

**ФОРМИРОВАНИЕ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО
ПОНЯТИЯ «СТАТУСА ВЕЩЕЙ» В МЕТАФИЗИКЕ И
ТЕОЛОГИИ ИЕЗУИТОВ КОНЦА XVI – ПЕРВОЙ
ПОЛОВИНЫ XVII ВВ.***

В. Л. ИВАНОВ

Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического
приборостроения, Институт философии РАН, ivavit@gmail.com

VITALY IVANOV

Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation;
Institute of philosophy RAS (Moscow)

THE FORMATION OF THE ONTOLOGICAL CONCEPT OF "THE STATUS OF THINGS" IN THE BEGINNING
OF THE 16TH – THE FIRST HALF OF THE 17TH CENTURIES JESUIT METAPHYSICS AND THEOLOGY

ABSTRACT. This article is a study of a new type of metaphysics that arose within the tradition of scholastic philosophy and theology of the Jesuits by the middle of the 17th century. The article describes the opposition of the traditional and new understanding of scholastic metaphysics on the example of Fr. Suárez and S. Izquierdo. The formation of the ontological concept of "status of things" is identified as one of the key conditions and signs of this transformation of metaphysics. First, the formation of this concept is explored in the scholastic tradition preceding Izquierdo, namely in Fonseca, Suárez, Hurtado de Mendoza and Fabri, as a history of shifts in meaning and of the emergence of new contexts in which the term "status" was used. Second, we describe the systematic context of the doctrine of the *status rerum* in the universal theory of objects of human thought in Izquierdo's *Pharus scientiarum* (1659). Thirdly, we explicate the very concept of the status of a thing in the first philosophy of Izquierdo, its necessary connection with the concept of the objective truth of a thing, and also show the special significance of the first "quidditative status of things" as a whole set of objective truths underlying all demonstrative human sciences. Finally, the article points out that one of the essential features of Izquierdo's new metaphysics is the strengthening of the *methodological* nature of the universal science recorded in his treatise in comparison with the traditional Jesuit prototype in Suárez.

KEYWORDS: the Jesuit scholasticism, metaphysics, Izquierdo, objective act, status of things, objective truth.

* Статья написана на базе Института философии РАН при поддержке гранта Российского научного фонда, проект № 20-18-00161: «Алексиус Майнонг и австрийская философия XIX – нач. XX вв.: основные идеи и позднесcholasticские корни». Research is supported by the Russian Scientific Foundation, project # 20-18-00161.

I. Введение: две разных метафизики в одной традиции?

В 1597 году в Саламанке вышли из печати два тома «Метафизических диспу- таций» Франсиско Суареса, члена Общества Иисуса и профессора схоласти- ческой теологии коллегиума Общества в Саламанке (а позднее – в универ- ситете Коимбры). Сочинение оказалось настолько фундаментальным и имело столь огромный успех,¹ что обеспечило Суаресу общеевропейскую славу и авторитет «первого (по значению и известности) метафизика» сре- ди иезуитов, а сам трактат стал образцовым произведением для любого фи- лософа, который брался за написание труда по метафизике: на структуру, содержание и понятийность «Метафизических диспу- таций»² Суареса ори- ентировались как католики (причем не только иезуиты, но и представители конкурирующих школьных течений – такие, как скотисты или томисты), так и протестанты, по крайней мере, в течение следующих пятидесяти лет. Суарес был почти единственным школьным автором, на которого ссылались даже не слишком склонные вообще вспоминать о существовании схоласти- ческой философии «новаторы» Декарт и Лейбниц. Иными словами, пожа- луй, невозможно найти более влиятельный и известный трактат по метафи- зике в истории поздней схоластической мысли XVI – XVIII в., который по- преимуществу репрезентирует ее и для современной историко- философской образованности. Почти ровно через шестьдесят лет³ после публикации метафизического трактата Суареса, в 1659 году, в крупнейшем европейском центре книгопечатания, специализирующемся на издании схоластической ученой литературы, Лионе, был выпущен в свет еще один схоластический трактат под названием «Pharus scientiarum» («Маяк наук»)⁴,

¹ См. об этом, например: Вдовина, Иванов 2016.

² См. Вдовина 2007; Honnefeldt 1990, 200–213; Darge 2004, 1–138.

³ На самом деле, как показывает разрешение на публикацию от орденского про- винциала, датированное 30 января 1657 г., трактат был готов к печати уже к началу 1657 г.

⁴ Полное название этого трактата таково: «PHARUS SCIENTIARUM, UBI QUIDQUID AD COGNITIONEM HUMANAM humanitus acquisibilem pertinet, ubertim iuxta, atque succincte pertractatur. SCIENTIA DE SCIENTIA, OB SUMMAM UNIVERSALITATEM UTILISSIMA, scienti- ficisque iucundissima, scientifica methodo exhibetur. ARISTOTELIS ORGANUM IAM PENE

автором которого был еще один испанский иезуит – Себастьян Искьердо (1601–1681).⁵ Автор огромного фолианта, объемом почти в 800 страниц (в 2 колонки), претендует на то, чтобы изложить в своем сочинении некую «универсальную науку» о человеческом знании и мышлении, причем сделать это методически и демонстративно. Одной из самых существенных частей этого изложения является, согласно самому Искьердо, ряд диспутиаций, относящихся к демонстративной метафизике или, точнее, к ее «наиболее универсальной части» – «первой философии» (Izquierdo 1659, Praefatio ad lectorem, s.p.). Напомним, что Искьердо принадлежит к той же самой традиции поздней схоластики, что и Суарес – к философии иезуитов. Более того, Искьердо часто характеризуется современными исследователями как видный представитель европейского «суаресианства» XVII в.⁶ Тем не менее концепция метафизики, содержащаяся в «Метафизических диспутиациях» Суареса, даже на самый первый и поверхностный взгляд весьма существенно отличается⁷ от того понятия «первой философии» Искьердо, которое мы получаем из анализа текста его «Предисловия» ко всему сочинению и об-

LABENS RESTITUITUR, illustratur, augetur, atque a defectibus absolutur. ARS DEMUM LEGITIMA, AC PRORSUS MIRABILIS SCIENDI, omnesque Scientias in infinitum propagandi, et methodice dirigendi; a nonnullis ex Antiquioribus religiose celata, a multis studiose quaesita, a paucis inventa; a nemine ex propriis principiis hactenus demonstrata, demonstrative, aperte, et absque inuolucris mysteriorum in lucem proditur. Quo verae Encyclopediae Orbis facile a cunctis circumuolendus, eximio scientiarum omnium emolumento, manet expositus».

⁵ С. Искьердо родился в Алькарасе близ Альбасете, вступил в Общество Иисуса в 1623 г., учился в коллегиях Общества в Алькале и в Мадриде (у учеников Г. Вакеса). С 1641 по 1661 г. он преподавал в коллегиях Общества сначала философию (Алькала), затем схоластическую теологию (Мурсия и Алькала) и, наконец, моральную теологию (Мадрид). После 1661 г. он прервал свою научную и преподавательскую карьеру, поскольку уехал в Рим и стал там одним из высших администраторов ордена (отвечал за всю «ассистенцию Испании и Зап. Индий»). После *Pharus* Искьердо опубликовал всего один, но также фундаментальный схоластический трактат в 2-х томах («Теологическое и философское сочинение о едином Боге», 1664–1670 г.). Это одно из первых произведений, излагающих первые разделы схоластической теологии не в традиционном для XVII в. виде комментария к первым вопросам I части «Суммы теологии» Аквината, но в форме *систематического трактата*. См. подробнее об Искьердо: Schmutz 2003, 883–893.

⁶ Ср. оценку одного из ведущих специалистов по схоластике иезуитов XVII в. Свена К. Кнебеля в его недавней статье, посвященной Искьердо: «выдающийся суаресианец» (“ein hervorragender Suarezianer”), Knebel 2018, 401.

⁷ См. Иванов 2012, 138–139.

щей структуры ключевого для нашего исследования *третьего* трактата «об объекте человеческого мышления» внутри «Маяка наук».

Мы можем кратко сопоставить два этих понимания метафизики, во-первых, в аспекте *внешней* систематики наук, а во-вторых, по *внутреннему* устройству самой метафизической науки. Согласно развернутому в первой вводной диспутации учению о «природе метафизики», Суарес считает⁸ метафизику *первой* природной реальной теоретической наукой человеческого интеллекта, обладающей также особым достоинством «мудрости» (или высшей и совершенной науки), и отделяет ее от двух других традиционных для всей перипатетической схоластики теоретических наук – физической или природной философии и математической науки как общего рода для разных наук, занятых рассмотрением видов и свойств количества. Во втором разделе первой диспутации Суарес специально тратит много усилий⁹ на то, чтобы опровергнуть мнение, согласно которому метафизика может рассматривать *все* вещи согласно их собственным сущностям и тем самым быть *одной универсальной* наукой человеческого интеллекта, содержащей в себе все иные возможные науки как свои виды, либо вовсе устрояя их и замещая своим собственным рассмотрением всех объектов человеческого ума. Он обосновывает свое опровержение ссылкой на традиционное разделение теоретической философии на три науки и особым истолкованием понятия о *тройной абстракции* в теоретической науке, конституирующей объекты метафизики,¹⁰ физики и математики, а также указанием на принципиально разный способ или метод рассмотрения собственных объектов в этих науках. В рассмотрении отношений между первой и другими науками Суарес тщательно ограничивает претензии метафизики на роль науки, доказывающей принципы иных наук или подчиняющей их себе, и постоянно подчеркивает собственную *автономию* и научность двух других теоретических наук. Иными словами, Суарес мыслит первенство метафизики как ее первое место в принципиально артикулированном и твердо фиксированном *порядке* существующих наук человеческого ума. Сам этот порядок является при этом вполне традиционным для всей перипатетической схоластики. В противоположность этому, Искьердо отвергает традиционное деление

⁸ См. об этом, например: Иванов 2005.

⁹ См. Суарес, DM I.2.7–11, 22–29 (Суарес 2007, 259–264, 273–280).

¹⁰ Ему приходится, конечно, специально гармонизировать томистское понятие метафизической абстракции от материи и трансцендентальное в своей основе понимание «понятия сущего» как адекватного объекта метафизики, наследуемое им из скотистской традиции.

теоретических наук и сразу же заменяет его своим собственным: на физику и метафизику (обе в «широком смысле» этих терминов), при этом метафизика понимается как наука, рассматривающая свой объект в отношении *чтойности*, т. е. по отношению к тому бытию, которое объект имеет в «чтойностном статусе». В отличие от физики, объектом которой является «всякое актуально существующее сущее как таковое», объект метафизики охватывает в себе «всякое сущее – как возможное, так и невозможное – в отделенности от существования».¹¹ Однако в «Маяке наук» Искьердо, как он сам разъясняет в «Предисловии» относительно плана и цели своего труда, излагает отнюдь не метафизику и не физику как таковую, но исследует «природу актов нашего мышления и их свойства», «способ мышления», свойственный человеку в «этом состоянии» (т.е. в земной жизни, в которой интеллект ограничен чувствами), а также «природу и способ познания человеческой науки как таковой». Такое исследование обладает наибольшей универсальностью (поскольку рассматривает любое человеческое знание) и специфической рефлексивностью¹² (в связи с последней Искьердо подчеркивает особую роль так называемых «понятий второй интенции»,¹³ соответствующих вещам не поскольку они пребывают сами по себе, но поскольку они пребывают объективно в нашем интеллекте) и понимается автором как имеющее две стороны или части: теоретическую и практическую. Последняя выполняет роль «универсального искусства», предоставляющего орудия и правила научного знания о любой материи, а также нахождения истин и их методического изложения, тогда как первая или теоретическая часть трактует как раз о природе и свойствах человеческого мышления и знания, а также об объекте человеческого мышления и познания.¹⁴ В составе

¹¹ Ср. Izquierdo 1659a, Praefatio ad lectorem, s.p. (1 suppositio). Это же разделение предметно рассматривается им в трактате о человеческой науке и ее разделении (*Pharus*, tr. V, disp. XXI, q. 2. Izquierdo 1659b, 241–243).

¹² Искьердо излагает «науку о науке» или «энциклопедию», которая в силу своей универсальности, поскольку она имеет своим объектом любое знание, содержит в себе всякую человеческую науку и даже саму себя! Ср. Izquierdo 1659a, Praefatio ad lectorem, s.p. (3 и 5 suppositio).

¹³ Крайне характерно, что он приводит как примеры таких понятий в первую очередь вовсе не традиционные понятия рода, вида и иных предикабилей, но понятия субъекта, предиката, акта, формальности.

¹⁴ Эта программа, с одной стороны, является обычной для любого *нового философа*, декларирующего реформу всех человеческих наук и предлагающего особый метод для ее осуществления (начиная с Рамуса и Декарта и заканчивая Лейбницем и Вольфом), хотя и крайне необычна для *схоластического философа*, однако в сво-

всего сочинения исследованию *объекта* человеческого мышления посвящен самый объемный, третий трактат.¹⁵ И именно в нем мы находим то, что сам Искьердо считает метафизикой в собственном смысле слова или – его *первую философию*. Иначе говоря, собственная «первая философия» Искьердо, по крайней мере, в том виде, в котором он представил ее своим читателям, – это объективная теоретическая *часть* предлагаемой им универсальной науки, а отнюдь не первая наука в традиционном порядке знания.

Во-вторых, что касается *внутреннего устройства* науки, метафизика Суареса в своей основе традиционна, поскольку ее строение следует *эпистемологической* схеме «Второй Аналитики», которую Высокая схоластика XIII–XIV в. «применила» также к первой науке метафизике. Согласно этой схеме, в метафизике, как и в любой теоретической демонстративной науке, должны рассматриваться: подлежащее/субъект или объект, его собственные «терпения» или свойства, принцип, из которого происходит метафизическая демонстрация, и главные части объекта. Конечно, Суарес существенно расширяет объем или сферу рассмотрения своей метафизики по сравнению, например, с более строгими и сжатыми ее трактовками у скотистов или томистов – за счет включения в него обширнейшего учения о причинах в первой части и огромного трактата о высших родах конечного сущего или категориях во второй части, однако общая схема остается в силе, поэтому его метафизика состоит из диспутации об адекватном объекте науки, его свойствах как таковых, принципе науки, а также учения о каждом трансцендентальном свойстве, наконец, из диспутиаций о первом разделении объекта и его частях – бесконечном и конечном сущем. При этом нужно учитывать, что важнейшей, абсолютно центральной и необходимой для всего строения метафизики Суареса является *вторая* диспутация о трансцендентальном *понятии реального сущего* и его единстве, т.е. как раз учение об объективном содержании понятия сущего как объекта метафизики; с другой стороны, можно отметить, что сущность и существование, как и возможность и акт рассмотрены в этой второй диспутации крайне сжато и скудно,¹⁶ а по существу трактат о них отодвинут и перенесен в XXXI-ю диспутацию о конечном сущем уже во втором томе сочинения (после первого разделения сущего как

ей теоретической части (исследование природы мышления и знания, а также его объекта) она удивительным образом предвосхищает исследование Локка и даже «трактат о методе метафизики» Канта.

¹⁵ Один этот трактат занимает почти *половину* всей книги (если быть точным – 44% всего текста или 375 из 780 страниц).

¹⁶ См. Суарес, ДМ II.4.4–12 (Суарес 2007, 357–364).

такового). В противоположность этому, Искьердо выстраивает свою первую философию как *теорию объекта* человеческого мышления и знания как такового. Если мы обоснованно, на наш взгляд, предполагаем, что диспутации в III-м трактате «Маяка наук» более-менее адекватно соответствуют частям и порядку его первой философии, то мы можем описать новый – по сравнению с суаресовским – вид и трансформацию строения его метафизики так: во-первых, важнейшее структурное и содержательное *начало* метафизики Суареса, т.е. *понятие сущего*, его единство и характеристики рассматриваются Искьердо в самом *конце последней* части трактата об объекте человеческого мышления, а именно в последней XVII-й диспутации о «единстве и множестве» – в контексте учения об универсальных понятиях особого класса «трансцендентальных предикатов». ¹⁷ Во-вторых, «первая философия» Искьердо начинается с теории «объективного акта», сущности и существования, а центральное место в ней занимает, прежде всего, универсальная теория «статусов вещей или объектов», ¹⁸ а также рассмотрение четырех связанных преимущественно с экзистенциальным статусом *модальностей* бытия (возможного, невозможного, контингентного, необходимого). ¹⁹ Ни теории статусов вещей, ни рассмотрения модальностей в таком виде не было у Суареса, строение его метафизики принципиально не предполагает ничего подобного.

Таким образом, мы имеем две концепции или два *разных вида* метафизики, выдвинутые авторами, принадлежащими к *одной и той же* традиции, историческая дистанция между которыми составляет всего 60 лет. Как именно и почему метафизика изменилась всего лишь за 60 лет? Что говорит нам это о степени «оригинальности» и «новизны» схоластики ²⁰ XVII в.? Далее мы попытаемся показать, что одним из важнейших условий, способствовавших возможности подобной трансформации метафизики у Искьердо, было формирование онтологического понятия «статуса вещи или объекта» в философской и теологической схоластике иезуитов конца XVI – первой половины XVII в.

¹⁷ См. *Pharus*, tr. III, disp. XVII, q. 21–22 (Izquierdo 1659b, 93–103).

¹⁸ См. *Pharus*, tr. III, disp. X, q. 1–5 (Izquierdo 1659a, 220–269).

¹⁹ См. *Pharus*, tr. III, disp. XI, q. 1–6 (Izquierdo 1659a, 269–291).

²⁰ Об измененном по сравнению с традицией понимании «нового» и «новизны» у Искьердо см. Иванов 2015, 179–187.

II. К истории термина «*status*» в схоластической теологии и метафизике

В последующем изложении мы выделим несколько основных значений термина «статус» в схоластической традиции²¹ и кратко опишем теоретические контексты, связанные с понятиями, обозначенными этим термином, для того чтобы определить возможные контексты употребления этого термина, которые представляются нам наиболее релевантными для истолкования теории статусов вещей в первой философии Искьердо.

Во-первых, термином «*status*» в традиции обозначалось общесхоластическое *теологическое* понятие «статуса [или состояния] человеческой природы» или «человеческого рода», а также разные виды статуса. Основываясь на экзегетике библейской священной истории, схоластические теологи подразделяли разные «состояния» человеческой природы, но не кратко-временно связанные с ней или всецело случайные для нее, а постоянные и определяющие бытие человеческого существа как сотворенного и свободного, а именно: статус чистой природы (*naturae purae*) или невинности (или изначальной праведности) – состояние человеческой природы *до* грехопадения; статус падшей природы/виновности (*naturae lapsae seu culpae*) или состояние *после* грехопадения, в котором человек пребывает в *этой настоящей жизни* или в *пути/странствии* (*status viae*); статус благодати (*gratiae*) или блаженства, или славы (*gloriae*), – состояние человеческой природы как *восстановленной* благодатью и вкушающей блаженство «на родине» (*in patria*). Уже в Высокой схоластике понятие «статуса человеческой природы» было напрямую связано с определенными «условиями» бытия тех или иных потенций души, например, свободного решения (*liberum arbitrium*), а также – что важнее – интеллекта. Например, Дунс Скот, решая вопрос об адекватном объекте человеческого интеллекта как *природной потенции*, отвечает на сомнение об объекте «в этом состоянии» (*pro statu isto*) и определяет²² понятие «статуса» именно в контексте теологической эпистемологии: «Статус, как видится, есть не что иное, как устойчивое постоянство, утвержденное законами [божественной] мудрости», причем этими законами утверждено, что наш интеллект в *этом статусе/состоянии* понимает лишь тот объект, чей чувственный вид «высвечен в фантазме», т.е. происходит из чувств. Возможным основанием такого ограничения в познании Скот считает кару божественного правосудия за первородный грех. Важным здесь представляется связь понятия статуса с детерминацией вида возможного

²¹ О ранних случаях употребления термина см. Schmutz 2009, 69–75, там же приведены также некоторые примеры современного Искьердо употребления термина.

²² См. Иоанн Дунс Скот, *Ординация* I, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 187 (Scotus 1954, 113).

познания. Стоит также учитывать, что это общее теологическое понятие статуса оставалось часто используемым и в теологии XVII в., например, в многочисленных трактатах «о благодати».²³

Во-вторых, в особенности в схоластической теологии *иезуитов* широко употреблялось введенное впервые Педро да Фонсека, ОИ в его «Комментарии к VI кн. *Метафизики* Аристотеля»²⁴ еще одно теологическое понятие «*status*», а именно понятие двойного «статуса некоторого будущего контингентного события или вещи», т.е. понятие абсолютного и обусловленного статуса такого события. Согласно Фонсеке, это различие двух статусов, в которых можно рассматривать будущее контингентное событие (например, победу в морской битве при Лепанто), т.е. как то, что будет абсолютно, и как то, что сбудется «при условии, что...», позволяет нам понять способ, каким Бог достоверно познает будущие контингентные, т.е. зависящие от решений конечной свободной воли события, не детерминируя их своим знанием. Иначе говоря, «статус» в таком специальном значении – это «статус *объекта* некоторого божественного знания, а поскольку «обусловленное знание» Бога о будущих контингентных было названо собратом Фонсеки по Обществу Луисом де Молиной «средним знанием», то это понятие «статуса» (абсолютного и обусловленного) получило огромное распространение как один из ключевых элементов в теории «среднего знания», ставшей своеобразным отличительным признаком и ядром схоластической теологии иезуитов.²⁵ Искьердо использует понятие абсолютного и обусловленного *статуса объектов* уже не только в теологическом рассмотрении знания божественного интеллекта, но и в своей первой философии в «Маяке наук».

В-третьих, в схоластической традиции XVI – XVII в. более ранний школьный термин «способ бытия» (*modus essendi*) периодически замещается²⁶

²³ См. к примеру: Суарес, *Tractatus de gratia Dei*. Т. I, proleg. IV (Suarez 1857, 179–219).

²⁴ См. Fonseca, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, lib. VI, c. 2, q. 4, sect. 7–8 (Fonseca 1604, 116–121). Эта часть была написана в 1596, опубликована посмертно в 1604 г., но сам автор эксплицитно отмечает, что он предложил эту понятийную новацию за 30 лет до этого, в своих теологических лекциях конца 1560-х г.

²⁵ См. Кнебель 2015.

²⁶ Мы можем предположить, что вероятными причинами тенденции к этому замещению были: 1) возможность избежать использования чрезмерно нагруженного *эквивокациями* термина «способ бытия» (ср. пересчет как минимум 30 его значений в: Knebel 1993); 2) возможность уйти от недифференцированного употребления термина «бытие», особенно в контексте теологической контрверсии о «бытии сущности» (*esse essentiae*) возможных конечных вещей, заменив прежнее разделе-

новым синонимическим термином «статус бытия» (*status essendi*), обозначающим некоторое *метафизическое* понятие статуса. Как правило, в этом смысле термин употребляется, чтобы обозначить два главных *статуса бытия вещи*: «статус возможности» и «статус актуальности» или существования (*status possibilitatis et status existentiae*). С течением времени частотность употребления именно термина «статус» для обозначения этого метафизического понятия постепенно возрастает. Так, в посвященной сущности и существованию конечного сущего XXXI-й диспутации Суарес обсуждает *актуальное существование* вещи именно с помощью этого термина/слова и понятия: «ведь ничто не препятствует тому, чтобы этот статус существования (*statum existentiae*) был обозначен некоторым словом, и для этой цели, как кажется, было найдено это вот слово *существование...* этот статус или такое исполнение существования... этот статус в самой вещи не отличается от самой актуальной сущности сущности» (DM XXXI.6.21). Обсуждая далее возможность утверждать принципиальную не/отделимость в конечном сущем его существования от сущности при уничтожении, Суарес описывает ее так: «... целое прекращает быть и переходит из одного статуса в другой, то есть из статуса бытия в статус не-бытия или от актуального статуса к потенциальному (*ab statu actuali ad potentialem*)» (DM XXXI.12.36, ср. также DM VI.9.10). Можно заметить, что в последующей, условно говоря, суаресианской традиции метафизики иезуитов эта тенденция описания «возможности» и «действительности» или «существования» именно как *статусов бытия* сохраняется.²⁷

В-четвертых, в конце XVI в. также у *иезуитов* происходит еще один сдвиг в традиционной метафизической терминологии: древнее авиценновское разделение видовой *природы* или сущности, классически выраженное в Высокой схоластике Фомой Аквинским в 3 гл. «О сущем и сущности»²⁸ как способы ее рассмотрения (*абсолютное рассмотрение* природы как таковой и *рассмотрение ее согласно бытию*, которое она имеет в том или ином сущем, а также в интеллекте), начинает описываться в терминах разных *статусов*

ние «бытия сущности» и «бытия существования», известное самое позднее со времени Генриха Гентского (1270–1290-е гг.), на разделение «статуса возможности» и «статуса актуальности».

²⁷ См. например: Petrus Hurtado de Mendoza, *Univēsa philosophia*, III t. *Metaphysica*, disp. V, sect. 6, n. 57: «status possibilis et actualis sunt oppositi» (Hurtado de Mendoza 1624, 765); Rodericus de Arriaga, *Cursus philosophicus*, *Disputationes metaphysicae*, disp. 2, s. 1, § 1: «Primum quod convenit creaturae, est status possibilitatis, a quo extrahitur ad statum existentiae...» (Arriaga 1632, 835a).

²⁸ См. Фома Аквинский, *De ente*, cap. 3 (Thomas Aquinas 1976, 374–375).

природы. Иначе говоря, обсуждение и знаменитый спор об общей, универсальной и индивидуальной природе переводится в понятийность «статусов». Инициатором такой трансформации и тут, насколько мы можем судить, выступает Фонсека. В своем «Комментарии к V кн. Метафизики Аристотеля»²⁹ он предложил истолковать «общепринятое тройное рассмотрение общей природы» с помощью различия между *тремя статусами природы* и охарактеризовал первый как «статус сущности», второй как «статус реального существования» [в индивидуумах] (позднее понимался также как «статус контракции или индивидуации природы»), а третий как «статус объективного существования» природы [в интеллекте] (также именовался «статусом абстракции природы»). Это новое употребление понятия статуса поддержали авторы коимбрского философского курса, синонимизировав три рассмотрения и три статуса универсальной или общей природы в своей «Диалектике»³⁰. Его же содержательно критикует – но при этом продолжает использовать саму терминологию «статусов» – в своей VI-й диспутации Суарес³¹, а вслед за ним и Уртадо де Мендоса.³² Здесь можно предваряюще заметить, что именно первый «статус сущности» или природы самой по себе, прецизированной от любого *существования*, послужил явной основой для понятия «чтойностного статуса объекта или вещи» в первой философии Искьердо.

Наконец, в-пятых, следует отметить, что в непосредственно предшествующее написанию и публикации трактата Искьердо десятилетие (и даже чуть раньше – начиная с 1630-х гг.) иезуитами предпринимается несколько попыток ввести понятие «статуса вещи» в ядро схоластической теологии, а также метафизики. Разработка учения о статусах в контексте *теологическо-*

²⁹ См. Fonseca, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, lib. V, c. 28, q. 3, sect. 4 (Fonseca 1589, 825–826).

³⁰ См. *Commentarii Collegii Conimbricensis e S.I. in Universam Dialecticam Aristotelis*, In Praef. Porphyrii, q. 4, art. 1 (Conimbricenses 1607, 115–116).

³¹ См. Суарес, DM VI.3.4–6, VI.4.7–8. Особенно интересно то обстоятельство, что Суарес, отвергая истолкование *статусов общей природы* Фонсеки, тут же – хотя это и происходит как бы на полях аргументации – замещает его собственным альтернативным объяснением, исходящим из *двух метафизических статусов* – возможности и актуального существования. При этом он подчеркивает, что никакого третьего статуса, кроме этих двух, вне интеллекта быть не может. См. особенно DM VI.9.10: «Quia natura extra intellectum duplicem tantum statum habere potest, actualis, scilicet, existentiae et possibilitatis, neque alius status medius fingi excogitarive potest ... natura existens et possibilis non sunt alia et alia, sed eadem in diversis statibus considerata».

³² См. место, указанное в 27 сноске выше.

го трактата о сущности и знании Бога, принадлежащая Антонио Пересу, ОИ (1599–1649) – тогда очень знаменитому, а сейчас по большей части незаслуженно забытому «дивному теологу» Общества, преподававшему схоластическую теологию в Саламанке и Римской коллегии Общества, хорошо исследована в статье Я. Шмутца (Schmutz 2009),³³ тогда как роль понятия статуса в «демонстративной метафизике» лионского иезуита О. Фабри (1607–1688) почти вовсе не привлекала еще внимание современных историков философии. Фабри³⁴ не только предлагает расширение объекта метафизики по сравнению с предшествующей традицией (для него метафизика – наука об универсальных понятиях и их содержаниях, начинающаяся не с понятия сущего, а с понятия «объективного смысла/понятия» (*ratio obiectiva*), т.е. *мыслимого объекта* как такового), но и – что важнее для нас – считает необходимым изложить все свое метафизическое учение о содержании понятия сущего согласно *трем статусам*, в которых может *быть* сущее (а также и сущность). Два последних из них к этому времени уже вполне традиционны: второй – это статус возможности или «существенной потенции» (к существованию), третий – статус акта (точнее – «существенного акта») или существования. А вот *первый* статус называется, как отмечает сам Фабри, традиционно «статусом сущности», но сам он поясняет его так: этот статус абстрагируется как от существенной (или реальной) потенции, так и от существенного акта, и является «статусом объективной потенции» или просто «*объективным статусом*». Именно в этом объективном статусе или статусе сущности пребывает абстрагированное как от акта, так и от потенции понятие сущего как такового (традиционный объект метафизики). Но, более того, поскольку Фабри рассматривает сущность как «первое *понятие* о чем-либо», а понятие может быть, согласно Фабри, не только у сущего, но и у не-сущего (хотя понятие не-сущего не будет реальным), то статус сущности абстрагируется не только от акта и потенции, но и от разделения реального и не-реального или негативного сущего. Иначе говоря, Фабри добавляет к двум статусам бытия статус сущности, но понимает его объективно – как *объективную возможность* или возможность быть объектом мышления. Этот статус сущности не понимается им эксплицитно как статус *существования* чего-то в человеческом или божественном *интеллекте* (т.е. Фабри не просто смешивает «первый» и «третий статус природы» – в терминах Фон-

³³ Мы кратко коснемся учения А. Переса ниже, обсуждая полемику Искьердо против него.

³⁴ Ср. с последующим его *Philosophia*, p. 2, n. 13–15 (Fabri 1646, 31); *Metaphysica*, l. III, def. 4, cor. ad prop. 14, prop. 19 (Fabri 1648, 80, 108, 117).

секи), но при этом помещается на *первое* место в метафизическом учении о сущем как таковом. Вся эта диспозиция уже довольно близка к теории статусов Искьердо, хотя и оставлена самим Фабри почти в неразвернутом виде без какого-либо подробного анализа и демонстрации.

III. *Трактат о чтойностном или объективном статусе вещей*
С. Искьердо в Pharus scientiarum и его систематический
и исторический контекст

Для отчетливого понимания теории статусов вещей Искьердо, содержащейся в X-й диспутации его «Маяка наук», нужно предварительно учитывать следующее.

Во-первых, общий эпистемологический и метафизический горизонт теории статусов составляет у Искьердо его универсальное учение об «объективном акте» как собственном объекте человеческого *суждения* как такового (*Pharus*, tr. III, disp. VIII, q. 2–4). Первостепенная важность понятия объективного акта в метафизике Искьердо становится очевидной, если мы принимаем во внимание явную *специфичность* эпистемологии Искьердо, а именно то обстоятельство, что в отличие от очень многих представителей схоластической традиции, например, от Дунса Скота или Суареса, он настаивает на особо понятом *первенстве суждения* по отношению к простому схватыванию в *понятии*. Традиционно вся схоластическая эпистемология основывалась на учении о трех операциях нашего интеллекта, посредством которых он познает все вещи: простом схватывании в понятии, суждении и дискурсе (или аргументации посредством силлогизма), при этом считалось, что первая операция, т.е. схватывание в понятии, является главной, поскольку она понималась как условие для осуществления остальных, ибо без понятий интеллект не сможет ни судить, ни заключать какие-то истины о вещах. Суждение при этом понималось как *сложение* (или разделение – в случае отрицательного суждения) двух понятий и признание (или отрицание) их полного или частичного тождества как истинного. Искьердо отнюдь не отрицает того фундаментального для человеческого мышления обстоятельства, что все познаваемое интеллектом происходит из чувств и первоначально схватывается в понятии,³⁵ однако он как бы переопределяет относительную значимость двух первых операций мышления, многократно

³⁵ Это следует для него из того, что акт, являющийся объектом суждения, есть некое отношение, а любое отношение не может быть познано, если первоначально не познаны соотнесенные в нем члены отношения.

настаивая³⁶ на том, что именно *суждение* (*iudicium*), имеющее дело с *объективной истиной* вещей, – главнейшая (*potissima*) и наиболее важная из всех операций интеллекта, ради которой интеллект и схватывает вещи в понятиях. Соответственно, тот собственный объект, который интеллект стремится познать в суждении, т.е. объективный акт, Искьердо считает «главнейшим и важнейшим объектом нашего интеллекта».³⁷ Под «объективным актом» вообще он понимает любое объективное понятие,³⁸ обозначаемое глаголом как некоторое *осуществление* (*exercitium*) какого-либо другого понятия.³⁹ Само это другое объективное понятие, осуществлением которого является акт, называется *субъектом* акта (в грамматике ему соответствует подлежащее глагола), а «то, относительно чего» субъект осуществляет акт, называется границей или термином акта. Именно фактическое *уравнивание* объекта суждения с объектом человеческого мышления вообще, осуществленное в «Маяке наук», позволяет Искьердо утверждать принципиальное соответствие структуры объекта мышления структуре суждения как такового,⁴⁰ а далее изложить учение о сущем, бытии и сущности, применяя к нему структурные элементы объективного акта и соответствующую понятийность. Дополнительно нужно учитывать, что, согласно Искьердо, любая *потенция* или способность к некоторому акту, обозначаемая в речи глаголом «мочь», также является *актом*, а именно «первым актом», по отношению к которому любой иной акт является «вторым».⁴¹ Для последующего также важно отметить, что акт вообще понимается и обозначается в теории Искьердо⁴² тройко: 1) как актуальное *осуществление* субъекта акта (обозначается любым спрягаемым глаголом), 2) как *абстрактно* или согласно самому себе понятый акт (обозначается «глагольным именем», т.е. номинализированным глаголом), 3) как нечто *конкретное*, т.е. как акт, сложенный со своим

³⁶ См. *Pharus*, tr. I, disp. II, q. 2, n. 38; tr. III, disp. VIII, n. 1, disp. IX, n. 1 (Izquierdo 1659a, 54; 167; 189).

³⁷ См. *Pharus*, tr. III, disp. VIII, n. 1 (Izquierdo 1659a, 167).

³⁸ Под «объективным понятием» поздняя схоластика имеет в виду *объект* понятия или мышления (или науки) в отличие от формального понятия как мыслящего *акта* самого интеллекта.

³⁹ См. *Pharus*, tr. III, disp. VIII, q. 2, n. 12 (Izquierdo 1659a, 168).

⁴⁰ См. *Pharus*, tr. I, disp. II, q. 4, n. 175–176; tr. III, disp. VIII, q. 2, n. 8–12 (Izquierdo 1659a, 83–84; 168).

⁴¹ См. *Pharus*, tr. I, disp. II, q. 4, n. 177; tr. III, disp. VIII, q. 3, n. 24, 32 (Izquierdo 1659a, 84; 170–171).

⁴² См. *Pharus*, tr. I, disp. II, q. 4, n. 222–223; tr. III, disp. VIII, q. 2, n. 15, disp. IX, q. 1, n. 4–5 (Izquierdo 1659a, 92–93; 169, 189–190).

субъектом, где акт понимается наподобие *формы* этого субъекта (обозначается причастием глагола или номинализированным причастием).

Во-вторых, теорию статусов в порядке развертывания первой философии Искьердо предваряет учение о бытии, сущности и сущем, являющееся, как мы отметили, метафизическим «применением» общей теории объективного акта.⁴³ Согласно Искьердо,⁴⁴ глагол «быть» (*esse*), как и все иные глаголы, обозначает посредством операции выносящего суждение интеллекта некий *акт*, но в отличие от иных глаголов употребляется двояко: 1) для обозначения акта бытия, которым нечто есть и *существует* в природе вещей; 2) для обозначения акта бытия, которым каждое *есть что-то*, либо является *тождественным с чем-то*.⁴⁵ Абстрактно взятый акт в первом смысле называется «существованием», а во втором – если бы мы использовали термины строго, как поясняет тут Искьердо – должен был бы называться «сущностью» (которая в данном случае близка по значению к «тождеству»). Поскольку, по мнению Искьердо, сущность и субстанция часто употребляются в языке в одном значении, то во втором значении глагол «быть» именуется иногда «субстантивным глаголом», тогда как первое значение существования выражается «адъективным глаголом» «быть». Именно второй или так называемый «субстантивный акт» является выражением *уникально* присущей акту «бытия» функции, тогда как первое значение акта бытия вполне сопоставимо с объективными актами, обозначаемыми всеми остальными глаголами. Соответственно, конкретное причастие «сущее» обозначает либо то, абстракция чего есть акт существования, либо то, абстракция чего есть акт бытия чем-то или отождествленным с чем-то. Иначе говоря, причастие «сущее» обозначает нечто «конкретное», которое как метафизически сложенное из субъекта и адъективного акта бытия или существования является «экзистенциальным сущим», а как сложенное из субъекта и субстантивного или отождествляющего акта бытия – «сущностным сущим»⁴⁶. Но при этом и то и другое может быть как во втором акте (*актуальное*), так и в первом акте (*потенциальное*). Что касается *сущности*, то Искьердо утверждает, что обычно этот термин употребляется в следующем

⁴³ Искьердо совершенно эксплицитно утверждает, что термины «сущее», «сущность» и «существование» занимают в порядке трактата об объектах человеческого мышления первое [т.е. второе по универсальности] место *после* терминов предшествующей диспутации об объективном акте и потенции. См. начало IX-й диспутации.

⁴⁴ См. *Pharus*, tr. III, disp. IX, q. 1, n. 5–6 (Izquierdo 1659a, 190).

⁴⁵ Под «чем-то» понимается «любая понимаемая формальность, вещь, сущее или сущность», см. там же, п. 15.

⁴⁶ Там же, п. 6, 9, 11.

смысле: «сущность есть все то в целом, что внутренне и адекватно есть каждое из своего объективного понятия», – а именно, уточняет он: «поскольку оно подлежит самому субстантивному акту бытия чем-то».⁴⁷

Относительно кратко представленного выше учения о начальных «первофилософских» понятиях Искьердо стоит заметить, во-первых, что его понимание структуры суждения, использующего глагол «быть», кажется противоречащим привычному для нас сейчас и унаследованному от послекантовских дискуссий XIX в. пониманию «бытия» как *связки* (третьего, дополнительного к субъекту и предикату элемента) в суждении: для Искьердо употребление «быть» в *суждении* не означает какого-то специального «логического» использования «бытия», редуцирующего полнозначный глагол со смыслом «существования» к функции лишь «связки в суждении», наоборот, он считает *идентифицирующий акт бытия* в суждении (отождествление предиката как сущности или части сущности субъекта с самим субъектом) особым *сущностным актом бытия*, и именно из аналитики этого выделенного и специфического лишь для объективного понятия «бытия» *акта* он объясняет известные из традиции способы сущностной и акцидентальной предикации. С другой стороны, само выдвижение на первый план субстантивного акта бытия как *отождествления* кажется до некоторой степени не согласующимся с учением Искьердо о сущности суждения, в котором он прямо отрицает редукцию объекта любого суждения к тождеству (или отрицанию тождества) субъекта и предиката.⁴⁸ Во-вторых, гораздо большим затруднением является открыто признаваемая самим Искьердо *эквивокация* двух актов бытия⁴⁹ (а соответственно – и двух значений сущего) – бытия как существования и бытия как сущностного или субстантивного акта. Стоит помнить, что единство традиционной метафизики (как у схолистов, так и в версии Суареса) обеспечивалось единством *понятия сущего* как такового, а два статуса сущего, от которых абстрагировалось это понятие, т.е. возможное и актуальное сущее, связывались через *понятие реальной сущности* как «готовности к реальному существованию в акте», в то время как ситуация у Искьердо представляется менее ясной: если «сущностный акт бытия чем-то» до какой-то степени равен *чтойностному статусу бытия* как первому статусу вещей, то все же непонятно, каким образом он может связать многообразные способы бытия вещей или разделяемые

⁴⁷ См. *Pharus*, tr. III, disp. IX, q. 1, n. 6–7, II, q. 2, n. 20; tr. I, disp. 2, q. 4, n. 228 (Izquierdo 1659a, 190, 192; 94).

⁴⁸ Ср. *Pharus*, tr. I, disp. 2, q. 4, n. 216–217 (Izquierdo 1659a, 91–92).

⁴⁹ См. *Pharus*, tr. III, disp. IX, q. 1, n. 6 (Izquierdo 1659a, 190).

Искьердо согласно статусам бытия разные значения сущего⁵⁰. Предварительно мы можем резюмировать первую часть нашего изложения Искьердо так: первая философия Искьердо является не столько онтологией *понятий* о реальном сущем, сколько онтологией объективных «*актов*» (или «положений дел»), подлежащих *суждению* интеллекта: сущее понимается в ней не просто как объект простого понятия интеллекта, но как некая вариативная «конкретизация» объективного акта по отношению к его субъекту.

Искьердо дает общее описание своего нового понятия «статуса вещей»⁵¹ в самом начале посвященной учению о статусах X-й диспутации своего сочинения:

«Ибо в настоящем [обсуждении] «статусом вещей» (*status rerum*) называется тот их способ бытия (*modus essendi*), на основании (*ratione*) которого о них может быть известна или [выражена] в суждении (*scibilis sive iudicabilis*) некая объективная истина. Поэтому, сколько будет разных способов бытия вещей, на основании которых об этих вещах будут известны или [высказываемы] в суждении разные объективные истины, столько же будет нужно насчитать и статусов вещей».⁵²

Можно заметить почти тавтологичность этого описания: *статус вещей* понимается как их «способ бытия», на что Искьердо, вероятно, возразил бы, что речь здесь идет о таких первых терминах, которым не может быть дано определение в собственном смысле, в котором определенное четко отличалось бы от определяемого. Тем не менее уже в самом этом описании очевидно, что является ключевой характеристикой нового понятия «статуса вещи» – это его связь с понятием «объективной истины». Это же подтверждается чуть ниже, когда Искьердо прямо отождествляет необходимые *статусы вещей*, реально дистинктных от Бога, с принадлежащими к таким статусам необходимыми *объективными истинами* этих же вещей. Что включает в себе понятие «объективной истины», согласно Искьердо? Он употребляет его синонимично с традиционным метафизическим понятием трансцендентальной истины как свойства сущего как такового и противопоставляет, как это было обычно для философских курсов иезуитов XVII в., объективную истину вещей формальной истине познания. В учении об объективной истине⁵³ в III-й диспутации «Маяка наук» Искьердо подразделяет само это понятие на два возможных аспекта или значения: формальное и

⁵⁰ См. *Pharus*, tr. III, disp. IX, q. 2, n. 16 (Izquierdo 1659a, 191).

⁵¹ См.: Schmutz 2009, 76–79; Вдовина 2019, 212–215.

⁵² См. *Pharus*, tr. III, disp. X, n. 1 (Izquierdo 1659a, 220).

⁵³ См. *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 7 (Izquierdo 1659a, 127–130).

фундаментальное или материальное. Если первое соотносит истину вещей с истиной познания, то второе связывает само *бытие вещи* с познанием посредством *суждения*. «Объективная истина, взятая в фундаментальном значении, ничем не отличается от того бытия (или не-бытия), которое сами вещи имеют (или не имеют) в себе».⁵⁴ Очевидно, что это значение объективной истины именуется *фундаментальным* именно потому, что собственное бытие вещей «служит фундаментом для истинного суждения об этих вещах со стороны как несотворенного, так и сотворенного интеллекта». В X-й диспутации Искьердо формулирует⁵⁵ еще более точно: объективная истина берется в фундаментальном значении «как способ бытия, который вещи имеют прежде их познания, и на основании которого они становятся пригодны к тому, чтобы служить границей [т.е. объектом] истинного познания». Согласно этому понятию объективной истины любая вещь *до* какого угодно познания, понимаемого как некое возможное суждение божественного или конечного интеллекта, имеет *в себе* собственную объективную истину, т.е. бытие, служащее со стороны самой вещи как бы фундаментом познания. Более того, одна и та же вещь может иметь в себе разные объективные истины *согласно* разным способам бытия или статусам, которыми она обладает. Иначе говоря, статус вещи есть ее бытие или *способ бытия*, в соответствии с которым она пригодна к истинному объективному бытию в качестве объекта возможного суждения и знания.⁵⁶

Искьердо выделяет множество статусов вещей⁵⁷ на основании разных критериев для разделения этих статусов, причем некоторые из этих критериев могут пересекаться и накладываться друг на друга, а другие нет. Главным и первым разделением является разделение на статус сущности (т.е. *чтой-*

⁵⁴ Там же, п. 105.

⁵⁵ См. *Pharus*, tr. III, disp. X, q. 1, п. 11 (Izquierdo 1659a, 222).

⁵⁶ Ближе к концу диспутации о статусах вещей (*Pharus*, tr. III, disp. X, q. 4, п. 264 (Izquierdo 1659a, 265)) Искьердо делает весьма интересное разъяснение о понятии статуса вещей как такового: «... хотя статусы вещей, о которых мы трактуем во всей этой диспутации, в самой вещи не являются дистинктными от объективных истин или истинных объектов, которые принадлежат к ним, ... однако они понимаются нами наподобие неких вместилищ или ёмкостей (*capacitatum*), где имеют свое место или положение такие истины или истинные объекты». В этом статус, по мнению Искьердо, весьма подобен вмещающему возможные присутствующие вещи *пространству*, называемому «воображаемым», поскольку оно воображается нами как некое повсюду протяженное вместилище для вещей.

⁵⁷ По нашим подсчетам – точно больше двадцати. См. *Pharus*, tr. III, disp. X, п. 1 (Izquierdo 1659a, 220).

ностный) или *объективный статус* и статус существования или *экзистенциальный*. И тот и другой статус может быть, в свою очередь, *абсолютным* или *обусловленным*. Каждый из вышеупомянутых статусов может также быть либо *определенным* (т.е. детерминированным), либо *дизъюнктивным*. Наконец, поскольку существование вещи относится к некоторому различию (в современных терминах – измерению) времени, любой *экзистенциальный* статус вещи (будь то абсолютный, или обусловленный, определенный, или дизъюнктивный) может быть либо статусом прошедшего, либо статусом настоящего присутствия, либо статусом будущности. Абсолютный экзистенциальный статус вещей, по мнению Искьердо,⁵⁸ вызывает меньше всего затруднений и споров, поскольку все ученые согласны, на его взгляд, в том, что экзистенциальный статус вещей не может быть чем-то иным, кроме самих *вещей*, поскольку они просто и актуально существуют в некотором различии времени, так что их существование не предполагает никакого сбывшегося условия. Соответственно, к этому статусу относятся все *абсолютные экзистенциальные объективные истины* следующего типа: «Петр существует сейчас», «Адам был сотворен», «Бог существует», и т.д. Такого рода истины могут быть необходимыми или контингентными – в зависимости от того, относятся ли они к необходимо существующей вещи (т.е. Богу), или к контингентным вещам (тварям). Однако поскольку сам Искьердо выделяет аналитику традиционных модальностей возможного, невозможного, необходимого и контингентного в отдельный от обсуждения статусов вещей трактат (дисп. XI), мы полагаем, что сам он не считает их статусами в строгом терминологическом смысле, несмотря на то, что все они непосредственно связаны главным образом именно с *экзистенциальным* статусом вещей.⁵⁹

В отличие от экзистенциального абсолютный *чтойностный* или *объективный* статус вещей является, как констатирует Искьердо, предметом ожесточенных споров среди схоластических метафизиков и теологов. Он опи-

⁵⁸ См. *Pharus*, tr. III, disp. X, q. 1, n. 3 (Izquierdo 1659a, 221). Мы вообще не касаемся в последующем *обусловленных* статусов – ни *чтойностного*, ни *экзистенциального*, хотя Искьердо посвящает им довольно большое место в своем трактате – из-за их включенности в теологический дискурс «среднего знания».

⁵⁹ Модальности возможного, невозможного и контингентного совершенно точно неразрывно связаны с *существованием*, о чем свидетельствуют описания этих понятий в XI диспутации, тогда как *необходимость* относится как к существованию (в единственном исключительном случае Бога), так и ко всем без исключения *объективным истинам* вещей, принадлежащим к *чтойностному* или *объективному* статусу.

сывается⁶⁰ общим образом как такой «статус, в котором пребывают чтойностные и необходимые объективные истины, которые подходят всем – даже вовсе не существующим – вещам, а потому называются вечными и неразрушимыми [истинами]». Примеры такого рода истин (чуть позже Лейбниц назовет их «истинами разума»), приводимые обычно Искьердо: «Человек есть разумное животное», «Человек есть [сущее], способное смеяться», «Треугольник имеет сумму углов равную двум прямым», «Второй Бог есть химера». Именно из-за того, что контroversия о понятии («в чем состоит?») *чтойностного* статуса вещей прямо связана с решением традиционной схоластической проблемы бытия так называемых «вечных истин», она необходимым образом подразумевает *теологический* контекст.⁶¹ Поэтому прежде всего именно со своим главным теологическим оппонентом А. Пересом и его концепцией божественной сущности как единственного *конститутива* всех необходимых и вечных чтойностных истин и *верификатива* всех выражающих такого рода истины пропозиций ведет здесь Искьердо принципиальную, обширную и детальную полемику.⁶²

В противоположность более традиционным теориям конституирования чисто возможных сущностей конечных сущих до творения в *акте знания* божественного интеллекта или редукции их к объекту божественного *всемогущества*, которые обсуждались в схоластической теологии и метафизике со времен полемики Дунса Скота против Генриха Гентского, Перес утверждал гораздо более радикальный теологический и онтологический тезис, который Искьердо кратко излагает⁶³ так: Бог посредством своей собственной *сущности* – до своего всемогущества и даже до знания – и *есть* сама необходимость вечных истин (а также возможность возможных, невозможность невозможных и обусловленная будущность условно будущих), т.е. сама божественная сущность *реально тождественна* вообще с любой объективной истиной и любым статусом конечных вещей, кроме их абсолютного экзистенциального статуса – единственного, в котором конечные вещи пребывают как реально дистинктные от Бога. Иначе говоря, несмотря на то, что сами вещи, являющиеся чтойностно объективно истинными, ре-

⁶⁰ См. *Pharus*, tr. III, disp. X, q. 1, n. 6, n. 64 (Izquierdo 1659a, 221, 232).

⁶¹ Ср. Schmutz 2003, 474–484.

⁶² См. *Pharus*, tr. III, disp. X, q. 1, n. 11–38 (Izquierdo 1659a, 222–227). Именно А. Перес и его последователи среди иезуитов скрываются под обозначением «современные ученые» (*Recentiores*), постоянно встречающимся в этой диспутации Искьердо. См. об этом: Schmutz 2009, 79.

⁶³ См. *Pharus*, tr. III, disp. X, q. 1, n. 7 (Izquierdo 1659a, 221).

ально отличаются от Бога, однако до и помимо их статуса абсолютного существования они не имеют вообще никакого *бытия в себе*, но имеют его лишь как всецело внешнее и *реально отождествленное* с вечной и необходимой божественной сущностью, только на основании чего они и именуется объективно истинными *чисто внешней деноминацией* от истинной сущности Бога как от некоей внешней формы. Таким образом, по мнению Искьердо, Перес не признает никакого *дистинктного* от Бога статуса бытия и никакой объективной истины конечных вещей *до* их абсолютного существования. Итак, ответ, который дает Перес на вопрос, *что* конституирует чтойностный статус вещей и все необходимые вечные истины, звучит просто – *божественная сущность*.

Основным аргументом Искьердо против Переса является то, что чтойностный статус конечных вещей есть не что иное, как само *бытие* всех необходимых объективных истин об этих вещах (при условии, что понятие объективной истины берется здесь, как и повсюду далее, в *фундаментальном* смысле), а поскольку сами конечные вещи реально дистинктны от Бога, а все чтойностные объективные истины о вещах не могут не быть *тождественны* самим этим вещам, то, следовательно, сами вечные истины, как и сам чтойностный статус таких истин, также являются реально дистинктными от сущности Бога и тождественными самим вещам. В основании всей этой аргументации лежит одна важная аксиома: вещь не может стать объективно истинной посредством чего угодно *внешнего* для себя и реально дистинктного от нее самой, будь это даже сущность Бога, напротив, она объективно истинна только посредством своего собственного *внутреннего сущностного бытия*, тождественного ей. Соответственно, вещь вообще может иметь некий способ или статус бытия только *через себя*, а не через нечто иное, дистинктное от нее самой. Согласно Искьердо, помимо прочих абсурдных (в том числе теологически опасных⁶⁴) следствий из позиции Переса, предложенное Пересом объяснение необходимых и вечных объективных истин о вещах как лишь *внешних деноминаций* от божественной сущности означает еще и *устранение* истины как трансцендентального

⁶⁴ Например, из этого следует, что Бог вовсе не познает никакую объективную истину, помимо истин абсолютно существующих в себе вещей, т.е. что он не знает ни возможного, ни обусловленного, а единственное знание Бога – это «знание видения» актуально существующего. Все это противоречит положениям веры. Кроме того, одна лишь внешняя деноминация от единственной сущности Бога не дает основания для дистинкции возможной вещи от невозможной химеры, как и дистинкции одной возможной чтойности от другой.

свойства всех вещей, поскольку нечто является объективно истинным *через себя* ничуть не в меньшей степени, чем оно является через себя, т.е. *через свою собственную сущность*, единым или благим. Кроме того, позиция Переса означает, что вообще имеется лишь одна и неделимая необходимая объективная истина – сама сущность Бога, так что и все необходимые человеческие науки с их разными объектами слились бы в одну науку, а свойство любой чтойности принадлежало бы всем остальным сразу. Наконец, поскольку не только объективная истина, но и сама возможность конечной сущности, согласно Пересу, некоторым образом тождественна с Богом, то отсюда, как замечает Искьердо, следует наиболее абсурдный и опасный вывод: тогда все сущности всех абсолютно не существующих вещей реально и формально тождественны с Богом, а Бог формально был бы человеком, камнем и даже химерой.

В своем учении о «чтойностном статусе вещей» Искьердо опровергает⁶⁵ однако не только позицию Переса, но и более традиционное мнение, обычно связываемое со скотистской теологической ученостью. Согласно этому мнению, чтойностный статус вещей конституируется посредством простого *постижения* конечных *чтойностей* некоторым интеллектом – божественным или сотворенным, а потому он вполне может быть редуцирован к *объективному и интенциональному* бытию в мышлении такого постигающего необходимые истины интеллекта. Именно поэтому сам этот статус, собственно, и именуется «объективным», согласно этой позиции. В противоположность ей Искьердо настаивает на том, что никакое мышление вообще (даже божественное) не может *внутренне* конституировать чтойностный статус вещей, во-первых, потому что некоторая вещь уже должна иметь этот способ бытия в себе, чтобы стать возможным истинным объектом суждения и познания Бога или твари. Никакое мышление, согласно Искьердо, не может внутренне конституировать объективную истину некой чтойности, но может лишь *познать* ее: «Петр есть человек» не потому, что Бог или тварь понимает его таковым, но наоборот, Бог или тварь понимают его таким (т.е. человеком) из-за того, что он таков сам из себя или сущностно. Поэтому такое чтойностное бытие или статус Петра независим от любого познания. Во-вторых, Искьердо утверждает, что авторы этой позиции смешивают и неоправданно отождествляют два совершенно *разных* статуса вещи: 1) *реальный чтойностный* статус, внутренний и необходимый для вещи, а также принципиально абстрагирующий от любого *существования*, и 2) некий *интенциональный* статус или способ *существования*, который все вещи

⁶⁵ См. *Pharus*, tr. III, disp. X, q. 1, n. 63–68 (Izquierdo 1659a, 232).

приобретают посредством познания и имеют только постольку, поскольку они *существуют* в мышлении постигающего их ума. Второй статус чисто интенционального существования является всецело *акцидентальным* и дополнительным для любой чтойности, тогда как первый ее необходимо конституирует. «Истинное бытие человеком» внутренне и необходимо для Петра, тогда как бытие познанным или воспринятым как человек, которое он приобретает посредством познания некоторого ума, – внешне и контингентно. Поскольку такое интенциональное бытие в интеллекте понимается именно как особый *экзистенциальный* (хотя и не реальный) статус, то он не в меньшей степени, чем актуальное существование в природе вещей, присущ конечному существу, например, такому-то человеку, не необходимо, но лишь контингентно и акцидентально; следовательно, как утверждает Искьердо, Петр, поскольку он *существует интенционально* или объективно в уме, «есть человек» не сущностно и не необходимо, но акцидентально. Напротив, Петр, поскольку он пребывает в чтойностном статусе, есть человек всецело сущностно и необходимым образом. Наконец, поскольку интеллект познает отнюдь не только необходимые истины о вещи, но и вполне контингентные, то если бы чтойностный статус как таковой конституировался *познанием*, тогда о вещи в *чтойностном* статусе могли бы верифицироваться также и любые контингентные и акцидентальные пропозиции, что совершенно абсурдно и противоречит понятию чтойностной истины как необходимой и вечной.

Опровергнув вышеизложенные позиции, Искьердо утверждает⁶⁶ собственное итоговое суждение о понятии чтойностного статуса вещей: он состоит в чтойностных абсолютных и независимых от любого существования объективных истинах, отождествленных с самими же вещами. Иначе говоря, ни чтойностный, ни какой-либо иной из статусов, согласно ему, не дистинктен в своей сущности от вещей, которым эти статусы принадлежат. В самом деле, все вещи могут рассматриваться сами по себе, и независимо от того, что они существуют или не существуют, из своего собственного объективного понятия они имеют некие объективные истины, относящиеся к их сущности (из-за чего такие истины и называются чтойностными), каковые истины могут быть объектом истинного суждения и знания как несотворенного, так и сотворенного интеллекта. Пример: тот, кто утверждает, что «Петр есть человек», если глагол «быть» означает акт субстантивного бытия, т.е. абстрагируется от существования, а потому и от времени, утверждает тем самым абсолютно, что Петр в себе и из своего объ-

⁶⁶ См. *Pharus*, tr. III, disp. X, q. 1, n. 80–81 (Izquierdo 1659a, 234).

ективного понятия есть человек, что истинно совершенно независимо от того, существует ли когда-либо Петр, или нет. Согласно их чтойностному статусу необходимость, неразрушимость и вечность этих истин также эксплицируется *не* как необходимость, неразрушимость или вечность в *существовании* (такowymi обладает лишь Бог), но лишь в акте *сущностного бытия*: сами вещи с необходимостью суть то, что они суть *чтойностно*, а потому эта необходимость относится к чтойностным и внутренним предикатам вещи и полностью отделена от какого-либо отношения к существованию. Точно так же и вечность не характеризует *собственную длительность* объективных истин вещей в чтойностном статусе (ибо то, что собственно не существует, не может и длиться, а стало быть, и измеряться мерой вечности или времени), но означает лишь то, что такие истины являются объектом возможного истинного суждения «от века» и *вечно*.

Объяснение чтойностного статуса вещей, данное Искьердо, сталкивается еще с двумя особыми трудностями, которые он специально разрешает⁶⁷. Во-первых, если чтойностный статус принципиально отличается от познающего или *объективного бытия* вещей в интеллекте, как было доказано в аргументации против второй позиции, почему чтойностный статус часто именуется именно «объективным»? На это Искьердо отвечает, что поскольку любая вещь как объект знания может быть объективно в мышлении ее познающего ума, то любой статус и любая истина в самой вещи может общим образом называться «объективной», но это не позволяет нам различать разные статусы и в особенности не объясняет, на каком особом основании именно чтойностный статус именуется так. Причина такого специального именованья, согласно Искьердо, не в том, что именно чтойностный статус не реален, а только объективен, – ибо было доказано, что он вполне реален, но не реальностью существования, а реальностью сущности, – но в том, что человеческая речь ориентируется прежде всего на некоторый статус *существования*, а поскольку чтойностный статус абстрагируется от реального абсолютного существования вещей, то мы склонны специально соотносить и связывать его с единственным существованием, которое мы знаем помимо реального, т.е. с объективным и интенциональным существованием в познающем уме. Поэтому в данном случае, чтобы уточнить обычное словупотребление, необходимо особо оговаривать, что этот статус объективен никоим образом не в противоположность реальному, но реален на основании реальности акта бытия истинной чтойностью, обладающей собственной реальностью до и помимо любого постижения ума. Во-вторых, если лю-

⁶⁷ См. *Pharus*, tr. III, disp. X, q. 1, n. 85–91 (Izquierdo 1659a, 234–235).

бой статус вещей тождественен с самой вещью, то как могут быть разными абсолютный чтойностный статус и абсолютный экзистенциальный статус одной и той же вещи, учитывая в особенности то, что ранее Искьердо специально доказал,⁶⁸ что реально сущность и существование вещи тождественны друг другу? В своем ответе Искьердо различает два аспекта рассмотрения вещи: сущность и существование вещей тождественны друг другу реально и в своей существенности (*entitative*), однако они различаются друг от друга «верификативно», т.е. именно постольку, поскольку они *конституируют два разных статуса* – чтойностный и экзистенциальный. Более того, эти два статуса даже отделимы друг от друга, коль скоро сущность и все с ней внутренне связанное верифицируемы относительно несуществующих вещей, о которых никоим образом не верифицируемо существование. Иначе говоря, именно постольку сущность и ее свойства берутся в смысле содержания неких *объективных истин*, они независимы от существования, а потому и два этих статуса как таковые, т.е. как содержащие чтойностные и экзистенциальные объективные истины, являются разными и отделимыми⁶⁹ друг от друга, хотя в реальной существенности и как бы фундаментально они являются одним и тем же. Искьердо тут же уточняет, что два этих статуса в Боге хотя и различимы как разные статусы объективных истин, знаемых о Боге, но никогда не отделимы друг от друга, поскольку Бог связан со своим существованием сущностно и необходимо, а не контингентно.

Трактат Искьердо о чтойностном статусе вещей и в особенности его объяснение дистинкции между чтойностным и экзистенциальным статусом представляются особенно важными при условии, что мы учитываем, что, согласно Искьердо,⁷⁰ большая часть теоретического человеческого знания имеет в качестве своего объекта именно абсолютные *чтойностные истины*: такие науки, как метафизика, математика, механика, логика, созерцают сущности и демонстрируют сущностные свойства вещей сами по себе и в абстракции от их существования, т.е. трактуют о вещах, поскольку они пребывают в чтойностном статусе. Более того, именно на дистинкции между чтойностным и экзистенциальным статусом знаемых вещей основывается⁷¹ упомянутое в начале первое и наиболее общее разделение человеческих

⁶⁸ См. *Pharus*, tr. III, disp. IX, q. 6, n. 188–216 (Izquierdo 1659a, 216–220).

⁶⁹ Естественно, это отделимость не сущности и существования, но лишь чтойностных объективных истин и их статуса – от объективных истин существования в экзистенциальном статусе вещей.

⁷⁰ См. *Pharus*, tr. III, disp. X, q. 1, n. 77 (Izquierdo 1659a, 233).

⁷¹ См. *Pharus*, tr. III, disp. X, q. 4, n. 266 (Izquierdo 1659a, 265).

наук: *метафизика* в самом широком смысле (включающем у Искьердо даже математику) есть наука, трактующая о вещах согласно бытию, которое они имеют в *чтойностном* статусе, а в качестве принципов имеющая универсальные понятия о первых и непосредственных свойствах вещей; *физика* же в широком смысле – это наука, трактующая о вещах согласно бытию, которое они имеют в *экзистенциальном* статусе, а в качестве принципов имеющая единичные содержания опыта, которые подлежат чувству и подпадают под наш опыт. Первая занята исследованием того, что́ есть, вторая – того, *есть* ли. Первая рассматривает как свои предметы пропозиции, в которых предикат необходимо и внутренне связан с субъектом, вторая – пропозиции, предикат которых присущ субъекту акцидентально и контингентно. Иначе говоря, метафизика как наука выносит свои суждения о *необходимых* истинах, тогда как физика – о *контингентных*, или, как сформулирует Лейбниц через тридцать с небольшим лет *после* Искьердо – об «истинах разума» и об «истинах факта». И поскольку метафизика, по мнению Искьердо,⁷² вполне способна быть не менее, а даже более *демонстративной* наукой, чем математические дисциплины, то он пытается в ходе своего трактата действительно исполнить декларированное им в «Предисловии» к «Маяку наук» решение «положить начало» дальнейшему прогрессу научной метафизики, предписав «норму демонстративности из метафизических принципов», а именно: научным и демонстративным *методом* разделяет в своей первой философии значения терминов, дает им экспликацию и (где возможно) определения, а также излагает все как очевидные, так и доказанные из терминов пропозиции, связывая их друг с другом в научном дискурсе. И в этом особом утверждении научного *метода* метафизики Искьердо – в отличие от автора первообразца позднесcholастической науки метафизики Суареса – как кажется, является не менее «новым философом», чем Декарт или Лейбниц.

IV. Заключение: метафизика Искьердо как новая онтология объектов

Мы можем описать первую философию Искьердо, изложенную им главным образом в III трактате «Маяка наук», как новую *онтологию* объектов человеческого мышления, которая фокусируется не на *понятиях интеллекта* о вещах (что доминировало в предшествующей метафизической традиции – будь то у Суареса, или в метафизиках скотистского типа), а на *объективных истинах* суждений об актах и их субъектах. Ключевым элементом и одновременно специфической характеристикой универсальной онтологии

⁷² См. Izquierdo 1659a, Praefatio ad lectorem, s.p.

Искьердо является неразрывная связь понятия «статуса или способа бытия вещи» и понятия *объективной истины вещи*. Объективность мыслится в этой онтологии как связанность разнообразного бытия вещи (в виде ее статусов) с познаваемостью разнообразных объективных истин, конституирующих эти статусы. Также следует отметить отчетливую у Искьердо тенденцию к относительному стиранию различия между характером божественного знания и человеческого мышления в аспекте их общей соотнесенности с объективностью. Особое значение в этой онтологии имеет для Искьердо так называемый «абсолютный чтойностный статус объектов» как совокупность всех объективных истин, лежащих в основе всех возможных демонстративных человеческих наук. Необходимо также подчеркнуть совершенно явное специфическое усиление *методического характера* универсальной науки Искьердо по сравнению с традиционным для всех иезуитов первообразом у Суареса.

БИБЛИОГРАФИЯ

Издания первоисточников:

- Arriaga SJ (1632) *Cursus philosophicus Auctore R.P. Roderico de Arriaga e Societate Iesu*. Antverpiae: ex officina Balthazaris Moreti.
- Conimbricenses (1607) *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*. Coloniae Agrippinae: Apud Bernardum Gualtherium.
- Fabri SJ (1646) *Philosophia, per propositiones digesta, propugnatas ab Hieronimo de Murard*. Lugduni: In Collegio Societatis Iesu.
- Fabri SJ (1648) *Metaphysica demonstrativa, sive scientia rationum universalium*. Auctore Petro Mousnerio Cuncta excerpta Ex praelectionibus R. P. Honorati Fabri ex SI. Lugduni: Sumptibus Ioannis Champion.
- Fonseca SJ (1589) *Petri Fonsecae SJ Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*. Tomus II. Continet hic tomus Quinti libri explicationem. Romae: Ex Officina Iacobi Tornerii.
- Fonseca SJ (1604) *Petri Fonsecae SJ Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Libros*. Tomus III. Continet hic tomus VI. VII. VIII. et IX, Lib. Explicationem. Coloniae: Impensis Lazari Zetzneri.
- Hurtado de Mendoza SJ (1624) *Petri Hurtado de Mendoza SJ Universa philosophia*. Lugduni: Sumpt. Ludovici Prost.
- Izquierdo SJ (1659a) *R. P. Sebastiani Izquierdo SI Pharus scientiarum*. Lugduni: Sumptibus Claudii Bourgeat et Mich. Lietard.
- Izquierdo SJ (1659b) *R.P. Sebastiani Izquierdo SI Phari scientiarum*. Pars altera. Lugduni: Sumpt. Claudii Bourgeat et Mich. Lietard.
- Scotus OFM (1954) *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*. T. III. Ordinatio I, dist. 3. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić. Ed. a C. Balić et alii. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.

- Suárez SJ (1597) *Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinatè traditur, & quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accuratè disputantur*. Tomus Prior et Posterior. Autore R. P. Francisco Suarez è Societate JESU. Salmanticae: Apud Ioannem et Andream Renaut, fratres.
- Suárez SJ (1857) *R.P. Francisci Suarez e SJ Opera omnia*. T. VII. «Tractatus De gratia Dei». P. I. Ed. C. Berton. Parisiis: Apud Ludovicum Vives.
- Thomas Aquinas OP (1976) «Sancti Thomae de Aquino OP De ente et essentia». Thomas Aquinas OP. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus XLIII. Romae: Editori di San Tommaso. P. 369–381.
- Суарес (2007) Франсиско Суарес (S.J.). *Метафизические рассуждения*. Т. 1 (Рассуждения I–V). Пер. Г. В. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.

Исследования:

- Вдовиная Г. В. (2007) «Сущее и реальность в метафизике Франсиско Суареса», Франсиско Суарес (S.J.). *Метафизические рассуждения*. Т. 1 (Рассуждения I–V). Пер. Г. В. Вдовиной. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 87–217.
- Вдовиная Г. В., Иванов В. Л. (2016) «К публикации русского перевода VI Рассуждения из «Метафизических рассуждений» Франсиско Суареса», *ESSE: Философские и теологические исследования* 1.1, 178–191.
- Вдовиная Г. В. (2019) «Ментальное сущее и его интенциональное продуцирование в трактате Себастьяна Искьердо “Pharus scientiarum”», *Вопросы философии* 9, 209–219.
- Иванов В. Л. (2005) «О сущностных чертах метафизики как науки в трактате об установлении метафизики Франсиско Суареса», *Онтология и Метафизика: Опыт историко-философского исследования*. Под ред. Э. В. Барбашиной. Новосибирск: НГУ – РИД, 34–47.
- Иванов В. Л. (2012) «Философия иезуитов как утраченный ключевой элемент научного ландшафта 17 века: О неполноте традиционного образа истории философии и истории наук Нового времени». *Философия истории философии: Обязательность и навязчивость исторического*. Под ред. Е. В. Малышкина. Санкт-Петербург: Издательский дом СПбГУ, 120–142.
- Иванов В. Л. (2015) «*Philosophia Nov-Antiqua*. “Древнейшая истина” новой философии и возможность новизны в школьном знании XVII века». *Мера вещей. Человек в истории европейской мысли*. Под общ. ред. Г. В. Вдовиной. Москва: Аквилон, 168–190.
- Кнебель С. К. (2015) «*Scientia media – Среднее знание*. Дискурсивно-археологический путеводитель по XVII столетию», *EINA: Проблемы философии и теологии* 4 (№ 1/2), 310–373.
- Шмутц Я. (2013) «Божественная наука и метафизика у Франсиско Суареса», *EINA: Проблемы философии и теологии* 2 (№ 1/2), 296–341.
- Darge R. (2004) *Suárez' transzendente Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*. Leiden: Brill.

- Honnefeldt L. (1990) *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Knebel S. K. (1993) «Modus essendi/existendi». *Archiv für Begriffsgeschichte*. Band 26. Bonn: Bouvier Verlag, S. 7–42.
- Knebel S. K. (2018) «Sebastian Izquierdo (1601–81) und die Zeitlichkeit des Bewusstseins», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 65,2, 401–441.
- Schmutz J. (2003) *La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540–1767* (Thèse de Doctorat. Ecole pratique des hautes études, Paris. Université libre de Bruxelles). Tome I et II.
- Schmutz J. (2009) «Les innovations conceptuelles de la métaphysique espagnole post-suarézienne – les *status rerum* selon Antonio Pérez et Sebastián Izquierdo». *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*. Bd. 9. Turnhout: Brepols, 61–99.
- In Russian:*
- Vdovina G. V. (2007) «Sushchee i real'nost' v metafizike Fransisko Suaresa», Fransisko Suares (S.J.). *Metafizicheskie rassuzhdeniya*. T. 1 (Rassuzhdeniya I–V). Per. G. V. Vdovinoj. Moskva: Institut filosofii, teologii i isto-rii sv. Fomy, 87–217.
- Vdovina G. V., Ivanov V. L. (2016) «K publikacii russkogo perevoda VI Rassuzhdeniya iz «Metafizicheskikh rassuzhdenij» Fransisko Suaresa», *ESSE: Filo-sofskie i teologicheskie issledovaniya* 1.1, 178–191.
- Vdovina G. V. (2019) «Mental'noe sushchee i ego intencional'noe produkcirovanie v traktate Sebast'jana Isk'erdo "Pharus scientiarum"», *Voprosy filosofii* 9, 209–219.
- Ivanov V. L. (2005) «O sushchnostnykh chertah metafiziki kak nauki v traktate ob ustanovlenii metafiziki Francisko Suaresa», *Ontologiya i Metafizika: Opyt istoriko-filosofskogo issledovaniya*. Pod red. E. V. Barbashinoj. Novosibirsk: NGU – RND, 34–47.
- Ivanov V. L. (2012) «Filosofiya iezuitov kak utrachennyj klyuchевой element nauchnogo landshafta 17 veka: O nepolnote tradicionnogo obraza istorii filosofii i istorii nauk Novogo vremeni». *Filosofiya istorii filo-sofii: Obyazatel'nost' i navyazchivost' istoricheskogo*. Pod red. E. V. Ma-lyshkina. Sankt-Peterburg: Izdatel'skij dom SPbGU, 120–142.
- Ivanov V. L. (2015) «Philosophia Nov-Antiqua. "Drevnejshaya istina" novej filosofii i vozmozhnost' novizny v shkol'nom znanii XVII veka». *Mera veshchej. CHelovek v istorii evropejskoj mysli*. Pod obshch. red. G. V. Vdovinoj. Moskva: Akvilon, 168–190.
- Knebel' S. K. (2015) «Scientia media – Srednee znanie. Diskursivno-arheologicheskij putevoditel' po XVII stoletiyu», *EINAI: Problemy filo-sofii i teologii* 4 (№ 1/2), 310–373.
- Shmutc YA. (2013) «Bozhestvennaya nauka i metafizika u Fransisko Suaresa», *EINAI: Problemy filosofii i teologii* 2 (№ 1/2), 296–341.
- Suares (2007) Fransisko Suares (S.J.). *Metafizicheskie rassuzhdeniya*. T. 1 (Rassuzhdeniya I–V). Per. G. V. Vdovinoj. M.: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.