее, тем самым ментальное сущее уже мыслится произведенным. И этого, думается, достаточно для ответа на первый вопрос<sup>30</sup> и на все то, что в нем подразумевается.

---

<sup>29</sup> DM 6.6.11–12.

<sup>30</sup> См. DM 54. 2. 5.

*Ментальное сущее производится в собственном смысле только актом интеллекта*

17. *Чувство не производит ментальных сущих. — Чувственное стремление не образует ментальных сущих.* — Отсюда нетрудно ответить также на второй вопрос<sup>31</sup>. Итак, следует сказать, что ни в чувстве, ни в воле, ни в стремлении не образуются и никоим образом не заключаются ментальные сущие в собственном смысле, ибо ни чувство, ни способность стремления не обладают такой силой — образовать или мыслить по способу сущего то, что в действительности не есть сущее. В самом деле, чувство, в отличие от интеллекта, не способно к рефлексии или к вопрошанию о чуждости вещи и по этой причине не постигает по способу сущих не-сущее, тем более что сущее как таковое не является адекватным объектом чувства, как является таковым для интеллекта. И то же рассуждение справедливо для воли: она направляется на сущее не как на сущее, но как на благо. И хотя иногда человеческая воля направляется на то, что в действительности не есть благо, как если бы оно было благом, она сама, однако, не измышляет его, но предполагает как принятое и репрезентированное интеллектом. Поэтому даже если оно причисляется к ментальным сущим, создается оно не волей, а интеллектом. Воля, как и чувство, благодаря соотнесенности своего акта с таким объектом придает ему именование любимого и желанного; однако впоследствии рефлектирует над ним, доискивается, что означает в таком объекте быть любимым или желанным, и измышляет в нем ментальное отношение не сама воля: это — дело интеллекта. Пусть даже воля может в своем порядке обернуться в рефлексии на свой акт, любя любовь или желание, и может рефлексировать над объектом как получившим именование от акта этой же или схожей воли, то есть любить объект потому, что его любит кто-то другой, она, тем не менее, не измышляет в такой рефлексии, по способу сущего или блага, ничего, что не было бы благом само по себе. Она нацеливается

---

<sup>31</sup> *Ibid.*

на каждый такой объект, каков он есть сам по себе или каким его представляет интеллект. Именно по этой причине воля хоть и способна направляться на универсальный объект, сама она, однако, не производит универсальное как таковое, но предполагает его произведенным со стороны интеллекта. И это относится ко всем объектам, на которые направляется воля в силу внешних именовании или соотносительностей, которые, будучи постигаемы по способу отношений, в действительности суть только ментальные отношения. Это подобно тому, как воля любит некоторый акт, потому что так предписано: ведь быть предписанным есть внешнее именование, которое, будучи схваченным как нечто существующее в самой предписанной вещи, будет ментальным сущим; но производится оно не волей, а интеллектом. Итак, отсюда вполне ясно, что ни воля, ни чувство не производят ментальных сущих.

18. *Производятся ли ментальные сущие воображением.* — Из этого общего правила, однако, можно исключить человеческое воображение. Порой оно измышляет некие никогда не существовавшие в действительности или даже не могущие существовать сущие, составляя их из чувственно воспринимаемых вещей, — например, когда выдумывает золотую гору, которая не существует, хотя возможна. Но точно так же оно может выдумать и невозможную вещь — например, химеру. Ибо в силу того, что воображение способно составлять вместе простые интенциональные формы, формируя образ (*idolum*) из вещей, представленных простыми фантазмами, оно может как компоновать вещи, не заключающие в себе противоречия, пусть даже они не существуют фактически, так и измышлять соединение между теми вещами, для которых противоречиво объединяться в нечто одно. Поэтому и говорят диалектики, что воображаемое сущее шире, чем сущее возможное. И поэтому же вполне можно утверждать, что те ментальные сущие, которые абсолютно невозможны и не имеют никакого реального основания, кроме силы потенции, соединяющей несоединимое в реальности, могут также измышляться воображением. Однако поскольку

человеческое воображение при этом некоторым образом причастно силе разума и, вероятно, никогда ничего такого не измышляет помимо сотрудничества с разумом, все это называется ментальными сущими, и, говоря в абсолютном смысле, такое измышление тоже приписывается разуму.

<...>

### РАЗДЕЛ III

#### **Правильно ли ментальное сущее разделяется на отрицания, лишенности и отношения**

1. Это разделение вполне привычно и опирается на книгу IV «Метафизики» Аристотеля, в начале<sup>32</sup>, где он упоминает отрицания и лишенности среди сущих, хотя в действительности они — не-сущие и причисляются к сущим лишь постольку, поскольку они суть сущие в разуме. И ниже, в книге V, главе 7<sup>33</sup>, он поясняет, что бытие таких сущих есть бытие только в смысле истинной предикации, а именно через интеллект, и в той же книге, главе 15<sup>34</sup>, высказывает предположение о ментальных отношениях. Такое же разделение обнаруживается у св. Фомы, «Об истине», вопр. 21, арт. 1<sup>35</sup>, и в комментариях к книге I «Сентенций», дист. 2, вопр. 1, арт. 3, и дист. 19, вопр. 1, арт. 1<sup>36</sup>. И все позднейшие философы пользуются этим различием.

<...>

3. И в самом деле, это разделение передано верно. Ибо нет сомнения в том, что эти три члена, помысленные по способу сущих, суть ментальные, а не реальные сущие. Применительно

---

<sup>32</sup> Аристотель, *Метафизика*, кн. 4 (Г), гл. 2, 1003b8–11.

<sup>33</sup> Аристотель, *Метафизика*, кн. V (Δ), гл. 7, 1017a32–35.

<sup>34</sup> Аристотель, *Метафизика*, кн. V (Δ), гл. 15, 1020b30–33, 1021a29–1021b3.

<sup>35</sup> Thomas Aquinas, *De Veritate*, q. 21, art. 1 (Thomas Aquinas 1973, 593).

<sup>36</sup> Thomas Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, in lib. I, dist. 2, q. 1, art. 3; dist. 19, q. 5, art. 1 (Thomas Aquinas 1929, 63–72, 484–490).

к ментальным отношениям я утверждаю это, опираясь на сказанное выше<sup>37</sup> о категории отношения (*ad aliquid*), где мы показали, что одни отношения реальны, а другие ментальны, и об этих последних мы сказали, что они не имеют в реальности истинного бытия-к-другому, однако мыслятся как имеющие бытие-к-другому. Следовательно, бытие таких отношений — это не реальное бытие, а бытие вымышленное, фиктивное; следовательно, оно есть бытие в разуме. Со своей стороны, отрицание само по себе не выражает ничего реального, но просто отвергает его. О лишенности же надо знать, применительно ко всей этой материи, что иногда лишенностью называется у Аристотеля менее совершенная форма в сравнении с противоположной, более совершенной, — например, чернота в сравнении с белизной; но это не истинная лишенность, а позитивная форма, и поэтому она не принадлежит к данному разделению. В собственном же смысле лишенностью называется отсутствие формы в субъекте, способном обладать ею; см. «Метафизика», книга V, глава 22<sup>38</sup>, и книга 10, глава 7<sup>39</sup>, и «Физика», книга 1, глава 8<sup>40</sup>, где Аристотель учит о лишенности самой по себе, формально, как об устранении и о не-сущем. Таким образом, как отрицание, так и лишенность, если рассматривать их именно как не-сущие, не будут ни реальными сущими, ни ментальными: они просто не имеют бытия и рассматриваются не как сущие, а как не-сущие, и, стало быть, не вымышлены, и называются свойственными самим вещам, но не как нечто в них полагающие, а как устраняющие. О том же говорит Каэтан в комментарии к «Сумме теологии» св. Фомы, часть I, вопр. 48, арт. 2<sup>41</sup>, где св. Фома высказывает то же мнение, что и в дискуссионных вопросах «О зле», вопр. 1, арт. 2<sup>42</sup>; и Капреол в комментариях к книге 2 «Сентенций»,

<sup>37</sup> DM 47.3.5.

<sup>38</sup> Аристотель, *Метафизика*, кн. V (Δ), гл. 22, 1022b32–1023a6.

<sup>39</sup> Аристотель, *Метафизика*, кн. 10 (Ι), гл. 7, 1057a38.

<sup>40</sup> Аристотель, *Физика*, кн. 1 (Α), гл. 8, 191b16.

<sup>41</sup> Thomas de Vio, Caietanus, *Commentaria in Summam Theologicam*, in part. I, q. 48, art. 2 (Thomas de Vio, Caietanus 1888, 493, n. 3).

<sup>42</sup> Thomas Aquinas, *De malo*, q. 1 art. 2 (Thomas Aquinas 1982, 11).

дист. 34, вопр. 2, арт. 1<sup>43</sup>; и Феррарец в комментарии к книге 3 «Против язычников», главе 19<sup>44</sup>; и Сонцинат в комментарии к книге X «Метафизики» вопр. 15<sup>45</sup>. Итак, мы утверждаем, что в вещах имеются лишённости — например, слепота в глазу, темнота в воздухе, зло в человеческих поступках; и поэтому Аристотель полагает лишённость началом естественного порождения.

4. Однако по причине такого отрицания или устранения существенности, а также способа, каким наш интеллект приписывает их вещам, не только отрицая, но и утверждая, они мыслятся не только чисто негативно, но и по способу позитивного сущего. В таком рассмотрении отрицание и лишённость, по верному замечанию св. Фомы в комментарии к книге IV «Метафизики», главе 2<sup>46</sup>, во многих местах, имеют характер сущего — не реального, но ментального. Так же думает Аристотель. Первое очевидно как из того, что в утверждении «человек есть слепой» потенциально заключена предикация сущего, ибо глагол «есть» включает причастие «ens», «сущее», так и из того, что наш интеллект мыслит нечто как существующее в реальности лишь тогда, когда мыслит его по способу сущего. Очевидно и второе, ибо к такому способу мышления или утверждения не примешивается лжи или обмана: ведь такие выражения всецело истинны. Поэтому и в Священном Писании говорится, Быт. 1:2: «И тьма над бездною», и в Ин. 9:1 про «человека, слепого от рождения». Следовательно, такое сущее приписывается не как полагающее некую существенность в вещи; следовательно, оно приписывается как всего лишь сущее в разуме, а именно: то, что в реальности

<sup>43</sup> Joannes Capreolus, *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*, lib. II, dist. 34, q. 2, art. 3, ad 1 (Joannes Capreolus, 1903 396–397).

<sup>44</sup> Franciscus de Sylvestris Ferrariensis, *Commentaria in Summam Contra Gentiles*, in lib. III, cap. 19 (Franciscus de Sylvestris Ferrariensis 1926, 44–45).

<sup>45</sup> Paulus Soncinas, *Quaestiones metaphysicales*, in lib. X, q. 15 (Paulus Soncinas 1588, 277).

<sup>46</sup> Thomas Aquinas, *In XII Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, in lib. IV, cap. 2 (Thomas Aquinas 1950, 152, nn. 539–540).

есть только отсутствие, мыслится и предсказывается субъекту как нечто в нем существующее. Такой способ мышления и предикации — странный и несобственный, но в нем нет лжи. Итак, можно констатировать, что ментальное сущее объемлет собою указанные три члена.

*Различие между ментальным отношением  
и двумя другими членами*

5. То, что отношение в этом порядке и в этой области представляет собой ментальное сущее, отличное от двух других, явствует, во-первых, из различия оснований. В самом деле, основание, на которое опирается интеллект, когда мыслит ментальное отношение, — не отрицание или устранение существенности, а скорее некая позитивная существенность, мыслимая нами совершенным образом только по способу отношения. Ты скажешь: чтобы ментальное отношение было мыслимым, в вещи всегда предполагается отсутствие реального отношения: ведь если сюда привходит реальное отношение, то ментальному отношению уже не будет места. Отвечаю: верно, что отсутствие или отрицание предполагается как необходимое условие такого отношения, но не как собственно основание. Ментальное отношение измышляется не для того, чтобы мыслить само отрицание или отсутствие отношения по способу позитивного сущего, а чтобы мыслить нечто другое, что в реальности позитивно и абсолютно, однако так сопряжено с иным, что по этой причине мыслится нами как относительное.

6. Отсюда же явствует, во-вторых, собственное и формальное различие между ментальным отношением и двумя другими членами: ментальное отношение формально придает именованию «относительного согласно разуму», и через него мы объясняем нечто реально позитивное, прежде всего тогда, когда такое отношение хотя бы отдаленно имеет фундаментом саму вещь. Предупреждаю об этом потому, что иногда отношение опирается только на наш способ постижения, и тогда может случиться



так, что через него выражается лишь некое отрицание со стороны вещи. Именно так обстоит дело в случае ментального отношения тождества чего-либо с самим собой. Но подобная ситуация, можно сказать, акцидентальна для относительно именованного, которое придается ментальным отношением как таковым. Тогда как отрицание и лишенность в силу своих родовых качеств придают именование по способу абсолютного и позитивного ментального сущего, хотя этим именованием мы обозначаем только отсутствие. Так, мы называем воздух темным, как если бы он обладал некой абсолютной, противоположной свету расположенностью, через которую мы объясняем такое отсутствие света.

## Томас Комптон Карлтон: Всеобщая философия\*

*Логика*

*Диспутация XIII*

*О ментальном сущем*

Нигде человеческий ум (*mens*) не прядет более тонкой нити, ни в чем не предается более изощренному умозрению, чем когда создает это сущее. Потому оно и называется ментальным, что свое бытие, каким бы оно ни было, оно, приняв его от разума, ему же и возвращает. А так как ничто во всем курсе философии не славится больше и не привлекает большего внимания, мы здесь представим его в его собственных цветах: опишем его происхождение, причины, общие черты и характер.

### РАЗДЕЛ I

#### **Некоторые предварительные замечания о познании ментального сущего**

I. Первое в любом роде есть мера остального. Следовательно, [во-первых], так как Бог есть первое Сущее, Сущее Сущих, необходимо и всегда актуально существующее от себя, прочие вещи чем менее отстоят от Бога, чем, говоря я, ближе к нему в способности к существованию, тем совершеннее — каждое в своем разряде — причастны к понятию сущего.

II. Итак, за Богом, первым в этом роде, следуют — но следуют через большой интервал — актуально существующие творения, так как они обладают бытием истинно, однако контингентно и в зависимости от иного, и замкнуты в своих границах; наконец, полны стольких несовершенств, что могут считаться едва лишь тенью Первого Сущего.

\* Перевод был впервые опубликован в журнале ESSE: *Томас Комптон Карлтон. Всеобщая философия. Логика. Диспутация XIII. О ментальном сущем* / пер. с лат. и прим. Галины Вдовиной // ESSE. Философские и теологические исследования. 2018. Т. 3. № 2. С. 263–280.

III. Третье место в порядке сущего получает возможное, которое хотя и не существует актуально, однако в его сущностных предикатах различима способность к существованию.

IV. Наконец, на четвертом и последнем месте находятся ментальные сущие, и по заслугам, а именно: всю существенность (*entitas*) и существование, коими они обладают, они заимствуют у интеллекта и, стало быть, утверждаю я, так зависят от его актов и как бы живут в поле его зрения и внимания, что, если он хоть чуть-чуть отвернет от них взор, они тотчас исчезнут.

V. Во-вторых, следует заметить, что ментальное сущее понимается авторами продуктивно, субъективно и объективно. Ментальное сущее, взятое продуктивно (*effective*), есть все то, что каким-либо образом опосредованно или прямо производится интеллектом: таковы сами акты интеллекта и воли, взятые продуктивно или директивно. В этом смысле искусственное движение руки при рисовании, письме и тому подобном, как и вообще все действия, производимые под руководством искусства, называются продуктивно исходящими от интеллекта.

VI. Ментальным сущим, взятым субъективно, считается все то, что некоторым образом пребывает в интеллекте как в субъекте: например, акт интеллекта, умопостигаемая интенциональная форма (*species*) и т. д. Кроме того, ментальным сущим часто называют все объекты, в том числе реальные и существующие, поскольку они как бы притягиваются к интеллекту репрезентирующими их актами и пребывают в нем как в субъекте через посредство актов (в этом смысле Аристотель в кн. 3 «О душе» говорит, что «ум, постигая, становится всем»<sup>1</sup>).

VII. Ментальным сущим, взятым объективно, в первичном смысле называется то, что обладает бытием лишь в качестве объекта в интеллекте: таковы гиппоцerv<sup>2</sup>, человек-лев и подобные вещи, которые в себе не имеют и не могут иметь никакого

<sup>1</sup> Аристотель, О Душе. Кн. III, гл. 5, 430a13–14 (Аристотель 1976, 435).

<sup>2</sup> Hippocervus — фантастическое животное, соединение коня (*ίπλος*) и оленя (*cervus*).

бытия, ибо всегда заключают в себе противоречивые предикаты. Но поскольку они познаются, им сообщается интеллектом некое интенциональное бытие. Ментальное сущее, взятое объективно во вторичном смысле, есть все то, что каким-либо образом выступает объектом интеллекта, — но это значение является несобственным. Поэтому если будет произведен акт интеллекта, рефлексивный по отношению к себе, он объединит в себе все три значения: в самом деле, поскольку он произведен, он будет исходить от интеллекта продуктивно; поскольку принимается интеллектом — будет ментальным субъективно; наконец, поскольку репрезентируется и выступает своим объектом, он будет ментальным объективно.

VIII. Итак, ментальное сущее есть такой объект интеллекта, который не имеет и не может иметь другого бытия, кроме как быть чисто объективно в интеллекте. Этим оно отличается от прочих вещей, которые противостоят интеллекту в качестве объектов, так что в этом смысле пребывают объективно в интеллекте, но своим бытием обладают — если существуют — не только объективно, а также из другого источника: таковы солнце, небо, земля и им подобное; или могут обладать, если они суть лишь возможные сущие: таковы Антихрист, другой мир и тому подобное. Поэтому они — не ментальное сущее, ибо не от интеллекта имеют свое всецелое бытие.

IX. Исходя из этого, опровергается возражение некоторых. Если имеется ментальное сущее, говорят они, отсюда следует, что имеется два одновременно истинных контрадикторных суждения, а именно: ментальное сущее есть и не есть. Ведь отрицание ментального сущего может познаваться; но в силу самого факта, что ментальное сущее познается, оно, по их словам, возникает, так как объективно пребывает в интеллекте. Следовательно, одновременно имеются ментальное сущее и отрицание ментального сущего.

X. Этот аргумент поставил Сото<sup>3</sup> в столь затруднительное положение, что тот согласился с необходимостью утверждать

---

<sup>3</sup> Доминго де Сото (1495–1560) — доминиканский теолог и философ XVI в., один из виднейших представителей Саламанкской школы. Судя по всему,

в этих материях одновременную истинность двух контрадикторных суждений. Но нетрудно возразить: ментальное сущее не возникает просто оттого, что нечто познается. Чтобы возникло ментальное сущее, требуется к тому же, чтобы оно таким образом находилось объективно в интеллекте, что не имело бы и не могло бы иметь другого бытия. В противном случае любое познанное отрицание было бы ментальным сущим, и Бог вечно творил бы ментальные сущие, когда познавал бы, что крот слеп, огонь не холоден, воздух по ночам темен и тому подобное. Следовательно, отрицание ментального сущего обладает бытием, даже если его никто не мыслит, и самостоятельно существует в самой реальности: так, камень, лошадь, лев не являются ментальными сущими, даже если их никто не мыслит.

XI. Для дальнейшего прояснения этого объективного существования, которое вещи принимают от интеллекта, следует заметить, согласно общему пониманию, что объекты, познанные через акты познания и репрезентации, некоторым образом пребывают в душе. Как объясняет св. Фома в кн. 4 «Против язычников», гл. 19<sup>4</sup>, это указывает на то, что способ направленности интеллекта и воли, или способностей познания и стремления, различен. В самом деле, вторые по способу направленности как бы исходят вовне и словно изливаются в благо, то есть в свой объект, который находят во внешних вещах. Отсюда поговорка: душа более пребывает в том, что любит, нежели в том, что одушевляет. Интеллект же, напротив, по способу действия как бы притягивает к себе внешние вещи, в силу чего репрезентированная вещь называется словно пребывающей в образе; более того, иногда образ называется самой вещью, репрезентированной через образ. Так, мы говорим, что Цезарь пребывает в образе Цезаря, и даже называем образ Цезаря

---

Комптон имеет в виду рассмотрение апорий, связанных с производством / мышлением *ens rationis*, в том месте принадлежащего Сото «Комментария» на «Введение» Порфирия, на которое он вторично ссылается далее, в тексте, выходящем за пределы переведенного здесь фрагмента, а именно в: *Logica. Disp. XV, sect. I, num. 3* (Compton Carleton 1649, 73); ссылка на Сото выглядит так: *Sotus q. 3 Universalium, art. 1, dub. 2*, — см.: Soto, 1553, 94–105.

<sup>4</sup> *Thomas Aquinas. Contra Gentiles. Lib. IV, cap. 19* (Thomas Aquinas, 1930, 75).

Цезарем, ибо, если нам покажут образ, мы говорим: это Цезарь. Поэтому всем привычно считать, что вещи через акт интеллекта особым способом пребывают в душе, или, что то же самое, пребывают объективно в интеллекте. Об этом нужно помнить в связи с тем, что мы затем скажем о существовании ментального сущего.

## РАЗДЕЛ II

### **Имеется<sup>5</sup> ли ментальное сущее, или некий невозможный объект, отличный от возможных объектов**

I. Как при исследовании любого реального сущего, так и в ментальном сущем, вымышленном по подобию реального, следует доискиваться четырех вещей: существует ли оно, что оно такое, каково оно, какова его причина. В настоящий момент, следовательно, мы спрашиваем: имеется ли некий истинно невозможный объект, отличный от возможных, или же любые вымышленные химеры, например, гиппоцерв и т. д., со стороны объекта не заключают в себе ничего, кроме возможных вещей, которые соединяются между собой, но тем или иным способом — либо только через акт интеллекта, либо через реальные соединения — и существуют в реальности или в возможности?

II. Некоторые считают, что ментальное сущее дано таким образом, что, по их утверждению, оно существует даже прежде акта интеллекта. Так думают П. Фонсека в кн. 5 комментария к «Метафизике», гл. 6, вопр. 7, разд. 5<sup>6</sup>; Баньес в комментарии к «Сумме теологии», часть I, вопр. 17<sup>7</sup>;

---

<sup>5</sup> Говоря о способе существования ментальных сущих, Комптон употребляет глаголы *dari* или *haberi* — «быть данным» или «иметься».

<sup>6</sup> *Pedro da Fonseca. Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis. Tomus 2, lib. V, cap. V, q. VII, sect. III* (Pedro da Fonseca, 1599, 407–408) (раздел 5 в этом вопросе отсутствует).

<sup>7</sup> *Domingo Bañez. Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris D. Thomae vsque ad sexagesimamquartam quaestionem. Q. XVII, особен-но art. III* (Domingo Bañez, 1585, 588–589).

Молина в комментарии к «Сумме теологии», часть I<sup>8</sup>, и некоторые другие.

III. Однако вполне достоверным, если говорить в собственном смысле, представляется противоположное суждение. Основание этого очевидно: ведь ментальное сущее, как подсказывает само название, есть то, что принимает свое бытие от разума, то есть от операции ума (*mentis operatione*). Следовательно, то, что существует до операции интеллекта, никоим образом не может называться ментальным сущим, ибо принимает свою сущность от другого источника, не через разум.

IV. Ты скажешь, во-первых, что объект должен предшествовать акту познания и предполагаться им; стало быть, он не более может принять от него свое бытие, чем причина от следствия. Отвечаю, во-первых, отрицанием antecedenta: ведь Бог вечно познает и Себя, и все вещи; и любой практический акт есть причина своего объекта, так что предшествует ему. Отвечаю, во-вторых, что объект интеллекта двойствен: движущий (*motivum*) и завершающий (*terminativum*); и один первичен, другой вторичен. Итак, движущий объект, через себя или через свою интенциональную форму (*species*) побуждающий интеллект к акту его познания, с необходимостью должен предшествовать ему, так как опосредованно или непосредственно выступает его причиной. А вот чисто завершающий объект, который познается только через чуждые интенциональные формы<sup>9</sup> и никоим образом не влияет на акт позна-

---

<sup>8</sup> См., напр.: *Luis de Molina. Commentaria in primam Divi Thomae partem. Q. XVII, disp. II, art. 1* (Luis de Molina, 1602, 425).

<sup>9</sup> Познание реальных материальных объектов, согласно аристотелевско-схоластической интерпретации когнитивного процесса, происходит благодаря физическому воздействию на органы чувств самих внешних объектов, что порождает в ощущающей душе образование собственных интенциональных форм этих объектов. Если же познается предмет нечувственный, не способный непосредственно воздействовать на телесные органы, то его познание в первичном акте совершается обходным путем — через уже имеющиеся «чужие» интенциональные формы иных, реальных, объектов (*species alienae*). Поэтому в таких случаях предмет познания *сначала* интенционально порождается (компоуется, образуется) внутри души и только *затем* может стать термином познавательного акта.

ния реально (*nullo modo in cognitionem influit*)<sup>10</sup>, по природе часто одновременен ему, иногда следует за ним, но никогда ему не предшествует.

V. Ты скажешь, во-вторых, что отрицания и лишения имеются, хотя их никто не мыслит. Например, Петр слеп, воздух темен, даже если никто не измышляет в них лишения зрения или света. Подтверждение: даже если вообще никто этого не мыслит, монета обладает такой-то стоимостью, Павел является господином, а Иоанн — слугой, и т. д.; следовательно.

VI. На этот аргумент отвечаю: отрицания и лишения — вовсе не сущие, но устранения сущих, как мы скажем ниже. Но все существующее не может, конечно, быть ментальным сущим в силу неоднократно повторяемого определения ментального сущего: то, всецелое бытие чего есть объективное бытие в интеллекте; между тем отрицания и лишения, как утверждается в аргументе, обладают своим бытием — каково бы оно ни было — прежде акта интеллекта. В подтверждение скажу: перечисляемое здесь суть внешние именованья: первое происходит от воли учредителя, остальные — от заключенного между ними [Павлом и Иоанном] и не отозванного договора<sup>11</sup>.

VII. Итак, первое мнение отрицает ментальные сущие. Так считают Мирандуланус в изложении «Категорий», разд. 8<sup>12</sup>; Жанден в комментарии к кн. 6 «Метафизики», вопр. 7<sup>13</sup>;

---

<sup>10</sup> *Influxus, influere* — процесс «вливания» реального бытия от причины к следствию, приводящий к возникновению реального эффекта. Концепция реального причинения как «вливания бытия» получила окончательное оформление в «Метафизических рассуждениях» Франсиско Суареса. См.: *Disputationes metaphysicae*, disp. XII–XXVII; см. также: Fink, 2015; Schmid, 2015, о теории *influxus* у Суареса см. с. 396–401.

<sup>11</sup> Внешние именованья, о которых здесь говорит Комптон (стоимость монеты, отношения господина и слуги), — это именованья, которые возникают на основе разных типов общественного договора, учреждающего разные виды морального сущего (*ens morale*).

<sup>12</sup> Antonio Bernardi della Mirandola (1502/3–1565). См.: *Antonius Bernardus Mirandulanus*. In logicam universam institutio. Basileae: Herwagen, 1545. ae, sect. 8. P. 88.

<sup>13</sup> См.: *Johannes de Janduno*. Acutissimae quaestiones in duodecim libris *Metaphysicae*. Venetiis, apud Hieronymum Scottum, 1560. P. 413–414.



Валезий, Контroversия 10<sup>14</sup>; Габриэль в комментарии к кн. первой «Сентенций», дист. 2, вопр. 8<sup>15</sup>. Это мнение поддерживает также отец Эрисе в комментарии к «Сумме теологии»<sup>16</sup>, часть I, дисп. 8, гл. 1; за ним следуют некоторые из новейших авторов, которые вместе с отцом Эрисе, возможно, единственные, кто отстаивает эту позицию именно в указанном смысле.

VIII. Итак, эти авторы утверждают, что, когда некто думает о гиппоцерве, козлоолене или другой подобной химере, уму противостоит в качестве объекта не что иное, как возможные вещи, и хотя нам кажется, что наш дух обращается к невозможным вещам, в этой части, по их утверждению, интеллект ошибается не меньше, чем обманывается зрение, видя наполовину погруженное в воду весло согнутым или сломанным.

VIII. Второе мнение, разделяемое почти всеми теологами и философами, утверждает наличие сущего, которое мы называем ментальным. В этом мнении настолько согласны все, что было бы тщетным перечислять авторов: ведь все почти единогласно говорят о необходимости признать некоторые сущие невозможными и что, когда мы думаем о химерах, не всегда для актов нашего интеллекта можно назвать только возможные объекты. Так считают Суарес в «Метафизических рассуждениях», дисп. 54, разд. 1, пар. 4; Уртадо в дисп. 19 «Метафизики»<sup>17</sup>; Рубио в «Логике», трактат «О ментальном сущем», пар. 1<sup>18</sup>; Мурсия в дисп. «Об универсалиях», вопр. 1, § «Однако

---

<sup>14</sup> Francisco Valles (1524–1592). См.: *Franciscus Valesius. Controversiarum medicarum et philosophicarum libri decem.* Francoforti ad Moenum: apud haeredes Andreae Wecheli, 1582. Contr. X. P. 392–417. (Возможно, ссылка ошибочна: здесь ничего не говорится о ментальном сущем.)

<sup>15</sup> См.: *Gabriel Biel. Commentarii doctissimi in 4. Sententiarum libros.* Brixiae: apud Thomam Bozolan. T. I, dist. 2, q. 8. P. 86–90 (Gabriel Biel, 1574).

<sup>16</sup> Валентин Эрисе (1572–1636) — теолог Общества Иисуса, преподававший теологию в Вальядолиде и Саламанке. Здесь Комптон имеет в виду его сочинение: *Valentinus de Herice. Quatuor tractatus in I. partem S. Thomae distincti disputationibus.* Pampilone: ex officina Caroli a labaien typhographi regni Navarrae, 1623. Tract. I, disp. 8, cap. 1. P. 175.

<sup>17</sup> См.: Petrus Hurtado de Mendoza, 1624. *Metaph.*, disp. XIX, sect. III, § 67. P.

<sup>18</sup> См.: Antonius Ruvius, 1625. Pars I. Tract. De natura entis rationis, dub. I. P. 67.

истинная»<sup>19</sup>; Овьедо в контроверзе 12 «Метафизики», пункт 2, пар. 5–7 и 8<sup>20</sup>; Арриага в дисп. 6 «Метафизики», разд. II<sup>21</sup> и другие. И таково же прямо выраженное мнение древних, которые называли ментальное сущее сущим в душе, или мысленным сущим, а реальное сущее — сущим вне души, или природным сущим. А что я думаю об этом предмете, я скажу в следующих разделах.

### **РАЗДЕЛ III**

#### **Может иметься невозможный объект, составленный из чисто возможных**

I. Смысл этого утверждения в том, что в интеллекте может существовать некоторый объект, так составленный из чисто возможных, что ни какая-либо его часть, ни соединение частей не будут невозможными, и тем не менее само целое, или комплекс, будет чем-то невозможным. И в этой части я считаю истинным первое мнение. А для лучшего понимания и подтверждения вывода

II. следует заметить, что некоторые вещи настолько противоборствуют и противостоят друг другу, что никоим образом не могут одновременно существовать в реальности — по крайней мере, в одном и том же субъекте. Таковы вещь и ее отрицание, согласие и несогласие, любовь и ненависть к совершенно одному и тому же объекту, благодать и смертный грех (по мнению многих), грех и блаженное видение или ипостасное единство, четность и нечетность светил и еще шесть сотен подобных вещей.

III. Итак, вывод доказывается, и, чтобы на что-то опереться, предположим, что благодать и смертный грех не могут одновременно существовать в одной и той же душе. Петр может в одном и том же акте или в разных актах схватить (*apprehendere*)

---

<sup>19</sup> См.: Murcia de la Llana, 1621. *Tractatus de universalibus*, disp. II, q. 1, § Vera tamen. P. 61–62.

<sup>20</sup> См.: Franciscus de Oviedo, 1651. *Metaph.*, contr. XII, num. II, § 5–6, 8. P. 356–357.

<sup>21</sup> См.: Rodericus de Arriaga, 1639. *Metaph.*, disp. VI, sect. II, subsect. 1. P. 783–784.

благодать и грех в душе Петра в момент А, но этот объект, или комплекс, невозможен, хотя ни какая-либо из его частей, ни соединение, ни что-либо еще не является невозможным. Следовательно, в уме может существовать невозможный объект, ни одна часть которого не будет невозможной.

IV. Бóльшая посылка доказывается. В самом деле, хотя суждение, или согласие и несогласие в отношении одного и того же объекта в одно и то же время невозможны, нет никакого затруднения в том, чтобы одновременно схватывать контрадикторно противоречивое. Так, если некто слышит, как кто-то говорит, что имеется четное число светил, Антихрист существует или что-нибудь еще в том же роде, а кто-то другой в то же самое время говорит, что число светил нечетно и Антихрист не существует, то слышащий одновременно будет схватывать оба объекта, и в этом, по-видимому, не будет никакого противоречия.

V. Второе доказательство большей посылки: некто может придерживаться одного суждения и схватывать ему противоположное; следовательно, тем более он может схватывать две контрадикторные противоположности: ведь суждение не в меньшей мере есть репрезентация и постижение вещи, чем простое схватывание, хотя представляет собой не простое схватывание, но вдобавок определяется относительно другой части. Антецедент очевиден, когда некто выступает против еретиков — например, монофелитов. Сам выступающий неколебимо верит, что во Христе имеются две воли, соответствующие двум природам Христа, и, однако, схватывает противоположное, когда читает сказанное или написанное еретиками. Поэтому он отрицает высказанные ими тезисы; но никто не может утверждать или отрицать то, чего не постигает умом. Подтверждается это тем, что такое случается всякий день: действительно, если кто-либо окажется противоположного мнения о том самом, о чем я здесь пишу, и, видимо, рассудит, что истинным будет противоположное, он тем не менее поймет, что я хочу сказать, а значит, будет одновременно обладать в уме обеими контрадикторными противоположностями.

VI. Третье доказательство: некто может действительно желать одного и одновременно получать наслаждение от противоположного, как это явно в том, кто во время бури бросает в море товары, которые охотно бы сохранил, если бы мог это сделать, не рискуя жизнью. Стало быть, тем более некто может наслаждаться двумя благами одновременно и, следовательно, их схватывать. Это подтверждается тем, что хотя Бог не может одновременно вложить в душу грех и благодать, а число светил сделать четным и нечетным, мы, однако, можем это вообразить: ведь *воображаемое сушее шире, чем сушее возможное*.

VII. Итак, меньшая посылка доказывается в отношении первой части, то есть того, что такой объект невозможен: невозможно то, что никакой силой не может быть положено в реальности так, как мыслится; но никакая сила, согласно нашему предположению, не может одновременно положить в реальности Антихриста и его отрицание, четность и нечетность светил, благодать в душе и смертный грех; следовательно, такой объект, или комплекс, невозможен абсолютно.

VIII. Доказывается также вторая часть меньшей посылки, а именно: все части этого комплекса реальны. В самом деле, некто мыслит (*concipit*), что Павел поистине пребывает в благодати и поистине и в собственном смысле грешит: ведь если этот некто, как я сказал, слышит, как двое говорят это, он схватывает объекты их речи. Подтверждение: если Петр судит, что Павел в момент А пребывает в благодати, а Иоанн — что Павел в тот же момент пребывает во грехе, ангел же, по Божию попущению видя оба акта, познаёт объекты обоих, но оба акта имеют реальный объект, то есть реальную благодать и реальный грех, то, следовательно, и ангел познаёт те же объекты — иначе он познавал бы не эти акты, а другие. И это же доказывается всем, что мы только что привели в подтверждение большей посылки: о наслаждении двумя противоположными объектами, о споре с еретиком или с противником в некоем философском или богословском вопросе или по любой другой спорной теме. Ибо наслаждение приносит не вымышленное бросание или удержание товара, но истинное, и так же в отношении прочего.

IX. Ты скажешь, быть может: эти реальная благодать и реальный грех мыслятся в душе Павла как одновременные, но мыслятся не одновременно. Возражаю: некто мыслит то и другое как существующие в душе Петра в момент А; следовательно, мыслит одновременно; и так же слышащий, что кто-то называет Антихриста уже существующим, мыслит, или схватывает, не только Антихриста и этот день или момент, но Антихриста в этот момент, то есть сопряженным с этим моментом.

X. Ты скажешь, во-вторых: пусть части, то есть благодать и грех, будут реальными, но одновременность фиктивна, а потому целое, или комплекс, химерично и невозможно: так и человек возникает благодаря соединению, пусть даже будут сотворены и тело, и душа. Возражаю: эта одновременность, или объективное сопряжение частей в момент А в душе Павла, есть не что иное, как соединение благодати и греха с душой: два их однородных местоположения и две их же однородных длительности, то есть относительно одного и того же места и времени. Но все это реально, ибо в силу самого факта, что некто это схватывает, он без каких-либо добавлений постигает, что они одновременно находятся в одном и том же субъекте, месте и времени. Стало быть, эта одновременность реальна и есть не что иное, как истинная одновременность, в коей они так противоречат друг другу, что никакой силой не могут быть примирены.

XI. Наконец, нет причины, по которой эти соединения, местоположения или длительности некто назвал бы химеричными: ведь так как они противоборствуют друг другу не больше, чем сами части, состояниями которых они являются и которые этот некто считает реальными, он никак не может называть соединения или местоположения фиктивными. Далее, все доводы, которые мы привели выше в доказательство того, что благодать и грех реальны, вновь применимы и здесь и с той же действенностью доказывают то же самое о соединениях, местоположениях и длительностях.

XII. Ты возразишь, что было бы противоречием в терминах, если бы все части, и соединения, и все прочее устройство,

необходимое для образования комплекса, были реальными и возможными, а сам комплекс — невозможным: это было бы подобно тому, как если бы некто сказал, что человек черен, хотя все его части белы, прут крив, хотя все его части прямые, книга ложна, хотя все фразы в ней истинны, и так же в отношении прочего. Отвечаю: эта аргументация вполне состоятельна, и поэтому в дист. 3 «О благодати», разд. 3<sup>22</sup>, я обратил ее против новейших теологов, сделав вывод, что кто может преодолевать единичные соблазны, тот может преодолеть все.

XIII. Итак, на аргумент отвечаю, что приведенные в возражении примеры имеют совсем иное основание, чем в нашем случае: в них части нацелены одинаковым образом и призваны привести к одинаковому именованию; здесь же из частей одна явно противоречит другой, так что неудивительно, что целое, объединяющее в себе их все, оказывается невозможным, хотя ни одна его часть не будет невозможной, но все и каждая в отдельности могут быть положены в реальности. Особенность таких композитов, как я сказал, в том и состоит, что они заключают в себе противоречащие друг другу части и поэтому не могут быть положены в реальности, однако могут мыслиться умом. Стало быть, истинно сказанное мною в начале раздела, а именно: в уме может быть дан объект, или некое невозможное целое, отдельные части коего, соединения и прочее, что необходимо для его образования, возможны.

#### РАЗДЕЛ IV

##### **Следует с необходимостью признать невозможные объекты, отличные от всех возможных**

I. Этот вывод я утверждаю вместе с авторами второго мнения, изложенного в разделе 2. Итак, я считаю, что имеется ментальное сущее в собственном и предельно строгом смысле, то есть чисто вымышленное интеллектом. В нем не содержится

---

<sup>22</sup> *Th. Compton Carleton. Cursus theologicus tomus prior. Disp. CXII, sect. III (Compton Carleton 1684, 501).*

либо ничего реального, либо по меньшей мере обнаруживается нечто целиком и полностью отличное от всех реальных или возможных объектов, и все, что оно имеет в себе от существенности, оно имеет только от измышляющего интеллекта, так что его всецелое бытие — это объективное бытие в уме. Такова выраженная позиция Аристотеля и в других местах, и в кн. 5 «Метафизики», гл. 7, где он среди членений сущего перечисляет ментальное сущее<sup>23</sup>; и в кн. 6 «Метафизики», гл. 2, где он в некотором смысле исключает ментальное сущее из объекта метафизики, поскольку оно, по его словам, не причастно к истинному понятию сущего, но возникает как фикция, и все его бытие есть бытие объективно в интеллекте<sup>24</sup>.

II. Это подтверждается, во-первых, тем, что сплошь и рядом, как свидетельствует повседневный опыт, уму людей противостоит многое, что не только не существует актуально, но и никоим образом не может существовать. Таковы гиппоцерб, козлоолень, муравей-лев и тому подобное, что каждый измышляет и выдумывает произвольно, а выдумав, легко же и разрушает.

III. Во-вторых, это подтверждается тем, что в следующих и подобных пропозициях: *конь тождествен оленю*, или *имеется тождество между конем и оленем*, всякий, кто либо их произносит, либо слышит, как их произносят, мыслит тождество между этими двумя; но такое тождество чисто фиктивно, а потому не существует и не может никоим образом существовать в реальности; следовательно.

IV. Ты скажешь, во-первых, что здесь мыслится и утверждаетея реальное тождество — например, льва, — и через него говорящий обеспечивает сплавление коня и оленя в одно существо. Возражаю, во-первых: в этом случае он мыслит тождество льва не более, чем тождество зайца, или собаки, или любой другой вещи; следовательно, он мыслит все вещи и предицирует им тождества всех, то есть схватывает в них тождества всех. Следовательно, эта пропозиция: *конь есть олень*, или эта: *лев есть заяц*,

<sup>23</sup> Аристотель. Метафизика. V (Δ), гл. 7, 1017 а 24–30.

<sup>24</sup> Там же. VI (Е), гл. 2, 1026 а 34 — б 5; гл. 4, 1027 б 25–32.

адекватно имеют один и тот же объект, ибо та и другая имеют объектом все вещи. И так же обстоит дело со всеми пропозициями такого рода.

V. Возражаю, во-вторых: кто произносит или слышит такие пропозиции, тот не просто мыслит коня, оленя и льва порознь, но мыслит существенность, или тождество, льва как внутренне аффицирующую и отождествляющую тех двух. Следовательно, либо при этом он измышляет химерического льва, ибо ни один реальный лев к этому не способен, либо по меньшей мере примысливает к реальному льву новую формальность отождествления. Следовательно, по меньшей мере эта формальность есть нечто чисто фиктивное и невозможное, ибо для такого отождествления коня и оленя недостаточно мыслить тождество льва каким угодно способом, но требуется мыслить его как отождествляющее коня и оленя между собой, то есть внутренне их аффицирующее.

VI. Ты скажешь, во-вторых: для того чтобы конь и олень мыслились как тождественные, не требуется ничего, кроме их существенностей как непосредственно связанных между собой. Возражаю: в таком случае мыслиться будут химеричный конь и химеричный олень либо им будет придано некое химеричное единство, или химеричная формальность, как мы только что сказали о льве, ибо никакой возможный конь или олень ею не обладают.

VII. Ты скажешь, в-третьих: актом интеллекта, которым в этой пропозиции: *конь есть олень*, конь предицируется оленю, они соединяются между собой. Возражаю, во-первых: интеллект соединяет только внешне, а здесь, когда некто говорит, что конь внутренне тождествен оленю, между ними вводится не чисто внешнее и имплицитное (*in actu exercito*) единство, но единство внутреннее и эксплицитное (*in actu signato*); следовательно, вводится нечто, что имеется со стороны объекта, а именно химерическое единство. Подтверждение: в пропозиции *лев и заяц тождественны* тождество имеется со стороны предиката; следовательно, интеллект репрезентирует данное тождество и, предицируя его, утверждает его применительно к льву



и зайцу. Следовательно, в этой пропозиции репрезентируется невозможный объект.

VIII. Второе подтверждение: в этой пропозиции, *конь и олень внутренне тождественны*, им предидируется тождество; следовательно, имеется иное тождество, помимо акта интеллекта: ведь акт не репрезентирует себя и не предидирует себя коню и оленю. Далее, тождество, которое им предидируется, будет внутренним, акт же для них — внешний. Третье подтверждение: в пропозиции *тождество между львом и конем химерично* репрезентируется тождество, которому приписывается предикат химеричности; следовательно, мыслится невозможный объект. Далее, эта пропозиция истинна; следовательно, представленное в ней тождество не есть акт интеллекта: ведь тогда пропозиция была бы ложной, ибо акт интеллекта не есть химера.

IX. В-третьих, вывод доказывается тем, что эта пропозиция истинна: *Бог Своей существенностью (entitatem) исключает другого Бога*. Следовательно, здесь со стороны объекта репрезентируется другой Бог, а именно Бог ложный и химеричный. Ты скажешь: репрезентируется истинный Бог и истинная инаковость. Возражаю: следовательно, пропозиция ложна, ибо истинный Бог их не исключает, а с ними сосуществует. Ты скажешь, что Он не сосуществует с ними как соединенными. Возражаю: следовательно, со стороны объекта репрезентируется некое фиктивное соединение. Ты скажешь: соединение есть акт интеллекта, интенционально сопрягающий истинную инаковость с истинным Богом. Возражаю, во-первых: следовательно, эта пропозиция ложна, так как Бог сосуществует с любой истинной инаковостью, с реальным актом интеллекта и с истинным Богом. Возражаю, во-вторых: если бы другой Бог не заключал в своем понятии ничего иного, кроме истинной инаковости, истинного Бога и реального акта интеллекта, то, следовательно, в реальности имелся бы другой Бог, ибо все это существует в реальности.

X. Ты скажешь: другой Бог выражает в своем понятии истинного Бога, истинную инаковость и ложный — то есть ложно их интенционально соединяющий — акт интеллекта. Возражаю: здесь не избежать затруднения, ибо истинный Бог,

истинная инаковость и ложный акт, ложно их соединяющий, существуют реально. Следовательно, если бы объективное понятие другого Бога не заключало в себе ничего иного, кроме этого, другой Бог имелся бы в реальности.

XI. Ты скажешь: при том, что существуют один Бог и инаковость, они существуют не в таком модусе, в каком репрезентированы через акт. Первое возражение: этот другой модус есть либо нечто возможное, либо невозможное. Если второе, следовательно, имеется невозможный объект; если первое, возникает то же затруднение. В самом деле, Бог сосуществует со всем возможным; следовательно, не исключает другого Бога; следовательно, эта пропозиция: *Бог исключает другого Бога*, будет ложной. Между тем она предельно достоверна, в противном случае истинной будет контрдикторно противоположная: Бог не исключает другого Бога, что абсолютно и предельно ложно.

XII. Второе возражение: этот модус имеется со стороны либо объекта, либо акта. Первое исключается, как было показано; если второе, то, поскольку этот модус не отличается от существенности акта, он существует реально; следовательно, каково бы ни было сущностное и внутреннее понятие другого Бога, оно существует в реальности; следовательно, другой Бог существует в реальности, что отвергают все люди правой веры, ибо сказал Бог через пророка, Втор. 32, стих 39: *Нет Бога, кроме Меня*. Если спросить, каков объект этой пропозиции, вряд ли противники его укажут. Можно привести еще много доводов в подтверждение нашей точки зрения, но сказанного, полагаю, более чем достаточно, чтобы показать необходимость невозможного объекта.

## **РАЗДЕЛ V**

### **Опровержение аргументов, отрицающих невозможный объект**

I. Аргумент первый: все акты интеллекта, в которых, по нашему утверждению, мы обращаемся к невозможным объектам, можно объяснить через возможные; следовательно,

невозможные объекты полагаются напрасно. Первое возражение: в предыдущем разделе мы показали, что есть много актов, которые вообще нельзя объяснить без невозможных объектов. Второе возражение: тот самый акт, которым противники отрицают нужду в невозможных объектах, имеет их своим объектом, истинно их репрезентируя: ведь эти акты не что отрицают относительно таких объектов; следовательно, отрицая, утверждают.

II. Ты скажешь, что предстоит еще опровергнуть следующий аргумент: мы говорим о непостижимом и немыслимом — и тем не менее не мыслим немыслимого и не постигаем непостижимого, так как их постигнуть и помыслить невозможно. Подтверждение: мы все формируем следующий акт: *не может иметься ничего, кроме возможного и невозможного, что не было бы либо позитивным, либо негативным*; следовательно, мы мыслим нечто отличное от возможного и невозможного, позитивного и негативного.

III. Из этой реплики, создающей — признаю — немало затруднений, я полагаю извлечь новый аргумент в пользу нашей позиции. Я спрашиваю противников, каков объект следующей пропозиции: *немыслимое нельзя мыслить*. Ведь какой-то объект у нее должен иметься, так как пропозиция без объекта была бы такой же химерой, как любая из химер, которые до сих пор измышлялись язычниками или грезились поэтам на двуглавом Парнасе. Ты скажешь: ее объект — все мыслимое и возможное. Возражаю: в ней заключено не только это. Во-первых, так как мыслимое можно мыслить, отрицающая это пропозиция была бы ложной. Поскольку мыслимое и немыслимое контрадикторно противоположны не менее, чем видимое и невидимое, выразимое и невыразимое и тому подобное, я спрашиваю: что будет контрадикторно противоположным мыслимому? Ты скажешь, что в этой пропозиции мыслимое и возможное мыслятся не как угодно, а под видом немыслимого и невозможного. Возражаю: следовательно, некто поистине имеет в уме немыслимое и невозможное, подобно тому как познающий Бога под видом света и ангела под видом юноши истинно схватывает свет, цвет и очертание.

IV. Итак, на реплику из пар. 2<sup>25</sup> отвечаю: то, что немыслимо эксплицитно и формально (*in actu signato*), может мыслиться имплицитно и фактически (*in actu exercito*). Отсюда я утверждаю, что немыслимость есть фиктивное отрицание, коему я в акте измышления приписываю немыслимость и мыслимость. В самом деле, любая химера заключает в себе две контрадикторные противоположности, отчего крайне редко образуется через суждение именно как суждение, о чем я скажу ниже; но контрадикторные противоположности в одной и той же вещи противоборствуют друг другу только в отношении к реальному существованию, а не фиктивному существованию через интеллект, который сочетает и интенционально объединяет любые предикаты, сколь угодно противоположные друг другу.

V. Итак, мы мыслим немыслимое, которое одновременно есть мыслимое, благодаря тому, что, его мысля, мы придаем ему химеричную немыслимость и тем самым мыслимость: представляя и мысля эту немыслимость, то есть отрицание мыслимости, интеллект измышляет ее; следовательно, необходимо, чтобы одновременно она была мыслимой и представимой. Точно так же в этой написанной на бумаге пропозиции: *у меня нет объекта*, эксплицитно и формально (*in actu signato*) нет объекта, ибо таково словесное утверждение, а имплицитно и фактически (*in actu exercito*) есть, поскольку, отрицая, что имеет объект, эта пропозиция себе его дает.

VI. В подтверждение отвечаю тем же способом, а именно: акт выковывает новую химеру, объединяющую в себе эти фиктивные предикаты и потому не могущую существовать в реальности. И в таком же смысле может прилагаться все только что приведенное в опровержение аргумента. Во-вторых, можно сказать, что смысл этих пропозиций таков: все сущее либо позитивно, либо негативно, либо возможно, либо невозможно, так что со стороны как субъекта, так и предиката дизъюнктивно имеется все возможное и невозможное, позитивное и негативное.

---

<sup>25</sup> «Не может иметься ничего, кроме возможного и невозможного, что не было бы либо позитивным, либо негативным».

VII. Второй аргумент: Петр и Павел сущностно исключают друг друга; следовательно, соединение их самих по себе невозможно; следовательно, напрасно измышляется отдельное соединение, так как у него нет иного эффекта, кроме того, что оно соединяет их невозможно (*impossibilter*). Возражаю: по крайней мере, должны полагаться с необходимостью простые химеры, такие как другой Бог, четвертое Лицо Троицы и тому подобное. Итак, отвечаю: Петр и Павел сами по себе не соединяются, но имеются дизъюнктивно и отдельно друг от друга; а невозможно соединяться (*uniri impossibilter*) означает не что иное, как не мочь соединяться. Но через фиктивное соединение они сопрягаются в единый фиктивный композит.

VIII. Третий аргумент: конь и олень своими чистыми существенностями отличаются друг от друга; следовательно, акт, которым я утверждаю, что конь и олень различаются, имеет объектом не что иное, как эти две существенности; следовательно, напротив, акт, которым я утверждаю, что конь и олень не различаются, не имеет со стороны объекта ничего, кроме этих двух существенностей. Ведь здесь я всего лишь отрицаю то, что прежде утверждал; стало быть, как различались они сами собой, так и в этом акте сами собой соединяются, или отождествляются. Но возражаю: следовательно, вопреки противникам, они соединяются не актом, ибо различаются не актом, а сами собой.

IX. Итак, на аргумент отвечаю: когда мы говорим, что конь и олень различаются сами собой, или своими существенностями исключают друг друга, то, если мы пристальнее рассмотрим в этот акт и аккуратно исследуем его объект, обнаружим, что он всегда косвенно заключает в себе фиктивное тождество. Следовательно, когда мы говорим: конь исключает оленя, смысл не в том, что он исключает его в реальности, ибо они существуют одновременно, и не в том, что он исключает его из данного места, ибо могуществом Божиим они могут взаимно проникать друг в друга, и не еще в чем-либо подобном, а в исключении только из тождественности. Следовательно, акт, коим, как мы говорим, конь и олень различаются,

или исключают друг друга, всегда имеет объектом тождество, так что следует отрицать первое следствие аргумента. И наоборот, акт, коим конь и олень, как мы утверждаем, отождествляются, с необходимостью должен утверждать то же тождество, которое прежний акт отрицал, — в противном случае он не был бы ему контрадикторно противоположным.

Х. Четвертый аргумент: если имеется невозможный объект, то этот акт: *лев есть заяц*, будет истинным, поскольку его объект, согласно нашему утверждению, есть химеричный лев и химеричный заяц; но они отождествляются; следовательно, акт сообразен своему объекту, а значит, истинен. Отвечаю: этот акт утверждает, что тождество льва и зайца не химерично, а истинно и реально, а значит, он ложен, как, напротив, будет ложным акт, утверждающий, что в человеке тождество животного и разумного фиктивно. Поэтому хотя со стороны объекта этот акт не имеет истинного и реального тождества между львом и зайцем, он, однако, измышляет истинное там, где истинного нет, и потому ложен. Но это свойственно такому акту в силу его способа направленности и его особой существенности, отличной от других актов.

## РАЗДЕЛ VI

### Остальные аргументы против ментального сущего

I. Аргумент первый: акт всегда предполагает свой объект; следовательно, объект не может принять своего бытия от акта. Этот аргумент опровергнут выше, в разд. 2, пар. 4; а кроме того, сказанное там подтверждает ложность аргумента применительно к акту, обращенному на себя.

II. Аргумент второй: объект реальной потенции реален; но ментальное сущее есть объект реальной потенции, следовательно. Подтверждение: умопостигаемость есть атрибут реального сущего; но ментальное сущее умопостигаемо, следовательно. В аргументе я провожу различие в большей посылке: первичный объект реальной потенции есть нечто

реальное — принимаю большую посылку; вторичный — отрицаю. В подтверждение провожу различие опять-таки в большей посылке: если иметь в виду, что внутренняя умопостигаемость, или постигаемость через собственные интенциональные формы, есть атрибут реального сущего, принимаю большую посылку; если считать таким атрибутом внешнюю умопостигаемость, или постигаемость через чуждые формы, — отрицаю. Поэтому, как я показал во Введении, дисп. 2, разд. 6, пар. 5, умопостигаемое есть супертрансцендентальный термин<sup>26</sup>.

III. Аргумент третий: истина есть сообразность с объектом; следовательно, из потенции и реального акта нельзя познать нереальный объект. Отвечаю, проводя различие в antecedente: если речь идет о сообразности в знаковом, или репрезентативном бытии, то есть о такой, которая выражает объект как он есть, будучи его истинным интенциональным образом (*imago illius intentionalis*), — принимаю antecedent; если же речь идет о сообразности объекту в бытии сущего (*in esse entis*) — отрицаю. Так, имеется истинное познание ложного, совершенное — несовершенного, позитивное — негативного, сверхъестественное — естественной вещи, Божественное — творения.

IV. Аргумент четвертый: *в интеллекте нет ничего, чего прежде не было в чувстве*; но ментальное сущее никогда не было в чувстве, следовательно. Возражаю: ведь этим доказывалось бы, что ни Бог, ни ангелы, ни благодать, ни что угодно, избегающее чувств, не может быть нами познано. Итак, я провожу различие в большей посылке: в интеллекте нет ничего, чего прежде не было бы в чувстве либо через себя, либо через иное, по подобию с чем мы образуем его форму, — принимаю большую посылку; чего не было бы в чувстве через себя прямо и формально — отрицаю. Именно так, через знание, принятое от чувств, интеллект познает разнообразные вещи: коня, льва, оленя и т. д., а также познает через рассуждение различные соединения: между материей и формой, субстанцией и акциденцией. Стало быть, познание коня, оленя

<sup>26</sup> Compton Carleton, 1649. Prooem., disp. 2, sect. 6, num. 5. P. 8.

и соединения — или других вещей, которые мы видим раздельными, — интеллект использует как повод, чтобы интенционально соединить между собой их или им подобные. Так, интеллект не обладает собственной интенциональной формой гиппоцерва — во всяком случае, при первичном схватывании, и, таким образом, гиппоцерв постижим не сам по себе, а через иное.

V. Аргумент шестой: акты принимают свои интенциональные формы от объектов; следовательно, объекты реальных актов с необходимостью должны быть реальными. Отвечаю, отрицая вывод: ведь для того чтобы акты принимали интенциональные формы от объектов, не требуется никакого реального и физического влияния (*influxus*) объекта на акт, а только чтобы акт был образом и репрезентацией объекта. И действительно, акты различаются по отношению к разным репрезентируемым в них вещам и различны видом или числом в зависимости от разнообразия объектов.



## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

### Источники

1. *Аристотель* (1976) О душе // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 369–448.

2. *Аристотель* (1978) Вторая аналитика // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2. С. 255–346.

3. *Иоанн Дунс Скот, ОМБ* (2015) «Ординация. Книга I. Дистинкция 43 и параллельные тексты» // Многоликая софистика: Нелегитимная аргументация в интеллектуальной культуре Европы Средних веков и раннего Нового времени / Пер. с лат. и примеч. В. Л. Иванова; отв. ред. П. В. Соколов. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015. С. 26–57.

4. *Иоанн Дунс Скот, ОМБ* (2012) Какие угодно вопросы. Вопрос V. Есть ли отношение происхождения [в божественном] формально бесконечное / Пер. В. Л. Иванова // *EINAI*. 2012. Т. 1. № 1/2. 2012. С. 237–268.

5. *Суарес Ф.* (2007) Франсиско Суарес (S. J.). Метафизические рассуждения. Т. 1 (Рассуждения I–V) / Пер. Г. В. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.

6. *Antonius Bernardus Mirandulanus* (1545) *Institutio in universam logicam. In eandem commentarius. Apologiae libri VIII*. Basileae: per Ioannem Hervagium, 1545.

7. *Antonius Ruvius* (1625) *Logica mexicana, sive Commentarii in Universam Aristotelis Logicam*. Lugduni: Sumptibus Ioannis Pillenhotte, 1625.

8. *Aristoteles* (1831) *Aristotelis opera*. Vol. 1–2. *Aristoteles Graece ex recognitione Immanuelis Bekkeri*. Ed. Academia Regia Borussica. Berolini: Apud Georgium Reimerum, 1831.

9. *Aristoteles, Averroes* (1574) «*Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*» // *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*. Vol. VIII. Venetiis: Apud Junctas, 1574 (Editio Juntina secunda).

10. *Arrúbal P.* (1619) *Commentariorum ac disputationum in primam partem D. Thomae Tomus I*. Matriti: Apud Thomam Iuntam, 1619.

11. *Augustinus*. *De natura boni contra Manichaeos*. Cap. XVI // PL 42. Coll. 0551–0572.

12. *Avicenna Latinus* (1980) *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*. Lib. V–X (ed. S. Van Riet). Louven: Peeters; Leiden: Brill, 1980.

13. *Babenstuber L.* (1706) *Philosophia Thomistica Salisburgensis*. Augsburg and Dillingen: Georg Schlüter and Johann Samuel Melso, 1706.

14. *Bernaldo de Quiros A.* (1666) *Opus philosophicum, hoc est Cursus integer*. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guill. Barbier, 1666.

15. *Compton Carleton Th.* (1649) *Philosophia universa*. Antverpiae: apud Iacovum Mevrsium, 1649.

16. *Compton Carleton Th.* (1684) *Cursus theologicus*. Vol. I. Antverpiae: apud Hieronymum Verdussen, 1684.

17. *Dionysius Blasco* (1672) *Cursus philosophicus*. Caesar-Augustae: apud Ioannem de Ybar, 1672.

18. *Domingo Bañez* (1585) *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris D. Thomae usque ad sexagesimamquartam quaestionem*. Tomus I. Salmanticae: apud S. Stephanum Ordinis Praedicatorum, 1585.

19. *Domingo de Soto* (1574) *In Porphyrii Isagogen, ac Aristotelis Categorias, absolutissima commentaria*. Venetiis: sub signo Pauonis, 1574.

20. *Durandus de Sancto Porciano* (1571) *In Petri Lombardi Sententias theologicas commentariorum libri IIII*. Venetiis: Ex typographia Guerraerae, 1571.

21. *Franciscus de Oviedo* (1651) *Integer cursus philosophicus*. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaudet Claudii Rigaud, 1651.

22. *Franciscus de Sylvestris Ferrariensis* (1926) *Sancti Thomae de Aquino OP Summa Contra Gentiles ad codices manuscriptos Praesertim sancti doctoris autographum exacta Liber Tertius cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis*. Thomas Aquinas OP. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus XIV. Romae: Typis Riccardi Garroni, 1926.

23. *Franciscus Valesius* (1625). *Controversiarum medicarum et philosophicorum libri decem*. Lugduni: sumpt. A. Chard, 1625.

24. *Gabriel Biel* (1574) *Collectorium sive epitome in magistri sententiarum libros IV*. Brixen, 1574.

25. *Guillelmus de Ockham* (1970) *Scriptum in I Sent. Opera Theologica*. Vol. II. New York: St. Bonaventure, 1970.

26. *Guillelmus de Ockham* (1974) Opera Philosophica. Vol. I. Summa Logicae. Ed. by Ph. Boehner, OFM; revised and completed by G. Gál, OFM and St. F. Brown. St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute.

27. *Henricus de Gandavo* (1613) Quodlibet III. *Quodlibeta, cum commentariis Vitalis Zuccolii*. Venice: Apud Jacobum de Franciscis. Vol. I (Quodl. I-VII). P. 77–141.

28. *Henricus de Gandavo* (1983) Quodlibet IX. Opera omnia. Vol. 13. Leuven, University Press.

29. *Herice Valentinus de* (1623) Quatuor tractatus in I. partem S. Thomae distincti disputationibus. Pampilone: ex officina Caroli a labaien typhographi regni Nauarrae, 1623.

30. *Hervaeus Natalis* (1972) Quodlibet III, 1, Utrum veritas dicat ens rationis / *Pinborg J.* Logik et Semantik in Mittelalter. Ein Überblick mit einem Nachwort von Helmut Kohlenberger. Stuttgart: Fromman; Holzboog, 1972.

31. *Herveus Natalis* (1647) In quatuor libris Sententiarum Commentaria. Parisiis: Apud viduam D. Moreau & D. Moreau filium, 1647.

32. *Hurtado de Mendoza P.* (1624) Universa philosophia. Lugduni: Sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville, 1624.

33. *Iohannes Duns Scotus* (1512) Questiones super Universalia Porphyrii nec non Aristotelis Praedicamenta ac Peryarmenias. Venetia: Pintius, 1512.

34. *Izquierdo S.* (1659) Pharus scientiarum. Lugduni: Sumptibus Claudii Bourgeat, et Mich. Lietard, 1659.

35. *Izquierdo S.* (1670) Opus Theologicum. Romae: Ex Typographia Varesiana, 1670.

36. *Joannes Capreolus* (1903) Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinate. Cura et studio C. Paban, Th. Pegues. Tomus II. Turonibus: Alfred Cattier, 1903.

37. *Johannes de Janduno* (1525) Acutissimae quaestiones in duodecim libros Metaphysicae. Venetiis: Octavianus Scotus, 1525.

38. *Johannes Duns Scot* (1891) Opera omnia / Éd. L. Wadding, rééd. L. Vives. Vol. I. Paris, 1891.

39. *Johannes Duns Scotus* (1499) Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis; De primo principio; Theoremata. Johann Hamann für Andreas Asulanus.

40. *Juaniz de Echalaz J.* (1654) *Philosophia, continens dialecticam, physicam, animasticam et metaphysicam.* Lugduni: Sumptibus Phil. Borde, Laur. Arnaud et Cl. Rigaud.

41. *Losada L.* (1735) *Cursus Philosophicus Salmanticensis. Pars Tertia. Salmanticae: Typis Eugenii Garcia.*

42. *Luis de Molina* (1602) *Commentaria in primam Divi Thomae partem, in duos Tomos divisa.* Venetiis: apud Minimam Societatem.

43. *Lynceus R.* (1654) *Universa philosophia scholastica, 3 vol.* Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaudet Claudii Rigaud. Vol. III.

44. *Moncaeus Ph.* (1622) *Disputationes theologicae in aliquot selectas D. Thomae quaestiones.* Parisiis, sumptibus Sebastiani Cramoisy.

45. *Murcia de la Llana Fr.* (1621) *Selecta circa Aristotelis dialecticam subtilioris doctrinae quae in Complutensi academia versatur, miro quodam ordine disposita, et in dilucidam methodum redacta.* Ingostadii, Typis Wilhelmi Ederi.

46. *Paulus Soncinas* (1588) *Quaestiones metaphysicales acutissimae.* Venetiis: Apud haeredem Hieronymi Scoti.

47. *Pedro da Fonseca* (1599) *Commentaria in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae. Vol. II.* Francofurti: Typis Ioannis Saurii, impresis Lazari Zetzneri.

48. *Peinado I. F.* (1762) *Disputationes in tres libros Aristotelis De anima.* Compluti: Ex Officina D. Mariæ Garcia Briones.

49. *Piccolomini F.* (1651) *Ordinatio pro studiis superioribus, s. l.*

50. *Pietro Conti (Petrus de Comitibus)* (1658) *Disputationes Metaphysicae theologice exagitatae, occasione examinandi an detur ens rationis obiectivum?* Monachii, penes Gregorium Linthz.

51. *Poncius de Leon B.* (1611) *Variarum disputationum ex vtraque Theologia scholastica et expositiva Pars Prima. Salmanticae: apud Antoniam Ramirez, del Arroyo viduam.*

52. *Poncius I.* (1672) *Philosophiae ad mentem Scoti Cursus Integer.* Lugduni, Sumpt. Laur. Arnaud et Petri Borde.

53. *Ribadeneira G.* (1653) *Tractatus de scientia Dei in Primam Partem S. Thomae Quaestione 14.* Compluti: in Typographia Maria Fernandez.

54. *Rodericus de Arriaga* (1639) *Cursus philosophicus.* Parisiis: Apud Jacobum Qvesnel.

55. *Sforza Pallavicino P.* (1649) *Assertiones theologicae.* Romae, Corbelletti.

56. *Sforza Pallavicino P.* (1653) *Disputationes in primam secundae* D. Thomae. T. I. Lugduni, Borde.

57. *Soares Lusitanus Fr.* (1651) *Cursus philosophicus in quatuor tomos distributus*. Tomus I. Logica. Conimbricae, Typis Pavli Graesbeeck.

58. *Spinula S.* (1678) *Novissima Philosophia*. Papiae: Ex typographia, & Sumptibus Caroli Francisci Magrij Ciwit, impressoris.

59. *Suárez Fr.* (1995) *On Beings of Reason (De Entibus Rationis)*. Metaphysical Disputation LIV. Translated from the Latin with an introduction and notes by John P. Doyle. Milwaukee: Marquette University Press.

60. *Thomas Aquinas* (1888) *Sancti Thomae de Aquino OP Summae Theologiae Pars I, a quaestione I ad quaestionem XLIX*. Thomas Aquinas OP. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus IV. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

61. *Thomas Aquinas* (1891) *Sancti Thomae de Aquino OP Summae Theologiae Prima Secundae, a quaestione I ad quaestionem LXX*. Thomas Aquinas OP. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus VI. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

62. *Thomas Aquinas* (1929) *S. Thomae Aquinatis, Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*. Tomus I. Ed. R. P. Mandonnet. Parisiis: Sumptibus P. Lethielleux.

63. *Thomas Aquinas* (1930) *Summa contra Gentiles, liber quartus*. Thomas Aquinas. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus XV. Romae: typis Riccardi Garroni.

64. *Thomas Aquinas* (1949) *De natura generis*. S. Thomae Aquinatis *Opuscula omnia necnon opera minora*. Tomus I: *Opuscula philosophica*. Ed. R. P. J. Perrier. Paris: P. Lethielleux. P. 495–545.

65. *Thomas Aquinas* (1950) *S. Thomae Aquinatis In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Editio iam a M. R. Cathala, exarata retractatur cura et studio R. M. Spiazzi. Taurini; Romae: Marietti.

66. *Thomas Aquinas* (1965) *Quaestiones disputatae de potentia*. ed. P. M. Pession. Marietti: Taurini-Romae.

67. *Thomas Aquinas* (1970) *Sancti Thomae de Aquino OP Quaestiones disputatae de veritate*. Q. 1–7. Thomas Aquinas OP. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus XXII. Fasc. 1.2. Romae: Editori di San Tommaso.

68. *Thomas Aquinas* (1973) *Sancti Thomae de Aquino OP Quaestiones disputatae de veritate*. Q. 21–22. Thomas Aquinas OP. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus XXII. Fasc. 3.1. Romae: Editori di San Tommaso.

69. *Thomas Aquinas* (1982) Sancti Thomae de Aquino OP Quaestiones disputatae de malo. Thomas Aquinas OP. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus XXIII. Roma; Paris: J. Vrin.

70. *Thomas de Vio, Caietanus* (1888) Sancti Thomae de Aquino OP Summae Theologiae Pars I, quaestione I ad quaestionem XLIX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis. Thomas Aquinas OP. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus IV. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

71. *Thomas de Vio, Caietanus* (1934) Thomae de Vio, Caietani, Ordinis Praedicatorum, In De Ente et Essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria. Cura et studio P. M.-H. Laurent. Taurini: Marietti.

72. *Ulloa J.* (1711) Prodromus, seu prolegomena ad scholasticas disciplinas. Roma: ex officina Cajetani Zenobii.

73. *Verani Cajetan F.* (1684) Philosophia Universa Speculativa Peripatetica. Vol. I. Monachii: Iaecklinus.

74. *Vicent Tosca Th.* (1721) Compendium philosophicum: praecipuas philosophiae partes complectens nempè rationalem, naturalem et transnaturalem sive logicam, physicam, et metaphysicam. Valentiae, ex typographia Antonii Balle.

75. *William Alnwick* (1937) Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet. Florentiae: ex typ. Colleg. S. Bonaventurae.

## Исследования

76. *Брентано Ф.* Избранные работы / Пер. с нем. В. Анашвили: М.: Дом интеллектуальной книги, 1996.

77. *Вдовина Г. В.* Интенциональность и жизнь. Философская психология постсредневековой схоластики. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019.

78. *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 / Ред. П. В. Соколов. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2015. С. 17–26.

79. Маслов Д. К. Номинальное отрицание у парижских францисканцев 1320-х гг. // Вопросы философии. 2015. № 2. С. 151–161.

80. Перлер Д. Теория интенциональностей в Средние века. М.: Издательский дом «Дело», 2016.

81. Савинов Р. В. Историко-философский смысл понятия *ens rationis* (ментальное сущее) // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2015. Т. 2. № 2. С. 21–29.

82. Савинов Р. В. Ментальное сущее и идеальное бытие: к вопросу о различии схоластической и новоевропейской рациональности // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2013. Т. 2. № 4. С. 9–20.

83. Шмонин Д. В. Фокус метафизики. Порядок бытия и порядок познания в философии Франсиско Суареса. СПб.: РИЦ Санкт-Петербургского государственного Горного института им. Г. В. Плеханова, 2002.

84. Amerini F., Rode C. Franciscus de Prato's Tractatus de Ente Rationis: A Critical Edition with a Historico-Philosophical Introduction // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. 2009. Vol. 76. No. 1. P. 261–312.

85. Ashworth E. J. Chimeras and Imaginary Objects: A Study in the Post-Medieval Theory of Signification // Vivarium. 1977. Vol. XV. No. 1. P. 57–77.

86. Ashworth E. J. Language and Logic // The Cambridge Companion to Medieval Philosophy / Ed. by Arthur Stephen McGree. Cambridge University Press. 2003. P. 73–96.

87. Bakaoukas M. Nonexistence. A comparative-historical analysis of the problem of nonbeing // E-Logos. Electronic Journal For Philosophy. 2014. No. 4.

88. Barbet J., ed. François de Meyronnes — Pierre Roger: Disputatio (1320–1321) / Ed. J. Barbet. Paris: J. Vrin, 1961.

89. Bauer E. Thomistische Metaphysik an der alten Benediktineruniversität Salzburg. Darstellung Und Interpretation Einer Philosophischen Schule des 17./18. Jahrhunderts. Innsbruck: Tyrolia, 1997.

90. Blackburn S. The Oxford Dictionary of Philosophy. 3<sup>rd</sup> ed. Oxford: Oxford University Press, 2016.

91. Brentano Fr. Wahrheit und Evidenz. Leipzig: Meiner, 1930.

92. Chisholm R. Brentano on descriptive psychology and the intentional / E. N. Lee & M. Mandelbaum (eds.) // Phenomenology and Existentialism. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1967. P. 1–24.

93. *Contessa G.* Scientific models and fictional objects // *Synthese*. 2010. Vol. 172. No. 2. P. 215–229.

94. *Crittenden Ch.* *Unreality: the metaphysics of fictional objects*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1991.

95. *Croizat-Viallet J.* Un ejemplo de reescritura científica en el Siglo de Oro: los terremotos y los volcanes en los tratados de Historia Natural (1597–1721) // *CRITICÓN*. 2000. No. 79. P. 123–142.

96. *Deely J.* *Purely objective reality*. Berlin: Walter de Gruyter, 2009.

97. *Deely J.* *Tractatus de Signis: The Semiotic of John Poinsett*. Berkeley: Univ. of California Press, 1985.

98. *Díaz Díaz G.* *Hombres y documentos de la filosofía española*. Madrid: CSIC, Instituto de Filosofía «Luis Vives», 1980.

99. *Doyle J. P.* Another God, Chimerae, Goat-Stags, and Man-Lions: A Seventeenth-Century Debate about Impossible Objects // *The Review of Metaphysics*. 1995. Vol. 48. No. 4. P. 771–808.

100. *Doyle J. P.* *Beings of Reason and Imagination // On the Borders of Being and Knowing: Late Scholastic Theory of Supertranscendental Being*. Leuven: Leuven University Press, 2012. P. 151–166.

101. *Doyle J. P.* “Extrinsic Cognoscibility”: A Seventeenth-Century Supertranscendental Notion // *The Modern Schoolman*. 1990. Vol. 68. Is. 1. P. 57–80.

102. *Doyle J. P.* *Impossible Objects // On the Borders of Being and Knowing Late Scholastic Theory of Supertranscendental Being*. Leuven: Leuven University Press, 2012. P. 94–126.

103. *Doyle J. P.* *On the Borders of Being and Knowing. Some Late Scholastic Thoughts on Supertranscendental Being*. Leuven: Leuven University Press, 2012.

104. *Doyle J. P.* *A Treatise of Master Hervaeus Natalis (d.1323) The Doctor Perspicacissimus On Second Intentions*, ed. and trans. by John P. Doyle. Milwaukee: Marquette University Press, 2008.

105. *Doyle J. P.* *Wrestling with a Wraith: André Semery, S. J. (1630–1717) on Aristotle’s Goat-Stag and Knowing the Unknowable / ed. R. Pozzo // The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*. Washington: Catholic University of America Press, 2004. P. 84–112.

106. *Ebbesen S.* *The Chimera’s Diary / S. Knuuttila and J. Hintikka (eds.) // The Logic of Being*. Dordrecht: Reidel, 1986.

107. *Edwards M.* *Time and the Science of the Soul in Early Modern Philosophy*. Leiden: Brill, 2013.



108. *Embry B.* An Early Modern Scholastic Theory of Negative Entities: Thomas Compton Carleton on Lacks, Negations, and Privations // *British Journal for the History of Philosophy*. 2015. Vol. 23. No. 1. P. 22–45.

109. *Fink J. L., ed.* Suárez on Aristotelian Causality. Leiden: Brill, 2015.

110. *Forlivesi M.* La distinction entre concept formel et concept objectif : Suárez, Pasqualigo, Mastri // *Les Études philosophiques*. 2002. Vol. 1 (n° 60). P. 3–30.

111. *Giraldus Odonis.* Opera philosophica. Vol. I: Logica / Ed. L. M. de Rijk. Leiden: E. J. Brill, 1997.

112. *Giraldus Odonis O. F. M.* Opera Philosophica. Vol. II: De Intentionibus / Ed. L. M. De Rijk. Leiden: Brill, 2005.

113. *Goudriaan A.* Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes: im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999.

114. *Grant E.* Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution. New York: Cambridge University Press, 1981.

115. *Honnefelder L.* Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Münster: Aschendorff, 1979.

116. *Hübener W.* Die Logik der Negation als ontologisches Erkenntnis-mittel // Ders., Zum Geist der Prämoderne. Würzburg, 1985.

117. *Knebel S.* Suarezismus: Erkenntnistheoretisches aus dem Nachlass des Jesuitengenerals Tirso González de Santalla (1624–1705). Abhandlung und Edition. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2011.

118. *Lambertini R.* Resurgant entia rationis, Matthaeus de Augubio on the Object of Logic // *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec Et Latin*. 1989. Vol. 59. P. 3–60.

119. *Leijenhorst C.* Jesuit Concepts of spatium imaginarium and Thomas Hobbes's Doctrine of Space // *Early Science and Medicine*. 1996. No. 1. P. 355–380.

120. *Libera A. de.* The Centaur and the Schimmel. Onto-Logic of a Fiction in the Psychology from an Empirical Point of View // *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 2017. No. 4 (Tome 142).

121. *Maurer A.* Ens diminutum: A Note on Its Origin and Meaning // *Mediaeval Studies*. 1950. No. 12. P. 216–222.

122. *Meinong A.* «Über Gegenstandstheorie» // Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie / Hrsg. von A. Meinong. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1904. S. 1–50.

123. *Millán-Puelles A.* Teoría del objeto puro. Madrid: Rialp, 1990.

124. *Minerd M. K.* Beyond Non-Being: Thomistic Metaphysics on Second Intentions, *Ens morale*, and *Ens artificiale* // American Catholic Philosophical Quarterly. 2017. Vol. 91. No. 3. P. 353–379.

125. *Novotný D.* Prolegomena to a Study of Beings of Reason in Post-Suarezian Scholasticism, 1600–1650 // *Studia Neoaristotelica. A Journal of Analytical Scholasticism*. 2006. Vol. 3. Is. 2. P. 117–141.

126. *Novotný D.* Scholastic Debates about Beings of Reason and Contemporary Analytical Metaphysics / L. Novák, D. Novotný, P. Sousedík, D. Sloboda (eds.) // *Metaphysics: Aristotelian, Scholastic, Analytic*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2012. S. 25–40.

127. *Novotný D.* *Ens Rationis* from Suarez to Caramuel: A Study in Scholasticism of the Baroque Era. New York: Fordham University Press, 2013.

128. *Pini G.* Categories and Logic in Duns Scotus: An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century. Brill: Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002.

129. *Priest G.* Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality. Oxford: Clarendon Press, 2005.

130. *Read S.* The objective being of Ockham's *ficta* // *Philosophical Quarterly*. 1977. Vol. 27 (106). P. 14–31.

131. *Roncaglia G.* Smiglecius on *entia rationis* // *Vivarium*. 1995. T. 33. No. 1. P. 27–49.

132. *Schmid S.* «Finality without Final Causes? – Suárez's Account of Natural Teleology» // *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy*. 2015. Vol. 2. P. 393–425.

133. *Schmutz J.* Le débat sur les negative truthmakers dans la scolastique jésuite espagnole // *Dire le néant* / Éd. par J. Laurent. Caen: Presses Universitaires de Caen, 2007. (Cahiers de philosophie de l'université de Caen. N° 43.) P. 132–178.

134. *Schmutz J.* Les innovations conceptuelles de la métaphysique espagnole post-suarézienne: les *status rerum* selon Antonio Pérez et Sebastián Izquierdo // *Quaestio*. 2009. No. 9. P. 61–99.

135. *Schmutz J.* Quand le langage a-t-il cessé d'être mental ? Remarques sur les sources scolastiques de Bolzano // *Le langage mental du Moyen Âge à l'âge classique* / Éd. par Joël Biard. Leuven-la-Neuve:

Éditions de l'Institut supérieur de philosophie: Leuvain; Walpole, MA: Peeters, 2009. P. 307–338.

136. *Schmutz J.* Réalistes, nihilistes et incompatibilistes. Le débat sur les negative truth-makers dans la scolastique jésuite espagnole // Dire le néant / Éd. par J. Laurent. Caen: Presses Universitaires de Caen, 2007. (Cahiers de philosophie de l'université de Caen. N° 43.) P. 131–178.

137. *Schmutz J.* Verificativum // Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach / I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zavattero (eds.). Porto: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2011. P. 739–748.

138. *Storck A.* Ens rationis e a natureza da lógica segundo Avicena // Discurso. 2008. No. 38. P. 7–30.

139. *Werner H.-J.* Die Ermöglichung des endlichen Seins nach Johannes Duns Scotus. Frnakfurt a.M.: Herbert Lang, 1974.

140. *Wolter A. B., ed.* The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus. St. Bonaventure, N. Y.: The Franciscan Institute, 1946.

## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Августин**, блж. (Augustinus) 189, 276, 409
- Аверроэс** (Averrois) 8, 296, 358–360, 409
- Авиценна** (Avicenna; Avicena) 10, 14, 18, 21, 90, 115, 173, 174, 184, 410, 419
- Алнвик**, Уильям (Alnwick, William) 19, 20, 21, 414
- Анашвили**, В. 350, 414
- Арий** 249
- Аристотель** (Aristotle, Aristotel) 7, 8, 9, 11, 12, 13, 136, 209, 229, 238, 273, 284, 294, 296, 306, 355, 358–360, 363, 381–383, 387, 390, 399, 405, 409, 411, 412, 416, 418
- Арриага**, Родриго де (Arriaga, Rodericus de) 61, 394, 412
- Аррубаль**, Педро де (Arrúbal, P.) 319, 329–333, 409
- Бабенштубер**, Людвиг (Babenstuber, Ludvig) 220, 228–233, 410
- Баньес**, Доминго (Bañes, Domingo) 390, 410
- Бауэр**, Э. см. Bauer, E.
- Бернальдо де Кирос**, Антонио (Бернальдо; отец Бернальдо; Кирос; Bernaldo de Quiros, Antonio) 30, 185–195, 197–199, 264, 267, 269, 271, 272, 279–284, 306, 312–313, 341–344, 410
- Бернардинус Мирандуланус** (Antonius Bernardinus Mirandulanus; Antonio Bernardi della Mirandola) 357, 392, 409
- Бласко**, Дионисио (Blasco, Dionisio) 28, 62–87, 90, 167, 168–172, 297–304, 319–325, 329, 410
- Больцано** см. Bolzano
- Брадвардин**, Томас 295
- Брентано**, Ф. 144, 349–353, 414, 415
- Буридан**, Жан 24
- Бэконторп**, Джон (Джон Бэкон; Бако; Бак(к)ониус; Иоанн Англикус) 70
- Валезий** (Valesius, Franciscus; Valles, Francisco) 393, 410
- Василий де Леон**  
см. Понс де Леон, Василий
- Васкес**, Габриэль (Vázquez, G.) 306–311, 312, 314, 325, 326, 336, 421
- Вдовина**, Г. В. 44, 53, 81, 133, 355, 386, 409, 414
- Верани**, Гаэтано Феличе де (Verani, Cajetan Felix) 144–153, 162–169, 172, 414
- Вернер**, Ханс-Иоахим (Werner, H.-J.) 23, 419
- Вильгельм из Мёрбеке** 8

- Габриэль (Gabriel Biel) 393, 410
- Генрих Гентский (Henricus de Gandavo) 9, 13, 14, 15, 90, 115, 194, 198, 411
- Гервей Наталис (Гервей из Неделлика; Herveus Natalis) 15, 16, 21, 22, 411, 416
- Гервей из Неделлика см. Гервей Наталис
- Гоббс, Томас см. Hobbes, Thomas
- Грант, Эдвард см. Grant, E.
- Декарт, Рене (Descartes, R.) 27, 116, 277, 295, 417
- Де Рейк, Л. М. см. De Rijk, L. M.
- Дили, Джон см. Deely, J.
- Дойл, Дж. см. Doyle, John P.
- Дунс Скот см. Иоанн Дунс Скот
- Дуранд (Durandus de Sancto Porciano) 361, 369, 410
- Жанден, Жан** (Johannes de Janduno) 295, 392, 411
- Зевскис (художник) 133
- Иванов, В. Л.** 23, 24, 75, 409, 414
- Иоанн св. Фомы (Joannes a Sancto Thomae) 252
- Иоанн Дунс Скот (Дунс Скот; Johannes (Iohannes) Duns Scotus) 11, 12, 13, 23, 24, 75, 87, 148, 178, 210, 295, 344, 370, 372, 409, 411, 414, 417, 418
- Иоанн Креста (Хуан де ла Крус) 63
- Иоанн Понций см. Панч, Джон
- Искьердо, Себастьян (Izquierdo, Sebastian) 67, 87, 92–115, 142, 143, 152, 153, 183–185, 188, 190, 191, 194, 196, 198, 201, 205, 209, 220–228, 265, 271, 278, 279, 333–342, 347, 348, 353, 411, 418
- Капреол** (Joannes Capreolus) 382, 383, 411
- Карамуэль 25, 26, 31, 90, 347, 418
- Каэтан (Thomas de Vio, Caietanus) 361, 414
- Кирос см. Бернальдо де Кирос, Антонио
- Кнебель, Свен см. Knebel, S.
- Комптон Карлтон, Томас (Комптон; Compton Carleton, Thomas) 29, 30–62, 68, 90, 118, 123, 142, 143, 153, 209, 210–217, 220, 259–261, 265, 268, 270, 275–278, 280, 281, 291, 347, **386–408**, 389, 390, 392, 393, 398, 407, 410, 420, 421
- Конти, Пьетро (Petrus de Comitibus; Conti, Pietro) 116–130, 134, 154, 234, 236–246, 248, 249, 347, 412
- Линч, Ричард** 30
- Локк, Джон 27
- Лосада, Луис де (Losada L.) 319, 325, 328–329, 412
- Луллий, Раймунд 273
- Ляйнсле, Ульрих см. Leinsle, Ulrich

- Майнонг**, Алексиус 115, 153, 175,  
**Марсилий Ингенский** 25  
**Маслов Д. К.** 258, 415  
**Маурер, Арманд** см. Maurer, A.  
**Мильян-Пуэльес, Антонио** (Millán-Puelles, Antonio) 315, 418  
**Мирандуланус** см. Бернардинус Мирандуланус  
**Молина, Луис де** (Molina, Luis de) 391, 412  
**Монсе, Филипп** (Moncaeus, Philipp) 269–271, 412  
**Мурсиа** (Murcia de la Llana) 393, 394, 412
- Новотный, Даниэл** (Novotny, Daniel) 25, 26, 31, 90, 116, 347, 352, 353, 418
- Овьедо** (Oviedo, Franciscus de) 394, 410  
**Оккам, Уильям** (Okham, Guillelmus) 22, 250–253, 410, 411
- Паллавичино, Пьетро Сфорца** (Сфорца Паллавичино; Sforza Pallavicino, Pietro) 234–236, 266, 268, 281, 282, 283, 412, 413  
**Панч, Джон** (Иоанн Понций; Понс, Roncius, I.) 87–92, 152, 178–183, 185–188, 220, 261, 348, 412, 420
- Пейнадо, Игнасио Франсиско** (Peinado, Ignatio Francisco) 273–275, 281, 284–287, 314–319, 320, 412  
**Перес, Антонио** см. Pérez, Antonio  
**Перлер, Д.** 19, 415  
**Петр Ломбардский** 250, 361, 369, 381, 411, 413  
**Пётр** (Пётр, Павел и Иоанн; фигуры логических рассуждений) 38, 39, 61, 62, 100–102, 104–106, 154, 159, 176, 180, 183, 184, 188–197, 200, 201, 204, 224–226, 228, 234, 235, 237, 241, 242, 244, 245, 268, 269, 274–276, 284–291, 337, 377, 392, 394–397
- Пини, Джорджо** см. Pini, G.  
**Платон** 173  
**Понс** см. Панч, Джон  
**Понс де Леон, Василий** (Василий де Леон; Понций де Леон; Roncius de Leon, B.) 175–180, 183, 188, 192, 412  
**Понций, Иоанн** см. Панч, Джон  
**Понций де Леон** см. Понс де Леон, Василий  
**Порфирий** 389, 411
- Радульф Бретонец** 11  
**Ронкалья, Джино** (Roncaglia, Gino) 10, 348, 418  
**Рибаденейра, Гаспар де** (Ribadeneira G.) 188, 195–200, 201–208, 412

- Рубио (Ruvius, Antonius) 393, 409
- Савинов, Р. В. 26, 415
- Санталья, Тирсо Гонсалес де (Santalla, Tirso González de) 29, 217–220, 417
- Саттон, Томас 360
- Симон из Фавершема 11
- Скот, Дунс см. Иоанн Дунс Скот
- Скот, Михаил 8
- Соколов, П. В. 24, 409, 414
- Сократ 262
- Сонцинат (Paulus Socinas) 361, 366, 383, 412
- Сото, Доминго де (Sotus, Soto) 388, 389, 410
- Спинола, Стефано (Spinula, Stefano) 116, 130–135, 154–164, 166, 211, 234, 247–253, 413
- Сторк, Альфредо (Storck, Alfredo) 18, 419
- Суарес португальский см. Суарес, Франсиско, младший
- Суарес, Франсиско, «младший» (португальский Суарес; Soares Lusitanus) 261–264, 413
- Суарес, Франсиско, «старший» (Suárez, Francisco) 11, 19, 25, 26, 29, 31, 32, 54, 90, 136–143, 145–147, 152, 209, 210, 254–261, 262, 294, 295, 297, 330, 344, 347, **355–385**, 355, 358, 365, 372, 375–379, 392, 393, 409, 413, 415, 417, 418
- Сфорца Паллавичино см. Паллавичино, Пьетро Сфорца
- Тереза Авильская 63
- Тоска, Томас Висенте (Tosca, Tomàs Vicente; Tosca Vicent Thomas) 301, 414
- Уллоа, Хуан де (Ulloa, Juan de) 273, 274, 287–293, 414
- Уртадо де Мендоса, Педро (Hurtado de Mendoza, Pedro; Hurtado de Mendoza, Petrus) 31, 61, 112, 131, 222, 393, 411
- Феррарец (Franciscus de Sylvestris Ferrariensis) 383, 410
- Фома Аквинский (Thomas Aquinas), св. 6, 9, 10, 11, 18, 25, 229, 254, 269, 282, 329, 359, 360–362, 365, 375, 381–383, 389–391, 409–414
- Фонсека, Педро да (Fonseca, Pedro da) 390, 412
- Франциск Майронский (Franciscus de Mayronnis; François de Meyronnes) 9, 357
- Холкот, Роберт 25
- Хуан де ла Крус см. Иоанн Креста
- Хюбенер, Вольфганг см. Hübener, W.

**Чаттон**, Уолтер 22, 253

**Чизолм**, Родерик (Chisholm, R.)  
349–353, 415

**Шмонин**, Д. В. 210, 415

**Шмутц**, Якоб см. Schmutz, J.

**Эббесен**, Свен см. Ebbesen, S.

**Эрисе**, Валентин (Herice,  
Valentinus de) 393, 411

**Эчалас**, Хуан Хуанис де (Juanis  
de Echalaz, J.) 319, 325–328,  
329, 412

**Эшворт**, Элизабет  
см. Ashworth, E. J.

**Якоб де Асколи** см. Якоб  
из Асколи

**Якоб де Эскуло** см. Якоб  
из Асколи

**Якоб из Асколи** 19, 21

**Alnwick**, William см. Алнвик,  
Уильям

**Amerini** F. 7, 22, 415

**Antonio Bernardi della  
Mirandola** см. Бернардинус  
Мирандуланус

**Antonius Bernardinus  
Mirandulanus** см. Бернардинус  
Мирандуланус

**Aristotles** см. Аристотель

**Arriaga**, Rodericus de см. Арриага,  
Родриго де

**Arrúbal**, P. см. Аррубаль, Педро де

**Ashworth**, E. J. 10, 12, 24, 25, 415

**Atucha**, I. (ed.) 273, 419

**Augustinus** см. Августин, блж.

**Avicenna** см. Авиценна

**Babenstuber**, Ludvig см.

Бабенштубер, Людвиг

**Bachonius** см. Бэконторп, Джон

**Bakaoukas**, M. 354, 415

**Bañes**, Domingo см. Баньес,  
Доминго

**Barbet**, J. (ed.) 9, 415

**Bauer**, E. (Бауэр, Э.) 228, 415

**Bernaldo de Quiros**, Antonio см.

Бернальдо де Кирос, Антонио

**Bekker**, Immanuel 409

**Biard**, Joël (éd.) 114, 418

**Boehner** Ph. O. F. M. (ed.) 411

**Bolzano** 114, 418

**Blackburn** S. 7, 415

**Blasco**, Dionisio см. Бласко,  
Дионисио

**Brentano**, Fr. см. Brentano, Ф.

**Brown** St. F. (ed.) 411

**Cajetan** см. Верани, Гаэтано  
Феличе

**Calma**, D. (ed.) 273, 419

**Capreolus**, Johannes см. Капреол

**Caramuel** см. Карамуэль

**Cathala**, M. R. (ed.) 413

**Chisholm**, R. см. Чизолм, Родерик



Compton Carleton, Thomas см.  
Комптон Карлтон, Томас  
Contessa, G. 354, 416  
Conti, Pietro см. Конти, Пьетро  
Crittenden, Ch. 354, 416  
Croizat-Viallet, J. 63, 416

**De Rijk, L. M.** 13, 417  
Deely, J. 252, 352, 354, 416  
Descartes, R. см. Декарт, Рене  
Díaz Díaz, G. 63, 416  
Doyle, John P. (Дойл, Дж.) 25, 26,  
28, 34, 54, 213, 217, 315, 413,  
416  
Durandus de Sancto Porciano см.  
Дуранд

**Ebbesen, S.** 5, 416  
Echalaz Juanis de, J. см. Эчалас,  
Хуан Хуанис де  
Edwards, M. 295, 416  
Embry, B. 29, 417

**Fink, J. L. (ed.)** 392, 417  
Fonseca, Pedro da см. Фонсека,  
Педро да  
Forlivesi, M. 127, 417  
Franciscus de Prato 7, 22  
Franciscus de Mayronnis см.  
Франциск Майронский  
François de Meyronnes см.  
Франциск Майронский  
Franciscus de Sylvestris  
Ferrariensis см. Феррарец

**Gabriel Biel** см. Габриэль  
Gál, G. O. F. M. (ed.) 411  
Giraldus Odonis O. F. M. 13, 15,  
19, 417  
Goudriaan, A. 295, 417  
Grant, E. (Грант, Эдвард) 295,  
417

**Henricus de Gandavo** см. Генрих  
Гентский  
Herice, Valentinus de см. Эрисе,  
Валентин  
Herveus Natalis см. Гервей  
Наталис  
Hintikka, J. (ed.) 5, 416  
Hobbes, Thomas (Гоббс, Томас)  
294, 417  
Honnefelder, L. 210, 417  
Hurtado de Mendoza, Pedro  
(Petrus) см. Уртадо де Мендоса  
Педро  
Hübener, Wolfgang 209, 254, 272,  
417

**Izquierdo, Sebastian** см.  
Искьердо, Себастиан

**Joannes a Sancto Thomae** см.  
Иоанн св. Фомы  
Joannes Capreolus см. Капреол  
Johannes de Janduno см. Жанден,  
Жан  
Johannes Duns Scotus см. Дунс  
Скот  
Juanis de Echalaz, J. см. Эчалас,  
Хуан Хуанис де

- K**nebel, S. 29, 217, 417  
Knuuttila, S. (ed.) 5, 416  
Kohlenberger, Helmut 411  
König-Pralong, C. (ed.) 273, 419
- L**ambertini, R. 417  
Laurent, J. (ed.) 28, 276, 347, 418, 419  
Laurent, P. M.-H. (ed.) 414  
Lee, E. N. (ed.) 349, 415  
Leijenhorst, C. 294, 417  
Leinsle, Ulrich 228  
Libera, A. de 417  
Losada, L. см. Лосада, Луис де  
Lynceus, R. 153, 412
- M**andelbaum, M. (ed.) 349, 415  
Mastri 127, 417  
Maurer, A. (Маурер, Арманд) 7, 8, 417  
McGrade, Arthur Stephen (ed.) 10, 415  
Meinong, A. (ed.) 418  
Millán-Puelles, Antonio см. Мильян-Пуэльес, Антонио  
Minerd, M. K. 418  
Mirandola, Antonio Bernardi della см. Бернардинус Мирандуланус  
Molina, Luis de см. Молина, Луис де  
Moncaeus, Philipp см. Монсе, Филипп  
Murcia de la Llana см. Мурсиа
- N**ovák, L. (ed.) 347, 418  
Novotny, Daniel см. Новотный, Даниэл
- O**kham, Guillelmus см. Оккам, Уильям  
Oviedo, Franciscus de см. Овьедо
- P**aban, C. (ed.) 411  
Pasqualigo 127, 417  
Paulus Socinas см. Сонцинат  
Pegues, Th. (ed.) 411  
Peinado, Ignatio Francisco см. Пейнадо, Игнасио Франсиско  
Pérez, Antonio 100, 273, 418  
Pession, P. M. (ed.) 413  
Petrus de Comitibus см. Конти, Пьетро  
Piccolomini, F. 26, 412  
Pinborg, J. 411  
Pini, G. 11, 418  
Poinsot, John 252, 415  
Poncius de Leon, V. см. Понс де Леон, Василий  
Poncius, I. см. Панч, Джон  
Pozzo, R. (ed.) 28, 416  
Priest, G. 354, 418
- R**ead, S. 22, 418  
Ribadeneira, G. см. Рибаденейра, Гаспар де  
Roger, Pierre 9  
Rode, C. 7, 22, 415

Roncaglia, Gino см. Ронкалья,  
Джино

Ruedi, Imbach 273

Ruvius, Antonius см. Рубио

Santalla, Tirso González de см.  
Санталья, Тирсо Гонсалес де

Schmid, S. 392, 418

Schmutz, J. 28, 100, 114, 273, 276,  
347, 418, 419

Sforza Pallavicino, Pietro см.  
Паллавичино, Пьетро Сфорца

Semery, André, S.J. 416

Sloboda, D. (ed.) 347, 418

Soares Lusitanus см. Суарес,  
Франсиско, «младший»

Soto см. Сото, Доминго де

Sotus см. Сото, Доминго де

Sousedik, P. (ed.) 347, 418

Spiazzi R. M. (ed.) 413

Spinula, Stefano см. Спинола,  
Стефано

Storck, Alfredo см. Сторк,  
Альфредо

Suárez, Francisco см. Суарес,  
Франсиско

Thomas de Vio, Caietanus см.  
Каэтан

Tirso González de Santalla см.  
Санталья, Тирсо Гонсалес де

Tosca, Tomàs Vicente см. Тоска,  
Томас Висенте

Ulloa, Juan см. Уллоа, Хуан де

Valesius, Franciscus см. Валезий

Valles, Francisco см. Валезий

Vázquez, G. см. Васкес, Габриэль

Verani Cajetan Felix см. Верани,  
Гаэтано Феличе

Vives, L. 23, 411

Wadding, L. 23, 411

Werner, H.-J. см. Вернер, Ханс-  
Иоахим

Wolter, Allan B. (ed.) 12, 419

Zavattero, I. (ed.) 273, 419

Zukkoli, Vitalius 411

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

### Бытие

Возможностное бытие 188, 191, 192, 199, 315

Идеальное бытие 26, 416

Интенциональное бытие 17, 19, 20, 21, 46–48, 50, 51, 53, 61, 64, 65, 70, 72, 77, 79, 104, 111, 112, 114, 135, 160, 165, 168, 171, 181–183, 189, 314, 320, 322, 323, 324, 340, 341, 351, 388

Ментальное бытие 9, 14, 18, 19, 20, 21, 23, 39, 61, 93, 180, 181, 253, 310, 370

Метафорическое бытие 166, 167

Модус (способ) бытия 8, 13–20, 27, 28, 32, 42, 71, 73, 75, 90, 92, 96, 97, 100, 104, 115, 130, 151, 161, 173, 177, 178, 183, 231, 257, 272, 304, 346, 350, 351, 358

Негативное бытие 153, 254, 258, 264, 272, 273, 279–282, 298, 299, 301

Объективное (объектное) бытие 15–17, 19, 21, 22, 27, 32, 36, 37, 44, 47, 48, 51, 61, 65, 70, 72–75, 81, 83, 89, 92, 93, 109, 117, 123, 127, 130, 132, 137, 141, 142, 146, 147, 152, 153, 155, 162–165, 168, 169, 171, 175, 183, 191, 238, 240, 250–253, 255, 256, 264, 267, 272, 297, 301, 309, 314, 315, 316, 319, 320, 323, 327–329, 332, 333, 341, 360, 366–368, 373, 374, 387, 388, 392, 399

Природное бытие 9, 14

Реальное бытие 9, 16, 18, 19, 20, 21, 28, 46, 50, 51, 53, 61, 63, 72, 97, 98, 109, 131, 132, 137, 139, 146, 147, 152, 153, 160, 163, 176, 178–182, 185, 190, 199, 217, 240, 250, 252, 253, 257, 265, 274, 287, 289, 291, 314, 341, 351, 360, 361, 367, 370, 371, 373, 382, 392

Сущностное бытие 14, 87, 90, 91, 92, 93, 103, 115, 175–179, 191, 194, 224, 226, 227, 229

Физическое бытие 9, 14, 51, 64

Фиктивное бытие 97, 98, 99, 112, 115, 147, 327, 340, 382

Уменьшенное бытие 14, 15, 21, 180, 181, 182, 189, 191, 272, 280, 281, 370

**Верификатив** (см. также *Verificativum*) 273–275, 277, 281–285, 287–291

**Внебытийность** 48, 172, 184, 192, 194

**Воображаемое время** 6, 294, 295, 300–304, 348

**Воображаемое пространство** 6, 260, 294–297, 300–304, 348

**Гиппоцerv** (конь-олень, см. также *Hippocervus*) 30, 32, 35–38, 40, 62, 260, 387, 390, 393, 408

**Знаемость** 209, 214, 230, 231

**Идея** 14, 16, 23, 37, 47, 51, 63, 76–79, 95, 103, 116, 139, 154, 167–173, 194, 222, 275, 320, 322, 324, 349

**Именован**

Внешнее именован 34, 35, 43, 44, 71, 72, 104, 137, 141, 180, 190, 191, 197, 212, 216–218, 221, 276, 317, 318, 326, 327, 330, 368–376, 380, 392

Внутреннее именован 34, 35, 105, 106, 197, 318, 371, 372

Полувнешнее именован 98

**Интенция** 10–13, 18, 19, 63, 64, 174

Первая интенция 10, 11, 19, 64, 66

Вторая интенция 10–13, 18, 19, 63–65, 73, 81, 82, 86, 241, 377

Интенциональная форма 15, 17, 52, 53, 77, 80, 83–85, 93, 110, 111, 168, 217, 222–224, 231, 232, 240, 241, 257, 263, 309, 312, 336–339, 341–344, 380, 387, 391, 407, 408

Интенциональное (грамматическое) действие 50, 68, 69, 78, 85, 132

Интенциональное продуцирование 28, 57, 108

Интенциональный акт 35, 42, 64, 71, 76, 78, 80, 81, 154, 347, 401

Интенциональный объект 6, 17, 22, 33, 44, 45, 46, 72, 76, 78, 92, 133, 144, 154, 156, 157, 166–168, 250, 253, 352, 353

Интенциональный термин 17, 24, 44, 46, 76, 164, 391

«Реальное интенциональное» 66, 73, 171

Чуждая интенциональная форма 52, 110, 111, 113, 223, 231, 241, 257, 261, 262, 309, 333, 335, 336, 391

**Кентавр** 5, 18, 30, 38, 40, 41, 44, 47, 86, 98, 111, 259, 296

**Когнитивный акт** 17, 21, 22, 35, 39, 42–49, 51–54, 70–72, 74, 75, 77–79, 85, 87–89, 91–93, 95, 96, 109, 111, 112, 118, 119, 120, 127, 129–131, 133–135, 150, 154, 155–165, 168, 169, 171, 172, 182, 190, 202, 210, 213, 216–218, 229, 236, 238, 239, 246, 247, 249, 250, 252, 264, 274, 286, 287, 289, 293, 306, 310, 312–317, 320, 322, 323, 326, 328, 330–332, 335, 346, 367, 368, 376, 377

Прямой акт 56, 64, 239, 336, 337, 374

Рефлексивный акт 11, 36, 47, 80, 81, 83, 84, 86, 89, 134, 156, 193, 214, 238, 239, 320, 352, 374, 377–379, 388

**Козлоолень** (см. также *Hircocerberus*) 5, 18, 30, 32, 34, 36, 62, 72, 74, 77, 79, 83, 84, 111, 127, 128, 159, 168–171, 223, 228, 246, 251, 257, 259, 261, 270, 320–324, 393, 399

**Контингентное** 104, 106, 125, 126, 176, 178, 188, 196–198, 200, 201, 202–204, 206–208, 227, 228, 269, 270

**Лишенность** (см. также *Carentia*) 6, 11, 18, 25, 86, 125, 126, 139–141, 152, 153, 189, 190, 203, 219, 254–257, 261, 262, 264, 265, 269, 270, 276, 277, 294, 298, 300, 307, 356, 359, 362, 363, 369, 377, 381–383, 385, 392

**Ментальное отношение** 6, 11–13, 139, 140, 141, 254, 255, 263, 324, 358, 361–364, 370, 372, 376, 377–382, 384, 385

**Необходимость** (необходимое) 13, 36, 49, 52, 56, 64, 66, 77, 78, 101, 106, 107, 110, 114, 119, 128, 133, 149, 164, 172, 173, 183, 185–189, 191, 195, 197, 199–207, 214, 217, 224–228, 233, 234, 236, 241, 257, 260, 266, 270, 299, 312, 320, 321, 330, 332, 336, 355, 367, 378, 384, 386, 388, 391, 393, 398, 402, 404–406, 408

**Несовместимость** 5, 23, 32, 66

**Объект** 6, 31–36, 42, 43, 45, 47, 51–54, 58–62, 64, 76–79, 81, 83, 86, 98, 108, 111, 114–116, 118, 120–123, 127–131, 134, 138, 140, 144, 145, 149, 150, 153, 155–162, 167–172, 177, 181, 185–195, 199, 202, 204, 205, 212–216, 222, 224, 225, 227, 230, 233–247, 249, 252, 261, 262, 264–267, 269, 271, 272, 274–276, 281–287, 289–293, 297, 306, 307, 310, 312–317, 319–321, 324–326, 328, 330–333, 335–337, 340, 341,

346, 347, 350–356, 359, 360, 362, 365, 367–372, 375, 379, 380, 387–391, 393–396, 398–408, 414

Объект знания 16, 18, 21, 24, 187–190, 230

Объект логики 11, 12, 18

Объект мышления 31, 52, 59, 67, 94, 97, 103, 104, 108, 212, 205, 254, 280, 311, 315, 341, 350

Объект познания 35, 43, 44, 93, 100, 103, 113, 138, 181, 198, 210, 234, 237, 311

Объект суждения 32, 33, 41, 56, 96, 99, 100, 103, 113, 188, 194, 195, 223, 285, 289

Объективная истина 95–103, 105, 110, 115, 184, 185, 188, 190–192, 220–224, 277, 337

Объективная ложность 96–98

Внешний объект 44, 46, 77–79, 154, 171, 250

Внутренний объект 45, 78, 154, 166, 250, 350

Воображаемый объект 24, 25

Движущий объект 52, 391

Завершающий объект 52, 391

Идеальный объект 76–79, 92

Интенциональный объект — см. после Интенция

Материальный (физический) объект 46, 78, 120, 130–135, 154–159, 211, 212, 250

Ментальный объект 12, 19, 21, 24, 142, 144, 170, 350, 388, 391

Невозможный объект 19, 25, 30, 34, 36, 58, 62, 63, 118, 125, 126, 130, 142, 143, 217, 226, 234–236, 238, 239, 242, 244, 247, 316, 342, 353, 390, 394, 395, 398, 401–403, 406

Негативный объект 254, 258, 259, 265, 266, 278, 297

Нечувственный объект 52, 53

Общий объект 19

Простой объект 67, 125

Реальный объект 32, 51, 52, 59, 62, 72, 118, 127–130, 157, 170, 189, 244, 247, 250, 310, 313, 315, 328, 396, 399, 408

Сложный (составной) объект 24, 25

- Фиктивный объект 43, 45, 108, 143, 226, 310, 354
- Формальный объект 58, 125, 130–135, 155–158, 211–213, 220, 250
- Химерический объект 54, 152, 157, 223–226, 342
- Объектуализм (объективизм) 31, 58, 352
- Отграничение 73, 145
- Отрицание 11, 18, 25, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 58, 60, 62, 84, 86, 110, 113, 118, 122, 125, 126, 139–143, 146, 149, 152, 153, 170, 190, 208, 235, 237, 238, 240, 241, 248, 249, 254–281, 285, 287, 290–294, 297–302, 307, 308, 312, 313, 321, 336, 339, 342–344, 362, 363, 369, 377, 381–385, 388, 389, 391, 392, 394, 396, 404, 415
- Познаваемость** 64, 71, 89, 126, 191, 209–222, 229, 230–234, 236, 237, 240–242, 266, 317, 318
- Внешняя познаваемость 210, 212, 213, 216, 318
- Внутренняя познаваемость 210, 212, 213, 216, 217, 221, 317, 318
- Терминативная познаваемость 212, 217–220
- Понятие 6, 7, 10–13, 17–23, 26, 30, 34, 37, 46, 47, 49, 51, 57, 58, 61, 63, 71–73, 75, 77, 79, 81, 84, 86, 87, 90, 94, 95, 97, 98, 100, 101, 119, 121, 126, 127, 131, 132, 137, 146, 149–152, 155, 157, 160, 161, 165, 173, 178, 182, 184, 187, 189, 192, 194, 196, 202, 205–208, 210, 211, 214, 218, 219, 222, 226, 228, 230, 231, 233, 236, 238, 241, 243, 248, 250, 253, 263–266, 271, 272, 274, 280–283, 295, 302, 308–310, 317, 318, 322, 331, 333, 334, 338, 339, 341–343, 349, 351, 354, 356–358, 362–364, 367, 373, 376–378, 386, 399, 401, 402, 415
- Пропозициональное отрицание 38, 258, 259, 273, 276–278, 291, 307
- Репрезентация** 34, 46, 50, 51, 57, 60, 81, 94, 97, 130, 132, 133, 154, 156, 166, 167, 202, 203, 207, 243, 275, 287, 331, 389, 395, 408
- Рефлексия 36, 47, 64, 80, 82, 169, 211, 214, 222, 323, 352, 361, 377, 378, 379
- Совозможность (несовозможность)** 66, 75, 123–125, 248, 249, 326
- Статус 13, 14, 76, 82, 100, 101, 107, 108, 109, 112, 115, 134, 143, 160, 163, 176–178, 182–187, 189–192, 197, 199, 210, 224, 227, 228, 272, 338, 342, 344, 351



Возможностный статус 177, 178, 184

Чтойностный (сущностный) статус 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 114, 115, 172, 175, 176, 177, 178, 182, 183, 184, 185, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 205, 206, 207, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 338, 342, 348

Экзистенциальный статус 100, 101, 102, 104, 106, 107, 108, 109, 111, 114, 115, 176, 177, 184, 223, 224, 225, 226, 227, 336, 337, 338, 339, 340

Субъект 10, 17, 34, 35, 38, 43, 60, 65, 67, 74, 106, 118, 119, 121, 125, 132, 191, 195, 197, 242, 248, 255, 257, 285, 294, 297–302, 307, 308, 350, 359, 366, 377, 378, 382, 394, 397, 404

## Сущее

Воображаемое сущее 210, 216, 373, 380, 396

Логическое ментальное сущее 11, 12, 19, 63, 65, 82, 85, 86, 116, 117, 130, 132, 143, 161, 353

Ментальное сущее 6, 7, 9–13, 17, 18, 22, 24–28, 30, 32, 34–37, 39, 40, 42, 43, 45, 47–49, 51, 53–55, 57, 61–63, 65–71, 73–94, 99, 104, 107–117, 127, 128, 130–132, 135–148, 151–154, 160–162, 164–166, 168, 170–172, 175, 176, 180, 181, 184, 190, 201, 209, 210, 216, 220–222, 224, 227–229, 231–234, 236–240, 246, 247, 249, 252–257, 259–262, 264, 265, 272, 293, 294, 297, 298, 300, 301, 305–323, 325–330, 332, 333, 336, 337, 340–349, 351–373, 375–394, 398, 399, 406, 407, 415

Метафизическое ментальное сущее 19, 63, 65, 66, 86, 117, 127–130, 132, 161, 163, 164, 246, 247, 250, 333, 353

Невозможное сущее 30–32, 39, 42, 44, 48, 51–53, 56, 99, 104, 106, 114, 117, 141, 146, 314, 205, 216, 259, 314–318, 338

Подстановочное ментальное сущее 93, 110, 113, 333, 334, 353

Природное сущее 8–10, 394

Реальное сущее 6, 9, 11, 12, 15, 20, 30, 37, 38, 42, 51, 56, 58, 61, 66, 67, 69–73, 75–77, 84, 87–90, 92, 93, 99, 112, 116, 132, 137, 138, 140, 141, 143, 145–148, 151–154, 159, 160, 162, 166, 171, 172, 180, 181, 195, 204, 209, 210, 218, 219, 221, 222, 230–232, 235–237, 240–242, 249, 250, 259, 260, 263, 264, 266, 293, 300,

314, 316, 318, 332, 351, 356–358, 360, 363–365, 367, 372–377, 381–383, 390, 394, 406, 407

Химерическое (химеричное) сущее 19, 30, 32, 40, 45, 46, 49, 50, 61, 63, 64, 65, 66, 82, 84, 86, 101, 118, 123, 166, 172, 204, 227, 248, 300, 324, 333, 353

Сущее в душе (см. также *Ens in anima*) 7, 8, 9, 11, 13, 17, 18, 19, 63, 108, 117, 160, 394

Сущее вне души (см. также *Ens extra animam*) 7, 8, 9, 12, 18, 65, 160, 394

Фиктивное сущее 36, 55, 61, 76, 93, 108–111, 141–143, 159, 160, 216, 252, 258–260, 264, 333, 335–337, 341, 363, 378

Существенность (*entitas*) 17, 22, 32, 33, 38, 39, 45, 49–51, 56, 57, 68, 87, 88, 105, 106, 130, 137, 142, 152, 157, 158, 160, 162, 163, 166, 176, 194, 203, 213, 218, 229–232, 233, 248, 252, 267, 268, 310, 330, 351, 352, 358, 360, 383, 384, 387, 391, 400, 401, 405

Существование (несуществование, сосуществование, предсуществование) 21, 51, 62, 70, 71, 73–76, 87, 88, 90–93, 96, 98, 101, 107–110, 112, 114, 115, 126, 129, 137, 141, 145, 146, 174, 177–180, 183–187, 189–191, 193, 197, 198, 200–202, 204, 206–208, 219, 227–229, 235, 236, 238, 241–243, 266–268, 270, 274, 275, 277, 279, 282–293, 302, 303, 313–315, 323, 336–339, 341–344, 347, 350, 351, 352, 358, 361, 375, 386, 387, 390, 404

Схватывание

«Одобряющее» схватывание 82, 84

Простое схватывание 10, 56, 59, 80–82, 84, 97, 111–113, 153, 155, 292, 293, 306–308, 315–317, 319, 324, 330, 340, 358, 395, 408

Термин акта 17, 44–46, 48, 54, 62, 71, 72, 76, 78, 89, 135, 162, 164, 165, 167, 169, 171, 172, 176, 181, 182, 192, 212, 213, 216, 217, 219, 229, 250, 252, 268, 318, 323, 331, 337, 346, 367, 371, 372, 376, 378, 391

Терминативность 213–215

Тождество, отождествление

Внешнее тождество 34

Внутреннее тождество 33, 34, 401

Интенциональное тождество 34

- Ложное отождествление 66, 292, 316, 343, 399  
Ментальное тождество 119, 120, 385  
Отождествление (отождествлять) 10, 22, 44, 73, 84, 100, 105, 122, 125, 132, 135, 147, 154, 155, 159, 161, 162, 169, 178, 188, 194–198, 202, 208, 210, 215, 224, 238, 245, 248, 249, 253, 270, 317, 335, 338, 339, 341, 400, 405, 406  
Реальное тождество 14, 21, 34, 47, 68, 104, 107, 119, 120, 164, 171, 172, 291, 292, 334, 335, 338, 372, 399, 406  
Тождественное 94, 97, 103, 106, 111, 119, 120, 125, 133, 135, 146, 149, 150, 159, 166, 196, 205, 207, 271, 274, 275, 282, 283, 284, 299, 306, 316, 324, 325, 338, 350, 363, 400  
Тождество, тождественность 12, 22, 30, 32, 34, 66, 68, 94, 97, 109, 111, 119–122, 125, 157, 159, 162, 164, 166, 169, 195, 215, 216, 224, 228, 245, 246, 271, 285, 291, 292, 316, 322, 335, 329, 399, 400, 401, 405, 406  
Фиктивное тождество 33, 34, 47, 335, 338, 399, 405, 406, 343, 399, 400, 401, 405, 406  
Трансцендентальная истина 95, 99, 103, 115, 216–219, 236, 284  
Трансценденталия 12, 216  
Универсалия 15, 20, 81, 82, 86, 173, 174, 230, 241, 250, 252, 262, 378, 393  
**Фальсификатив** 284, 287, 288, 290  
**Фаллибилизм** 31, 62, 131  
**Фаллибилисты** 58, 61  
**Фантазма** 80–82, 84–86, 111, 309, 380  
**Фикция** 18, 20, 35, 37–39, 42, 44, 51, 54, 55, 58–62, 67, 68, 109, 112–114, 142–144, 160, 232, 250, 251, 255–257, 259–261, 263, 265, 290–292, 310, 311, 313, 326, 327, 332, 335, 337, 339, 340, 353, 357, 361, 367, 399  
    Ментальная фикция 44, 55, 58–62, 109, 112, 114, 142–144, 256, 260, 263, 311, 313, 340  
    Позитивная фикция 37–39, 42, 142, 259, 339, 340  
    Фиктивное бытие — см. после Бытие

**Фиктивное сущее** — см. после **Сущее**

**Фиктивное тождество** — см. после **Тождество**

**Фиктивный объект** — см. после **Объект**

**Фиктивное единство (фиктивное соединение)** 37, 40–42, 46, 55, 56, 397, 401, 405

**Химера** 5, 6, 18–20, 24, 25, 28, 30–33, 36–41, 44, 47, 48, 51, 52, 55–60, 62, 67–69, 72, 80, 84, 86, 89, 90, 91, 99, 105–109, 111, 115, 117, 123, 126, 127, 129, 130, 132–135, 142, 143, 154–162, 164, 166, 172, 173, 175, 180–182, 191–194, 201, 204, 206–208, 219, 221–228, 240–242, 247, 249, 251, 252, 255, 257, 259–261, 269, 270, 292, 293, 301, 305, 307, 308, 312, 316, 322–324, 326–329, 333, 335, 342–344, 361, 363, 380, 390, 393, 401, 403–405

**Чтойность** 14, 34, 42, 66, 86, 101, 102, 107, 111, 114, 115, 271, 336, 338–341, 343, 344, 379

**Sarentia** (см. также **Лишенность**) 140, 189, 203, 254–304, 343, 344  
**Concretum cogniti** 42–47, 62, 155, 161

**Ens diminutum** 7, 8, 11, 12, 186

**Ens extra animam** 8

**Ens in anima** 8, 9, 13, 17, 19

**Formalitas** 60, 148, 150, 152, 153, 205, 243, 312, 334, 338, 339

**Hiprocervus** (см. также **Гиппоцерб**) 30, 31, 36, 62, 260, 387

**Hircocerbus** (см. также **Козлоолень**) 77, 79, 168, 320, 324,

**In actu exercito** 57, 58, 60, 61, 86, 87, 400, 404

**In actu signato** 56–58, 60, 61, 86, 400, 404

**Notio** 63, 64, 73, 74, 186, 213, 416

**Verificativum** 190, 192, 193, 197, 273, 274, 281, 283–285, 287, 288, 290, 419

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Введение</i> .....	5
<b><i>Глава 1. Некоторые авторские концепции ментального сущего</i></b> .....	30
§ 1. Томас Комптон Карлтон.....	30
§ 2. Дионисио Бласко .....	62
§ 3. Джон Панч и Себастьян Искьердо .....	87
§ 4. Пьетро Конти и Стефано Спинола.....	116
<b><i>Глава 2. Объективное бытие и онтология не-сущего</i></b> ...	136
§ 1. Отталкиваясь от Суареса .....	136
§ 2. Ментальные фикции и ничто.....	144
§ 3. Бытие химер: сведение к реальному?.....	154
§ 4. Бытие химер: дискуссия Гаэтано Феличе Верани и Стефано Спинолы.....	162
§ 5. Идея без ideatum .....	168
§ 6. «Третий вид бытия» и внебытийность.....	172
§ 7. Спор о возможностном статусе вещей .....	184
§ 8. Ментальные сущие в дискурсе о возможном: Гаспар де Рибаденейра .....	201
<b><i>Глава 3. Ментальное сущее и познаваемость</i></b> .....	209
§ 1. Внутренняя и внешняя познаваемость: Томас Комптон Карлтон .....	210
§ 2. Божественный интеллект – условие познаваемости творений: Тирсо Гонсалес де Санталья.....	217
§ 3. Абсолютная познаваемость ментального сущего: Себастьян Искьердо и Людвиг Бабенштубер.....	220
§ 4. Невозможность постигать невозможное, или Как не огорчить Бога: Пьетро Сфорца Паллавичино и Пьетро Конти .....	234
§ 5. Не дано, однако познаваемо: Стефано Спинола .....	247

<b>Глава 4. Отрицания и лишения (carentiae)</b> .....	254
§ 1. Суарес: точка отсчета.....	254
§ 2. Изменение конфигурации.....	259
§ 3. Carentiae: спор о негативном бытии.....	264
§ 4. Verificativum негативных актов и негативное бытие .....	273
§ 5. Carentiae вне субъекта: воображаемое пространство и время .....	294
<b>Глава 5. Химеры под взглядом Бога</b> .....	305
§ 1. Позиция первая: Габриэль Васкес и Антонио Бернальдо де Кирос.....	306
§ 2. Позиция вторая: Игнасио Франсиско Пейнадо .....	314
§ 3. Промежуточные варианты: Дионисио Бласко, Хуан Хуанис де Эчалас и Луис де Лосада, Педро де Арру́баль .....	319
§ 4. Вне классификаций: Себастьян Искьердо .....	333
<b>Заключение</b> .....	346
<b>Приложение</b> .....	355
Франсиско Суарес: Метафизические рассуждения.....	355
Томас Комптон Карлтон: Всеобщая философия .....	386
<b>Список литературы</b> .....	409
<b>Именной указатель</b> .....	420
<b>Предметный указатель</b> .....	428



Галина Владимировна Вдовина

**ХИМЕРЫ В ЛЕСАХ СХОЛАСТИКИ  
ENS RATIONIS И ОБЪЕКТИВНОЕ БЫТИЕ**

Монография