

В ЧЕМ СОСТОИТ РЕАЛЬНОСТЬ НЕОБХОДИМОЙ И ВЕЧНОЙ ИСТИНЫ? МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ СПОР ТЕОЛОГОВ-ИЕЗУИТОВ В СЕРЕДИНЕ XVII В.

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)

WHAT IS THE REALITY OF NECESSARY AND ETERNAL TRUTH? METAPHYSICAL DISPUTE OF JESUIT
THEOLOGAINS IN THE MIDDLE OF THE 17TH CENTURY

ABSTRACT. The article is a study of the metaphysical dispute about the *reality* of necessary and eternal truths that took place among the leading Spanish Jesuits during the heyday of the scholastic tradition of the Society of Jesus in the middle of the 17th century. The traditional scholastic problem of “eternal truths” concerning essences of creatures and their possible existence, was radically reformulated thanks to the theological “innovations” of A. Pérez, who argued that the only *verificativum* (or foundation of reality) of any necessary truths is the very essence of God. This caused a furious polemical reaction on the part of S. Izquierdo, who proposed his own solution to this problem within the framework of his own original ontology of “*status rerum*” (especially the quidditative status) from the position of superrealism. The followers of Pérez, in turn, persistently opposed the “extremes” of Izquierdo's position. First, we briefly explicate the concept of “necessary and eternal truth” in Peripatetic tradition and give a historical overview of the time and place of this dispute, pointing to the main works in which the metaphysicians and theologians of the Society who participated in it formulated their positions. Secondly, we explicate the Pérezian thesis about God as the foundation of the necessity and reality of eternal truths on the example of an early treatise on the “possibility of creatures” by Gaspar de Ribadeneira (1653). Thirdly, we detail and analyze Izquierdo's criticism of this position in Disputation 10 of his *Pharus scientiarum* (1659). Fourthly, we present Izquierdo's own doctrine of the “quidditative status of things” or absolute necessary objective truths, and also explain his understanding of the necessity and eternity of such truths. In addition, we analyze how

exactly he solves the key problem for his ontology – the problem of distinction and separability of the quidditative and existential status of a thing. Finally, we analyze the criticism of Izquierdo's position in the metaphysics of Antonio Bernaldo de Quirós (1666), pointing out the specifics of his argumentation and its theological and philosophical motives.

KEYWORDS: necessary and eternal truth, Late Scholasticism, Jesuit metaphysics, *verificativum*-dispute, Gaspar de Ribadeneira, Izquierdo, Antonio Bernaldo de Quirós.

* 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» The reported study was funded by RSF, project number 20-18-00161.

Тема настоящей статьи не принадлежит к кругу привычных тем современного историко-философского обсуждения¹, а потому нуждается в предварительной экспозиции: как понятийной, так и исторической.

1.1. Понятие вечной и необходимой истины: экспозиция

В сложной и еще никем не написанной истории понятия истины на протяжении существования долгой перипатетической традиции (и особенно ее схоластической части, которая является предметом нашего специального исследовательского интереса) произошло множество понятийных и контекстуальных изменений (например, проанализированное нами недавно² появление и распространение понятия «объективной истины» у иезуитов конца XVI – первой половины XVII в.), однако одно фундаментальное понятийное обстоятельство оставалось неизменным и валидным для всей этой традиции: истина всегда мыслилась в ней из связности и соотносительности двух главных метафизических элементов – *вещи* или сущего (в том числе: сущего как такового) и *интеллекта* (логоса, ума, суждения, пропозиции).

¹ Существует крайне мало специальных исследований проблемы вечных истин у авторов, принадлежащих к *поздней* схоластике, за единственным исключением – имеются довольно многочисленные статьи, посвященные этой проблеме у одного, хотя и весьма знаменитого представителя этой традиции: Фр. Суареса. О вечных истинах у Суареса см. статьи: Wells 1981, Cantens 2000, Coombs 2003, Karofsky 2001, Embury 2017; см. также интерпретацию в книге Honnefelder 1990, 266–271. Об этой проблеме у других авторов см. прежде всего диссертацию Якоба Шмутца (Schmutz 2003, ad indicem), его статьи: Schmutz 2007, Schmutz 2009a, Schmutz 2009b, статью Knebel 2021, а также Ivanov 2017.

² Ср. нашу статью про трансцендентальную и объективную истину у иезуитов: Иванов 2022a, 616–631.

Начиная с Аристотеля первенство в этой связности обычно³ принадлежало *вещи*, а универсальная аксиома, высказанная Философом в Категориях (Cat. 5, 4b8–10), но принимаемая и воспроизводимая почти всеми представителями этой традиции, гласила (в формулировке, вошедшей в список *Auctoritates Aristotelis*): «От того, что вещь есть или не есть [таким-то образом], речь [или пропозиция] называется и является истинной или ложной»⁴. Как добавлял в середине XVII в. Себастьян Искьердо – одна из важнейших фигур для нашего последующего обсуждения, воспроизводя эту аксиому: «согласно Аристотелю и всем; и то же самое действительно и для суждения ума»⁵.

Из нашей общей философской и историко-философской образованности мы знаем, что вещи (как и положения вещей) могут быть разными и принадлежать к совершенно разным порядкам – как бытийным, так и дискурсивным. Соответственно, разными будут и мыслимые или высказанные об этих вещах истины. Темой нашего дальнейшего изложения являются не истины о вещах, которые мы после Канта называем «эмпирическими», а в традиции именуемые «контингентными», т.е. не истины о вещах, которые могут быть или не быть так или иначе, но совершенно специальный и образцовый класс истин, которые составляют – согласно общему мнению этой традиции⁶ – фундамент науки или человеческого знания как такового. Сам Аристотель обычно называет⁷ эти истины «аксиомами», т.е. общими началами или принципами той или иной науки как демонстративного знания, а наиболее часто встречающимися примерами таких истин – в силу общей обусловленности аристотелевской и перипатетической эпистемологии (особенно на до-схола-

³ Но не всегда. Фома и многие томисты утверждали, что первенство принадлежит не вещи, но интеллекту, однако не сотворенному, а первому, т.е. божественному. В поздней схоластике радикальной позиции в этом вопросе придерживался иезуит Габриэль Васкес, утверждавший, что истина вообще есть *только* в судящем и выражающем суждения в высказываниях *интеллекте*, тогда как истина в вещах есть лишь продукт внешней деноминации от актов интеллекта. Тем самым он отрицал возможность истины как реального трансцендентального свойства сущего как такового. См. Vazquez 1598, 609a–b.

⁴ См. *Auctoritates Aristotelis*, Praed., 17 (Hamesse 1974, 303).

⁵ См. Izquierdo, 1659, 275a.

⁶ Ср., например: Суарес, ДМ 31.12.38, и Искьердо, «Маяк наук», дисп. 10, вопр. 1, п. 77 (Izquierdo, 1659, 233b). См. об этом также наш анализ ниже.

⁷ См. Аристотель, *Вторая Аналитика*, кн. I, гл. 7, гл. 10 (75a 41–42, 76b 14–15).

стическом этапе традиции) платоническим контекстом – являются разнообразные *математические* пропозиции: истины о числах⁸ (семь плюс три равно десять) и соотношениях величин или фигур (сумма углов треугольника равна двум прямым). Тем не менее, базовой характеристикой таких истин является вовсе не их математический характер (математика всегда выступает в этой традиции лишь примером или образцом для более простого понимания⁹), но то, что они касаются «положения вещей» или связей, которые *не могут быть иначе*, иначе говоря, речь идет о так называемых «необходимых и вечных истинах»¹⁰. Если очень сильно обобщать, можно утверждать, что для перипатетической эпистемологии наука как таковая или демонстративное знание должно быть *необходимым*, ибо наука – это то «знание, которое есть относительно вещей/положений вещей, которые не могут быть/иметься иначе»¹¹, но неизменны и неразрушимы всегда, а потому пропозиции или суждения о них обладают *вечной* или *всегдашней* истиной (*propositiones aeternae seu perpetuae veritatis*). Сравните утверждение Суареса: «...haec [sc. scientia] solum est de veritatibus necessariis» («наука есть только о необходимых истинах»)¹². Поскольку принципами знания вообще являются не только универсальные аксиомы, но и выражаемое в некотором *определении*, которое, согласно Аристотелю¹³, всегда касается чтойности или сущности вещи, то в последующей традиции необходимыми истинами стали считаться прежде всего *истины сущности* или чтойностные истины – такие, как: «человек есть разумное животное» и все иные, в которых о вещи высказываются ее *сущностные* предикаты (или собственные свойства, например, о человеке – способность смеяться), присущие ей необходимо и вечно. Соответственно, в дальнейшей традиции закрепляется положение о вечности и неизменности общих или видовых природ/сущностей (*species rerum sunt aeternae*)¹⁴.

⁸ Ср. знаменитое авторитетное суждение Августина: «семь и три равно десять, и не только теперь, но и всегда» (Августин, *De libero arbitrio*, I, II, cap. 8).

⁹ См. нашу статью о понимании математики в физике Б. Перейры: Иванов 2020.

¹⁰ См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. V (Δ), гл. 30, 1025a 30 – 33; кн. IX (Θ), гл. 10, 1051b 15 – 17; *Физика*, кн. VIII, гл. 1 (252b 3); *О возникновении*, кн. II, гл. 11 (337b 35 – 338a 2).

¹¹ Аристотель, *Никомахова Этика*, кн. VI, гл. 3 (1139b 20 – 24), ср.: «Scientia est de his quae non possunt se aliter habere, id est de aeternis», см. *Auctoritates Aristotelis*, *Ethica*, 109 (Hamesse 1974, 240). См. также: Аристотель, *Вторая Аналитика*, кн. I, гл. 2, гл. 4 (71b 10 – 12; 73a 20 – 24).

¹² Суарес, DM 31.12.38.

¹³ См. Аристотель, *Вторая Аналитика*, кн. II, гл. 3 (90b 30 – 31).

¹⁴ Ср. *Auctoritates Aristotelis*, *Post. An.*, 84 (Hamesse 1974, 318).

Поскольку в схоластической традиции (начиная с XIII в.) и эпистемология, и метафизика попадают в *теологический* горизонт, а схоластическая теология учит о том, что *один только Бог* обладает необходимым, неизменным и вечным бытием, то в схоластике начинают обсуждать проблему *реального фундамента* вечных и необходимых истин относительно тварных конечных сущностей: как мы можем утверждать, что истины «два плюс три равно пять» или «человек есть разумное животное» являются необходимыми и вечными, если ни число, ни человек не обладают из себя необходимым бытием, но являются *контингентными* вещами, которые могут быть сотворены и обладать актуальным бытием/существованием в природе вещей, а могут и не быть/иметь его, поскольку решение о творении принципиально есть акт *свободной* воли Бога? Таким образом, сама концепция вечных истин (точнее: пропозиций, обладающих вечной истиной) как основания наук радикально проблематизируется в схоластической теологии. Одно из основных предложенных решений данной проблемы принадлежит Фоме Аквинскому, согласно которому¹⁵ как необходимость, так и вечность таких истин принадлежит не самим вещам или объектам данных пропозиций, но единственному уму или *интеллекту*, который сам по себе необходим и вечен, т.е. интеллекту Бога: «*duo et tria esse quinque, habent aeternitatem in mente divina*» («[истина] 'два и три равно пять' обладает вечностью в божественном уме»). Это решение предполагает понимание истины прежде всего как *истины интеллекта* (а не вещи):

«...вещи отыменуются истинными от истины интеллекта. Поэтому, если бы никакой интеллект не был вечным, не было бы и никакой вечной истины. Но поскольку один только божественный интеллект является вечным, то истина обладает вечностью в одном только нем.»¹⁶

Эта позиция, позднее радикально усложненная и существенно дополненная Дунсом Скотом (а также ставшая у него центральным элементом метафизического учения о конституции конечной сущности возможной тварной

¹⁵ См. в связи с дальнейшим: Фома Аквинский, *Summa Theologiae* I, q. 10, art. 3; q. 16, art. 7 (Thomas Aquinas 1888, 97–98; 214–215), а также *De veritate*, q. 1, art. 2 co (Thomas de Aquino 1970, 9).

¹⁶ Фома Аквинский, *Summa Theologiae* I, q. 16, art. 7 (Thomas Aquinas 1888, 215). Ср. *De veritate*, q. 1, art. 2 co (Thomas de Aquino 1970, 9): «... и даже если бы [вовсе] не было человеческого интеллекта, то вещи все еще назывались бы истинными в порядке [отношения] к божественному интеллекту; но если бы через [предположение] невозможного утверждали, что вещи оставались бы, а и тот и другой интеллект был бы устранен, тогда не осталось бы вовсе никакого содержания понятия истины».

вещи посредством божественного знания¹⁷), была одним из двух основных решений той проблемы *реальности* вечных и необходимых истин сущностных пропозиций о возможных вещах, которую поздняя схоластика сформулировала в виде вопроса о «верификативе» (*verificativum*) или *реальном основании* истины таких пропозиций¹⁸.

Наиболее знаменитый метафизик поздней схоластики, стоящий у начала всей позднейшей традиции метафизики (и отчасти теологии) Общества Иисуса, Фр. Суарес специально детально обсуждает¹⁹ «возражение о высказываниях вечной истины» в центральной для всей второй части его метафизики 31-й метафизической диспутации «О сущности и бытии конечного сущего». Как и всегда, Суарес объясняет и критически анализирует разные традиционные схоластические позиции относительно данного затруднения, причем он опровергает не только «эссенциалистов» (представленных Генрихом Гентским и иными авторами), но и «менталистов», в том числе, эксплицитно и самого Фому. Его главные аргументы против позиции Фомы и некоторых томистов, редуцирующей вечную истину к *конституированности* ее в божественном уме, следующие²⁰: во-первых, в божественном интеллекте содержатся не только необходимые или сущностные истины, но и любые контингентные истины о существующих когда-либо во времени вещах, таким образом, редукция истин к интеллекту Бога устраняет возможность дистинкции между принципиально разными классами истин о конечных вещах, а тем самым и специфичность необходимых истин, которые принципиально абстрагируются от любого отношения к *существованию* и *времени* (даже, если бы Бог вообще не творил универсум конечных вещей) в отличие от контингентных истин, которые являются таковыми лишь в какое-то время. Во-вторых, эти высказывания являются истинными не потому, что их познает Бог, но скорее наоборот – он познает их, потому что они истинные, в противном случае не было бы никакого основания, почему Бог *необходимо* познает их как истинные, так как если бы истина этих высказываний происходила от самого Бога, то это было бы посредством его *воли*, а стало быть, их истина была бы не необходимой, но произвольной и контингентной. В-третьих, божественный интеллект в отношении этих пропозиций является чисто созерцательным, а не деятельным, созерцательный же интеллект всегда

¹⁷ См. об этом: Honnefelder 1990, 22–55, Hoffmann 2002 и Иванов 2015а.

¹⁸ См. об этом диссертацию и статьи Я. Шмутца (Schmutz 2003, 484–496; Schmutz 2009а, 87–89), особенно его статью о термине «*verificativum*»: Schmutz 2011, 744–748.

¹⁹ См. Суарес, DM 31.12.38–47, а также DM 31.2.8; ср.: Honnefelder 1990, 266–271, Wells 1981, Schmutz 2003, 245–253.

²⁰ См. Суарес, DM 31.12.40.

предполагает, а не создает истину своего объекта. Поэтому, заключает Суарес²¹, все сущностные пропозиции, которые высказываются как пропозиции первым или вторым способом предикации «через себя», обладают вечной истиной не только постольку, поскольку они пребывают в божественном интеллекте, но и «согласно самим себе», т.е. отдельно от него. С другой стороны, поскольку Суарес на протяжении почти всей огромной 31-й диспутации опровергает²² «эссенциалистскую» позицию о возможности реального различия и некоего отдельного от актуального существования тварей «бытия сущности», он не соглашается и с утверждением о том, что именно это особое *сущностное бытие* может быть основанием вечной истины пропозиций о сущности (даже в ослабленной версии «коннексионистов», утверждавших, что вечностью обладают не сами реальные сущности тварей, но лишь необходимые *связи* (*connexiones*) между их сущностными предикатами). Его собственное решение фактически редуцирует все необходимые истины к необходимости истин *гипотетических* или условных пропозиций, поскольку он утверждает²³, что у пропозиции «человек есть животное» *тот же* смысл, что и у пропозиции «если нечто будет человеком, то оно необходимо будет и животным». С другой стороны, сам Суарес замечает, что подобная редукция устраняет различие между необходимыми истинами о реальных *сущностях* и о невозможных *химерах*, поэтому оговаривает²⁴, что необходимые истины в реальных сущностях обозначают необходимую связь согласно внутреннему отношению абстрагирующихся от актуального существования субъекта и предиката таким образом, что эта необходимая связь является *возможной* в *отнесенности* к актуальному *существованию*, тогда как в случае пигментов (невозможных измышлений) такое возможное внутреннее отношение к существованию отсутствует, а присутствует лишь к *измышлению* интеллекта. Саму же необходимую связь субъекта и предиката Суарес истолковывает как «тождество» или единство в сущем, пребывающем в *статусе возможности*. Как мы показали в другом месте²⁵, последнее объяснение структурно опасно приближается к «кругу» в описании. Тем не менее, на Суаресе метафизиче-

²¹ Суарес, DM 31.12.40.

²² См. прежде всего: Суарес, DM 31.2.1–11, DM 31.6.1–24.

²³ Суарес, DM 31.12.45.

²⁴ Ibid.

²⁵ См. Иванов 2022b, 435–436.

ская наука поздней схоластики иезуитов не заканчивается, а лишь начинается²⁶. Наше внимание будет далее посвящено обсуждению проблемы реальности/верификатива необходимых и вечных сущностных истин, которое происходило среди испанских иезуитов через 50 лет после Суареса.

1.2. Исторический контекст: фигуры и труды

Итак, для лучшего понимания контекста приведем краткие исторические сведения о месте и времени действия данного метафизического спора. В нем участвовали ученые теологи Общества Иисуса, бывшие лекторами (т.е. профессорами) философии и схоластической теологии в коллегиях Общества в испанских орденских провинциях Кастилии и Толедо с 1640-х по 1660-е гг.²⁷ Тремя главными центрами схоластической учености испанских иезуитов в это время были коллегии Общества в Саламанке, в Алькале и в Вальядолиде. Три фигуры, участвовавшие в споре – это иезуиты Себастьян Искьердо (1601–1681), Гаспар де Рибаденейра (1611–1675) и Антонио Бернальдо де Кирос (1613–1668). Постоянно, хотя и незримо в этом споре также присутствует умерший чуть ранее, но отчасти задавший сами концептуальные рамки для последующего спора «дивный теолог» Общества Антонио Перес²⁸ (1599–1649). Искьердо преподавал с 1640-х в Алькале и Мадриде (до 1661 г., когда он уехал в Рим, заняв там важную позицию в высшей иерархии ордена), Рибаденейра также занимал профессорскую кафедру в Алькале (сначала в коллегии Общества

²⁶ Сосредоточенность подавляющего большинства исследователей поздней схоластической метафизики исключительно на теории Суареса, с одной стороны, объяснима в силу огромной значимости метафизики «Выдающегося учителя» для всей последующей традиции схоластики, с другой стороны, в той мере, в какой она предполагает именно *исключение* и оставление без внимания всей последующей традиции метафизики, которая часто серьезно оппонировала Суаресу, либо вводила в рассмотрение что-то, чего Суарес вовсе не знал, такая сосредоточенность имплицитно подразумевает, что ничего достойного, важного и интересного после Суареса в схоластической метафизике *не* было, и в этом случае является ни чем иным, как прискорбным предрассудком исследователей, который нуждается в скорейшем осмыслении и преодолении.

²⁷ Ср. оценку Я. Шмутца: «1640–1670 годы, в течение которых процветали авторы, составляющие истинный интеллектуальный апогей испанской схоластики – поколение Антонио Переса, Себастьяна Искьердо и Гаспара де Рибаденейра...» (Schmutz 2003, 34).

²⁸ О Пересе см.: Ramelow 1997, 32–465; Schmutz 2003, 347–458, 711–721; Schmutz 2009a, 66–69, 91–99; Knebel 2000, ad indicem.

(*Collegium maximum*), а затем в университете) с 1642 по 1671, де Кирос преподавал философию (с начала 1640-х гг.) и теологию (с начала 1650-х гг.) в коллегии Общества в Вальядолиде, Перес преподавал теологию в Вальядолиде и Саламанке с 1630 по 1641 г. (после чего уехал в Рим, где был в течение 8 лет профессором теологии Римской коллегии). Основные труды Переса были изданы посмертно в Риме (1656 и 1668 г.), однако его многочисленные курсы лекций, диспутации и трактаты имели в испанских провинциях ордена огромную популярность и широкое хождение в виде студенческих записей начиная с 1640-х. Один из его важнейших теологических курсов (о божественном существовании и атрибутах Бога) был прочитан в Саламанке в 1640 г. В 1653 г. Рибаденейра публикует «Трактат о знании Бога», в котором содержится диспутация о «возможности тварей»²⁹, затрагивающая темы, прямо связанные с обсуждаемой нами далее проблемой. В 1654 г. выходит труд де Кироса «Избранные теологические диспутации о Боге». По всей видимости, уже к середине 1656 г. (и точно – к началу 1657 г.) Искьердо завершает свое гигантское и главное философское сочинение «Маяк наук»³⁰ (*Pharus scientiarum*), который был опубликован лишь два с небольшим года спустя, в 1659 г. в Лионе. В 10-й диспутации этого сочинения, являющейся ядром его *онтологии* и посвященной «статусам вещей или объектов человеческого мышления», содержится обсуждение интересующей нас проблемы. Львиную долю этого обсуждения составляет аргументация против Переса и Рибаденейры (который в данном метафизическом вопросе был *последователем* Переса, а кроме того, был непосредственным коллегой и оппонентом³¹ Искьердо по *Collegium maximum* в Алькале). К 1658 г. де Киросом написан первый вариант его «Философского сочинения или целого курса философии», который, скорее всего, подвергся в дальнейшем редакции и дополнениям³² и был опубликован лишь в 1666 г. Последняя, 108-я диспутация в метафизической части

²⁹ Ribadeneira 1653, 145a–171b.

³⁰ См. о различных концепциях и аспектах этого сочинения: Di Vona 1994; Schmutz 2003, 459–506, 883–893; Schmutz 2002; Schmutz 2009a, 62–66, 75–89; Knebel 2000, 329–379; Иванов 2015b, 179–188; Вдовина 2019; Вдовина 2020, 92–115, 220–228, 333–341; Иванов 2021; Иванов 2022a, 624–630.

³¹ Как отмечает Шмутц, Рибаденейра был «самым выдающимся из прямых соперников Искьердо». См. Schmutz 2003, 462.

³² Кнебель датирует окончательную редакцию этого сочинения 1662 годом, однако не указывает основания для именно этой датировки. См. Knebel 2014, 361n72. Эта статья Кнебеля (Knebel 2014), а также отдельные параграфы в последней книге Вдовиной (Вдовина 2020) – единственные современные исследования, в которых существенное внимание уделяется метафизике и теологии Бернальдо де Кироса.

этого сочинения, вероятно добавленная уже в 1660-х гг., содержит открытую (с названием имени и мест в сочинении) полемику де Кироса против теории Искьердо, изложенной в «Маяке». В 1661 г. Искьердо заканчивает свой второй основной труд, огромное «Теологическое и философское сочинение о Едином Боге»³³ в 2-х томах, публикация которых произойдет уже в Риме в 1664 и 1670 гг. Во втором томе этой работы содержится трактат «О знании Бога»³⁴, который дополняет и разворачивает из теологической перспективы метафизическую теорию чуждого статуса возможных вещей как объектов уже божественного знания. Наконец, в 1669 г. Рибаденейра сочиняет первую и краткую версию своей поздней метафизики³⁵ – «Малое метафизическо-теологическое сочинение», которое останется манускриптом в библиотеке коллегии Общества в Алькале и чудом избежит ее уничтожения после запрета Общества в Испании в 1767 г. Во втором разделе этого сочинения³⁶ он прямо оппонирует теории необходимых истин Искьердо и отвечает на аргументы, содержащиеся в «Маяке наук». Естественно, рамки данной статьи не позволят нам подробно изложить и разобрать позиции и аргументы всех сторон в этом споре, по крайней мере, в том виде, как они представлены во всех указанных выше сочинениях упомянутых авторов, поэтому в дальнейшем мы сосредоточимся на наиболее важных понятиях и аргументативных структурах у Искьердо, а также у двух его критиков – де Кироса и Рибаденейры.

*2. Тезис Переса и пересианцев: основание необходимости
и реальности сущностных истин есть Бог*

Прежде всего стоит отметить, что Рибаденейра и де Кирос были «пересианцами» в метафизике³⁷, в частности – в вопросе об основании, «делающем истинными» (*verificativum*) необходимые пропозиции, касающиеся сущностей

³³ См. Knebel 2018.

³⁴ См. Izquierdo 1670, 1–197, особенно диспутации 25–26 (Izquierdo 1670, 47–66).

³⁵ См. Schmutz 2003, 950–953. Полная версия в трех томах была утрачена вместе почти со всем остальным философским наследием Рибаденейры, сохранявшимся в виде манускриптов, в 1767 г., после запрета Общества в Испании и варварской экспроприации библиотеки коллегии иезуитов в Алькала-де-Энарес.

³⁶ См. текст, подготовленный Я. Шмутцем во 2 томе его диссертации: Schmutz 2003, 1012–1054.

³⁷ Это отнюдь не означает, что они следовали ему в теологии или в других науках, например, де Кирос был противником предложенного Пересом онтологического аргумента для демонстрации бытия Бога.

конечных вещей. Наиболее кратким образом представить позицию Переса можно с помощью его собственной экспликации понятия верификатива³⁸:

«Верификативом пропозиции я называю тот объект, с которым как с сосуществующим с ней сообразна эта пропозиция, поскольку она является весьма подобной ему в существовании, от каковой сообразности эта пропозиция называется истинной. Например, пропозиция о будущем является истинной, потому что она сосуществует с утверждаемой в ней будущностью. [...] Подобно этому, следовательно, пропозиции, обладающие вечной истиной, должны верифицироваться некоторым статусом и вечным и неизменным актуальным бытием, ибо они соответствуют неизменной объективной истине. Например, эта пропозиция: «человек есть разумное животное» верифицируется некоторой вечной связью человека с разумным животным».

Казалось бы, в этом описании нет ничего необычного, помимо акцента на существовании или вечном актуальном бытии. Однако данное определение термина стоит под следующим принципиальным тезисом Антонио Переса: «Верификатив пропозиций с вечной и неизменной истиной есть Бог»³⁹. Именно с этим фундаментальным положением Переса яростно полемизирует Искьердо, находящий его экстравагантным и граничащим с ересью. Именно его пытаются разьяснять Рибаденейра и де Кирос, напротив, утверждающие, что оно всецело соответствует учению Августина и Фомы.

Для понимания последующего прежде всего необходимо учитывать, что вопрос о сущностных или чтойностных истинах, поскольку этот вопрос относится к конечным вещам, т.е. к конечным реальным *сущностям*, традиционно был неразрывно связан с теорией *возможного*, потому что хотя, с одной стороны, конечные вещи в отличие от Бога не имеют из себя никакого актуального бытия, которое, соответственно, может быть присуще им лишь *конtingентно* (по свободному решению воли Бога), с другой стороны, они также отличаются и от *невозможных* химер посредством присущей им внутренней или *абсолютной возможности*, которая из себя *необходима*. Именно эта возможность или способность к бытию образует понятие конечной реальной сущности как таковой. В своем раннем трактате «о возможности

³⁸ См. Перес, *De existentia et attributis divinis*, disp. 1, с. 8 (BUS Ms. 781-II, 13v; цит. по неопубликованной диссертации Я. Шмутца – Schmutz 2003, 486n90). Представляется весьма вероятным, что именно Перес ввел само это понятие и термин в широкий оборот в иезуитской схоластике, по крайней мере, до 1640-х гг. термин почти не встречается. См. также статью Шмутца про *verificativum*: Schmutz 2011, 744.

³⁹ Ibid.

твари» Гаспар де Рибаденейра⁴⁰ специально подчеркивает⁴¹, что сама возможность возможной твари является *необходимой*. Кроме того, он разделяет⁴² два разных вопроса или аспекта проблемы возможности: что означает метафизически то, что вещь возможна, и – в какой физической сущности/вещи должна полагаться возможность вещи. Метафизический аспект означает здесь чисто *понятийную* экспликацию, тогда как физический относится к реальному «принципу» возможности, т.е. к ответу на вопрос, в чем заключается возможность в самой вещи/природе вещей. И если первый аспект не вызывает особых трудностей или споров: понятие возможности обозначает то, что некая вещь ни формально, ни посредством вывода из сущностных предикатов не заключает в себе, точнее в своем сущностном определении (или в своем собственном формальном понятии), *противоречия*, то второй, наоборот, является предметом большого *спора* среди схоластов⁴³. Рибаденейра последовательно опровергает целый ряд позиций⁴⁴ в этом споре и утверждает в качестве собственного решения этого вопроса: «абсолютная и необходимая возможность возможных тварей, взятая в физическом смысле, есть необходимый предикат Бога, конституирующий твари как не заключающие в своем формальном понятии противоречие»⁴⁵. Доказывается это положение на основании того, что всё абсолютно или всецело необходимое является неотличимым от Бога, так как помимо Бога нет ничего,

⁴⁰ См. его *Tractatus de scientia Dei*, disp. 6 (Ribadeneira 1653, 145a–171b). Рибаденейра был одним из наиболее интересных философов и теологов пересианцев, философское наследие которого (в отличие от теологических сочинений) осталось неопубликованным при жизни и было почти полностью утрачено в XVIII в. Один из лучших знатоков метафизики испанских иезуитов Я. Шмутц в своем исследовании постоянно характеризует Рибаденейру исключительно в превосходных терминах: «Гаспар де Рибаденейра, один из самых блестящих участников контroversии <о возможном>...», «фигура столь же яркая, сколь и спорная», «один из самых пронизательных иезуитов Алькалы» (см. Schmutz 2003, 80, 361, 78). Шмутц также отмечает, что более поздние метафизики схоластической традиции Общества воспринимали позицию Рибаденейры в вопросе о сущности возможных и основании необходимых истин как *тождественную* позиции Переса и как правильно разъясняющую ее (см. Schmutz 2003, 361n53).

⁴¹ См. Ribadeneira 1653, 145b. В связи с последующим ср. также изложение Г.В. Вдовиной: Вдовина 2020, 201–208. Анализ Вдовиной сфокусирован главным образом на соотношении и оппозиции возможности твари и невозможности сущего разума/химеры.

⁴² См. Ribadeneira 1653, 146a–b.

⁴³ См. Ribadeneira 1653, 146b; 159b.

⁴⁴ См. Ribadeneira 1653, 146b–154a, 157a–159a.

⁴⁵ См. Ribadeneira 1653, 160b.

что бы было всецело или внутренне необходимым. Поскольку же сама возможность твари понимается как абсолютно и определенно необходимая, из этого следует, что она неотличима от Бога и есть некий необходимый предикат Бога⁴⁶. Бог есть абсолютная необходимая возможность тварей на основании своего наивысшего совершенства и в особенности на основании своего совершеннейшего *знания* всех вещей, которое характеризуется Рибаденейрой как «совершеннейшая репрезентация и самое ясное зеркало всех вещей вообще»⁴⁷. Разрешая в конце своей диспутации о возможности «знаменитую трудность» (*celebre argumentum*) с пропозициями вечной и необходимой истины, например, с пропозицией «Петр есть разумное животное»⁴⁸, Рибаденейра специально различает *объект* такой пропозиции или суждения (сущность и сущностные предикаты некоторого человека) и *фундамент необходимости* истины и *невозможности* ложности данного суждения, каковым является *Бог*, поскольку именно «Бог внутренне есть необходимый фундамент/основание, от которого такие крайние термины [т.е. субъект и сущностные предикаты, связанные в пропозиции необходимой истины,] внешне отыменуются формально неспособными противоречить друг другу в чем угодно вообще»⁴⁹. Говоря иначе, сама эта необходимость, согласно Пересу и его последователям, присуща сущностным пропозициям не *внутренне*, но лишь *внешне* (со стороны Бога как единственного реально существующего/*физического* основания таких истин), поскольку внутренне и абсолютно любой член/элемент такой пропозиции не необходим, но лишь контингентен (*если он существует актуально* в природе вещей). Мы видим здесь, что Рибаденейра в своем раннем трактате по сути разъясняет приведенное нами выше положение Переса, называя «верификатив пропозиции с вечной истиной» Переса «основанием или фундаментом необходимости истины сущности».

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ См. Ribadeneira 1653, 161a–b. Ср. также Ribadeneira, *Opusculum* III, с. 5, п. II: «Эта необходимая абсолютная возможность [тварей] состоит формально – согласно нашему способу схватывания – в совершенстве божественного интеллекта» (Цит. по: Schmutz 2003, 1064).

⁴⁸ См. Ribadeneira 1653, 170a–171b.

⁴⁹ См. Ribadeneira 1653, 170b–171a.

3.1. *Онтология чтойностного/объективного статуса вещей Искьердо
и его полемика против позиции «Recentiores»
(т.е. против Переса и Рибаденейры)*

В онтологическом учении Искьердо, разрабатываемом им в 10-й диспутации «Маяка наук» и обращающемся вокруг центрального понятия «статуса вещи или объекта человеческого интеллекта»⁵⁰, первое и наиболее важное место занимает вопрос о *чтойностном* или объективном статусе вещей, т.е. о статусе «сущности вещи». Учитывая, что само понятие статуса вещей определяется Искьердо как «тот их способ бытия (*modus essendi*), на основании которого о них может быть известна или [помыслена] в суждении (*scibilis sive iudicabilis*) некая объективная истина»⁵¹, иначе говоря, учитывая, что понятие статуса вещи как такового обозначает связность двух элементов: *способа бытия вещи* и ее *объективной истины*, мы вполне обоснованно можем предполагать, что проблема реальности или реального основания *сущностных истин* является крайне значимой для метафизики Искьердо. Это становится явно уже из следующего первоначального определения: *чтойностным* статусом, согласно Искьердо, называется тот, в котором пребывают *чтойностные* и *необходимые* объективные истины, подходящие всем – даже *не* существующим вещам, а потому называемые *вечными* и *неразрушимыми истинами*⁵². Задача последующего весьма пространного и сложного обсуждения Искьердо в 1-м вопросе 10-й диспутации⁵³ заключается именно в том, чтобы показать, в чем состоит этот *чтойностный* статус вещей, и опровергнуть все альтернативные его собственной теории позиции или способы понимания этого статуса как совокупности необходимых и вечных объективных истин.

⁵⁰ См. об этом также нашу статью: Иванов 2021, 728–742.

⁵¹ См. Izquierdo 1659, 220b.

⁵² Ср. Izquierdo 1659, 221a. Ср. также Izquierdo 1659, 262a: «Ибо, во-первых, к реальному и позитивному абсолютному *чтойностному* статусу принадлежат все объективные истины, которые необходимо подходят позитивным и возможным вещам прецизировапно от существования, каковые суть [объективные истины], относящиеся к их [т.е. таких вещей] сущности, либо собственным или общим терпениям». В действительности, согласно Искьердо, к абсолютному *чтойностному* статусу относятся также и невозможные вещи, и этот статус может быть не только реальным, но и суппозитивным/подставным, и не только позитивным, но и негативным. Однако мы оставляем это за рамками нашего рассмотрения, поскольку традиционно необходимые и вечные истины понимались как реальные *позитивные* истины о *возможных* вещах.

⁵³ См.: Izquierdo 1659, 221a–227b, 232a–236a, 237a–242a.

Искьердо различает⁵⁴ *четыре* мнения или позиции в этом споре о чтойностном статусе вещей:

1) «современные» пересианцы, согласно которым «чтойностный статус вещей – это не что-то дистинктное от Бога, но нечто полностью отождествленное (*identificatum*) с ним, так как один только Бог может быть конституирующим все необходимые истины, принадлежащие к такому статусу, и «верификативом» (*verificativum*), т.е. делающим истинными все пропозиции относительно некоей необходимой материи, которые называются пропозициями с вечной истиной»⁵⁵.

2) традиционные «менталисты» (т.е. некоторые томисты и отчасти скотисты), полагающие, что чтойностный статус вещей конституируется посредством простого божественного или же сотворенного *постижения* (*apprehensionem*) этих вещей, на основании которого они интенционально или *объективно существуют* в постигающем их уме как в некотором статусе таким образом, что о них как таковых могут быть [помыслены] в суждении все их чтойностные истины; и именно из-за этого такой статус называется как объективным, так и чтойностным.

3) «редукционисты-кондиционалисты», сводящие чтойностный статус вещей к *обусловленному* экзистенциальному статусу и полностью отождествляющие их друг с другом. К сторонникам этой позиции Искьердо относит таких знаменитых философов Общества, как Арриагу, Овьедо, Мартинеса де Рипальду и даже самого Суареса.

4) традиционные «эссенциалисты», утверждающие, что все вещи независимо от их абсолютного существования имеют свою *сущность* от себя самих, то есть пребывают как то, что они суть поистине, если глагол «быть» берется здесь субстантивно, а не экзистенциально, что означает, что они из себя или из своего собственного понятия имеют некоторое чтойностное *бытие*, т.е. *бытие* сущности или чтойности, не-дистинктное от них самих, независящее от любой причины и от любого существования, а потому и совершенно неподверженное порче и необходимому. Эти авторы, как подчеркивает Искьердо⁵⁶, полагают, что абсолютный чтойностный статус вещей не является ничем по существенности (*entitative*) дистинктным от самих вещей, но есть нечто по существенности полностью отождествленное с ними, а именно: необходимые и абсолютные объективные истины, находящиеся в тех же вещах, рассмотренных согласно их сущности, либо подходящие им, т.е. этим вещам,

⁵⁴ См. в связи с дальнейшим: Izquierdo 1659, 221a–222a.

⁵⁵ См. Izquierdo 1659, 221a.

⁵⁶ См. Izquierdo 1659, 222a.

как таковым. К этой позиции Искьердо причисляет из прежних схоластов Генриха Гентского, Эгидия Римского, Капреола и Каэтана, а из современных ему – Базиля Понса де Леона, Альбертини, Эмельмана, Гранадо и даже Молину. Более того, он считает, что ее придерживались также все те метафизики, кто считал, что первичная и сущностная возможность вещей состоит в том, что их сущность не включает в себе противоречия. Что означает: вообще все схоластические авторы-метафизики (Искьердо, естественно, называет здесь прежде всего Аквината). Как мы увидим позже, сам Искьердо по сути придерживается именно этой эссенциалистской позиции, хотя формулирует ее существенно заново и полностью в собственных терминах и в порядке собственной онтологии.

В своем *первом* положении и в многочисленных развернутых аргументах, доказывающих его⁵⁷, Искьердо прямо *оппонирует* Пересу и Рибаденейре, поскольку он утверждает против их мнения о божественной сущности как реальном «верификативе» всех необходимых и вечных объективных истин:

«Любой необходимый [и прежде всего – абсолютный *чтойностный*] статус реально дистинктных от Бога вещей также является реально дистинктным и от самого Бога, а именно как реально отождествленный с самими этими вещами».⁵⁸

Это положение доказывается в общей сложности шестнадцатью аргументами и множеством дополнительных подтверждений. Мы не можем привести и проанализировать их здесь все, поэтому кратко изложим наиболее существенные аргументы для понимания как позиции самого Искьердо, так и того, что именно он считает неприемлемым в мнении пересианцев. Для начала Искьердо еще раз уточняет базовые термины собственной теории: необходимый статус конечных вещей (которые реально дистинктны от Бога) тождественен – как их совокупность – необходимым *объективным истинам* этих же вещей, принадлежащим к такому статусу. Причем здесь, как и повсюду далее в этом обсуждении, Искьердо понимает под объективной истинной *фундаментальную объективную истину*, т.е. *способ бытия* вещи *прежде* ее познания, на основании которого она становится «пригодной» к тому, чтобы служить границей или объектом истинного суждения или познания⁵⁹.

Первый контраргумент Искьердо против позиции пересианцев утверждает, что ничто не может стать объективно истинным извне, т.е. лишь на основании *внешней деноминации* от божественной сущности, если оно само по себе и внутренне уже не является объективно истинным:

⁵⁷ См. в связи с дальнейшим изложением: Izquierdo 1659, 222a–227b.

⁵⁸ Izquierdo 1659, 222a.

⁵⁹ См. об этом подробнее анализ в нашей статье об истине: Иванов 2022a, 624–630.

«Ни одна вещь не может быть сделана объективно истинной посредством чего-то реально дистинктного от нее самой, но любая объективно истинная вещь такова необходимым образом через себя; следовательно, объективные истины реально дистинктных от Бога вещей также являются реально дистинктными и от самого Бога, а именно как реально отождествленные с самими вещами».⁶⁰

Поскольку же вечные объективные истины и необходимый чтойностный статус вещей тождественны, то отсюда следует, что и этот статус (и сама необходимость таких истин) конституирован не на основании *внешней деноминации* от Бога, но как внутренний и реально отождествленный с самими конечными вещами (при этом, как мы помним, речь вовсе не идет об актуально *существующих* вещах, поскольку экзистенциальный статус принципиально отличается от чтойностного, а кроме того, экзистенциальный статус конечных вещей не необходим, но контингентен). Этот же аргумент модифицируется Искьердо далее в отношении *трансцендентальных* понятий о свойствах сущего как такового:

«... объективная истина есть такое же метафизическое свойство сущего, как и благодать, единство, дистинкция от иных и т.д.; следовательно, точно так же, как сущее посредством дистинктного от себя приложения как некоторой [внешней] формы не может быть сделано трансцендентально благим или единым, или же дистинктным от иных [...], так же объективно не-истинное иначе [т.е. внутренне и из себя самого] сущее не может быть сделано объективно истинным посредством приложения, [чего-то реально] дистинктного от него самого».⁶¹

Во-вторых, согласно Искьердо, из позиции пересианцев следует, что Бог может познавать исключительно те объективные истины, которые относятся к контингентно *существующим* конечным вещам, но не способен познавать никакие необходимые объективные истины чисто возможных или обусловленно будущих вещей, что ложно и противоречит положениям веры и теологии. Искьердо аргументирует⁶² таким образом: согласно Пересу и его последователям, все вещи, кроме тех, что *актуально* и абсолютно *существуют*, не обладают внутренне и в себе никаким способом бытия и никакой объективной истиной вообще, однако выше – против Переса – было также доказано, что они не могут обладать никакой истиной и на основании чисто внешней деноминации от существенности Бога, следовательно, не существующие абсолютно вещи вообще никоим образом не могут быть объективно истин-

⁶⁰ См. Izquierdo 1659, 222b.

⁶¹ См. Izquierdo 1659, 222b–223a.

⁶² См. Izquierdo 1659, 223a.

ными, а потому и не могут никак быть *познаваемыми* Богом посредством сужающего познания (суждения ума), которое только и является познанием в абсолютном значении.

Еще одним аргументом⁶³ является невозможность чисто *внешней* дистинкции возможности реального сущего от невозможности химеры: согласно персианцам, Бог внутренне есть как необходимая возможность Петра, так и необходимая невозможность вымышленной химеры. По Искьердо это не может быть истинным, поскольку если бы Петр внутренне из себя и своего объективного сущностного понятия по собственной природе и независимо от актуального существования уже не был дистинктным от химеры, но был бы тождественен ей, тогда никакая внешняя деноминация от существенности Бога не могла бы сделать его возможность дистинктной от невозможности химеры, а стало быть, химера была бы такой же возможной, как и Петр. Иначе говоря, уже сама дистинктность возможного Петра от невозможной химеры является некоторой *объективной истиной*, которую Петр не может иметь лишь на основании внешней деноминации от божественной сущности, но должен обладать *внутренне* и из самого себя. Именно эта внутренняя возможность есть сущность Петра и она есть в нем *прежде* любой внешней возможности, отождествленной с Богом и приводящей ему внешне от Бога. Следовательно, тезис Переса и Рибаденейры о том, что все необходимые истины о возможных сущностях тождественны Богу как его внутренние предикаты, согласно аргументации Искьердо, ложен.

Такой же аргумент можно сформулировать⁶⁴ и о дистинкции или неподобии возможного Петра и самого Бога: возможный Петр в чтойностном статусе истинным образом дистинктен от Бога и неподобен ему, однако Петр не может быть таковым через божественную сущность как некую внешнюю форму его бытия. Ибо невозможно, чтобы нечто отличалось от иного посредством некой внешней добавленной к нему формы, если такая форма не будет отличной от самого этого иного: однако божественная сущность как такая внешняя форма не отличается от самого Бога, следовательно, через нее Петр не может быть дистинктным от Бога, если он внутренне уже не является дистинктным от него. Следовательно, чисто возможный Петр дистинктен от Бога *внутренне*, что является объективной истиной, относящейся к *чтойностному* статусу, который поэтому реально отличается от сущности Бога и реально и внутренне присущ самому возможному Петру. Как добавляет тут

⁶³ См. Izquierdo 1659, 224a.

⁶⁴ См. Izquierdo 1659, 225a.

же Искьердо⁶⁵, даже сама *множественность* и разность возможных вещей не может ни быть, ни быть мыслима на основании чисто внешней деноминации от внешней формы, т.е. от божественной сущности, поскольку эта божественная сущность как форма является в себе одной, а не многими: поэтому чисто возможные вещи в чтойностном статусе не могут стать истинно *многими* на основании единственной в себе и простейшей божественной сущности как внешней формы. Следовательно, возможные являются многими и разными «через себя и внутренне».

Далее, из тезиса пересианцев следует, согласно Искьердо⁶⁶, взаимная внутренняя *связность*⁶⁷ между всеми необходимыми истинами всех сущностных пропозиций, что значит, например, что если бы пропозиция «муравей есть живое» была ложной, то ложной стала бы и пропозиция «Михаил есть ангел», а возможность ангела была бы прямо связана с возможностью муравья. Все это является, согласно Искьердо, абсурдом, однако необходимо следует из того, что единственный верификатив всех этих пропозиций был бы сущностью самого Бога, как утверждают оппоненты, из чего также можно заключить, что у всех необходимых пропозиций и у всех возможных конечных сущностей вещей была бы одна-единственная и неделимая в себе объективная истина, а именно сама сущность Бога. Более того, из этого следует еще один в высшей степени очевидный и «чудовищный абсурд», то есть, что *объекты* всех человеческих наук, трактующих о вещах, реальных сущностях и их свойствах, поскольку они пребывают в чтойностном статусе в отделенности от существования, были бы *смешаны* и слиты (*confundi*) вместе таким образом, что не было бы ни одного истинного объекта, из которого не следовал бы любой иной объект, и никакой сущности, которая не имела бы свойств всех остальных сущностей: круг имел бы свойства квадрата, и наоборот, как и человек имел бы свойства и ангела, и льва, и камня. Не было бы вовсе никаких собственных *свойств*, доказываемых о какой-либо сущности в науке, но все они были бы общими для всех вещей. Очевидно, что это означает невозможность человеческого знания как такового и является «настолько же безумным, насколько и смехотворным», по мнению Искьердо.

Наконец, Искьердо прямо обвиняет⁶⁸ пересианскую позицию в пантеизме, т.е. в ереси: из этой позиции следует, что сущности всех абсолютным

⁶⁵ См. Izquierdo 1659, 225a–b.

⁶⁶ См. Izquierdo 1659, 225b.

⁶⁷ Об этой «коннексионистской» метафизике пересианцев (и не только их) и контексте ее возникновения и развития в схоластике XVII в. см. глубокое исследование Я. Шмутца: Schmutz 2006.

⁶⁸ См. Izquierdo 1659, 225b–226b.

образом не существующих актуально вещей являются реально и *формально* (а вовсе не только виртуально и эминентно, что вполне допустимо теологически) *тождественными* Богу. Ведь поскольку объект пропозиции «Петр есть человек» содержит в себе истинную сущность Петра (причем речь тут идет о *не-существующем* абсолютно Петре), но, как утверждают оппоненты, всю свою истинную сущность целиком и полностью Петр имеет формально лишь на основании причастности к и общности с сущностью Бога, так как вне этой причастности и из себя самого не существующий актуально Петр не имеет никакого бытия и вовсе никакой сущности, то отсюда по Искьердо следует, что истинная сущность Петра, содержащаяся в объекте необходимой пропозиции, *реально тождественна* с сущностью Бога, а следовательно, Бог истинно, формально и реально тождественен с сущностью ангела, человека, камня, даже химеры и греха, – Бог был бы формально всеми возможными и невозможными вещами, даже лишенностью и злом. Очевидно, – по крайней мере, для Искьердо, – что это невозможные и еретические утверждения.

«Трансцендентальная, или объективная истина всех вещей» не может быть помещена исключительно в первое сущее и отождествлена с первой истиной Бога, потому что она обратима с возможными сущими и является для них настолько же *внутренней*, как и например, трансцендентальная благость, которая в качестве реального совершенства сущего не может быть адекватно и тотально тождественна Богу. Поэтому, если истина любой вещи (кроме актуально существующих) полагается полностью тождественной с Богом, то и благость, и любая сущность как таковая будет так же тождественной ему, что невозможно⁶⁹.

Наконец, последний аргумент⁷⁰ «ex definitione terminorum» Искьердо гласит: статус вещей есть то же самое, что и способ бытия вещей, на основании которого им принадлежат истины, мыслимые в суждении какого угодно интеллекта; но строго и собственно говоря, вещи не могут иметь вообще никакого способа бытия через нечто иное, реально дистинктное от них самих, потому что никакая вещь не есть то, что она есть, через что-то иное, чем она сама.

На основании этой длинной серии аргументов Искьердо считает, что он достаточным образом опроверг мнение пересиданцев о конституции чтойностного статуса через внешнюю верификацию в Боге.

⁶⁹ Izquierdo 1659, 226b–227a.

⁷⁰ Izquierdo 1659, 227b.

3.2. Далее, покажем кратко, как именно Искьердо аргументирует против двух следующих позиций (условно: «менталистов» и «кондиционалистов») относительно *чтойностного* статуса необходимых истин.

Против традиционного мнения «менталистов» он выдвигает следующее положение:

«Абсолютный чтойностный статус [...] никоим образом не может внутренне конституироваться посредством некоего постижения – будь то божественного, или сотворенного».⁷¹

В подтверждение этого тезиса он аргументирует⁷² следующим образом. Из многократно разъясненного понятия статуса вещи как способа ее бытия, благодаря которому ей подходят и о ней могут высказываться необходимые чтойностные объективные истины, следует, что весь этот способ бытия выступает как *объект* некоторого познания Бога и твари, причем – специально ограничивает Искьердо: без того, чтобы это познание как бы внутренне «проникало в» сам этот объект и тем самым конституировало его. Иными словами, *познание* истинного объекта никоим образом не может *сделать* его истинным, но *предполагает* его в качестве такового: постижение объекта пропозиции «Петр есть человек» не проникает внутрь (*intrare*) самого объекта, но только лишь *внешне* отыменует его как постигнутый или познанный. Поскольку истина такого объекта внутренне не конституируется посредством этого постижения, то и чтойностный статус данного объекта не может конституироваться таким постижением.

Это же объясняется⁷³ таким способом: Петр не является человеком из-за того, что Бог или тварь понимает его таковым, скорее, наоборот, Петр постигается как человек Богом или тварью из-за того, что он из самого себя и есть таковой. Поэтому неким способом (в сущностном порядке) чтойностное бытие Петра человеком есть *прежде*, чем он схватывается в качестве такового Богом или тварью. Следовательно, сам его чтойностный статус, к которому принадлежат все вечные истины о его сущности и на основании которого Петр имеет такое «бытие человеком», является *независимым* как от несотворенного, так и от сотворенного познания, а потому и не может быть внутренне конституирован посредством этого познания.

⁷¹ Izquierdo 1659, 232a.

⁷² Ibid.

⁷³ Izquierdo 1659, 232b. То, что «любое познание всегда предполагает свой объект», является общепринятой фундаментальной эпистемологической аксиомой всей поздней схоластики.

Наконец, Искьердо проясняет⁷⁴ принципиальное различие между чтойностным статусом, о котором трактует в своей онтологии он, и традиционным скотистским «бытием познанным» (*esse cognitum*) или конституированным посредством некоторого постижения ума. Посредством постижения его неким интеллектом Петр приобретает только лишь «бытие постигнутым или познанным», что означает, что он существует в уме схватывающего его *объективно* или *интенционально*, каковое объективное существование является полностью добавочным, сопутствующим и *внешним* для него, тогда как «бытие человеком», напротив, является *внутренним* и необходимым для него. Следовательно, ни истинное бытие человеком как таковое, ни чтойностный статус этой истины (что является одним и тем же, согласно Искьердо) не могут быть конституированы посредством *внешнего* постижения такого объекта, как «Петр есть человек». Искьердо подчеркивает⁷⁵, что он отнюдь не отрицает того, что все вещи приобретают посредством познания некий интенциональный или объективный статус, в каковом они обладают *интенциональным способом бытия*, поскольку *существуют* в уме, который познает их. Однако этот способ бытия – это вовсе не чтойностный статус вещей, поскольку весь этот способ интенционального бытия является внешним, акцидентальным и добавочным для вещей, а вовсе не чтойностным и необходимо присущим. Более того, такое интенциональное бытие является неким видом существования, а потому, как и актуальное существование в природе вещей, является *контингентным* и акцидентальным для некой конечной вещи: Петр как объективно или интенционально присутствующий в схватывающем его уме «есть человек» не сущностно и необходимо, но лишь акцидентально. Напротив, поскольку Петр есть в чтойностном статусе, «бытие человеком», разумным животным, и так далее, присуще ему всецело *сущностно* и необходимо. Более того, строго говоря, относительно Петра в *чтойностном* статусе могут верифицироваться исключительно *чтойностные* и *необходимые* пропозиции, но никоим образом не контингентные и акцидентальные.

Таким образом, заключает⁷⁶ Искьердо, чтойностный статус вещи радикально отличается от статуса, который она имеет как познанная в познающем ее уме, а следовательно, чтойностный статус и не может конституироваться посредством познания, но он есть тот статус, который вещь имеет в себе, поскольку она есть в себе то, что она есть из своей формальной сущности до любого познания.

⁷⁴ См. Izquierdo 1659, 232b.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ См. Izquierdo 1659, 232b.

Далее, против мнения тех, кто сводит чтойностный статус к *обусловленному* экзистенциальному, Искьердо утверждает⁷⁷, что «абсолютный чтойностный статус вещей отличается от любого их обусловленного статуса», и аргументирует⁷⁸ следующим образом. Во-первых, он апеллирует к очевидности нашего познания: мы постоянно выносим *абсолютные* суждения и высказываем истинные пропозиции о вещах, которые подходят вещам чтойностно и необходимо, причем совершенно независимо от любого существования вещей – как абсолютного, так и обусловленного. Следовательно, эти вещи имеют *абсолютный* чтойностный статус, благодаря которому вечные и необходимые абсолютные (а не обусловленные) истины подходят этим вещам, и этот чтойностный статус полностью отличается от любого обусловленного статуса. Кроме того, из опыта очевидно, что истинные необходимые пропозиции заключают в себе отнюдь не только обусловленные, но и множество абсолютных пропозиций. Поэтому необходимые объективные истины, соответствующие таким абсолютным пропозициям, также будут абсолютными и абсолютно присущими (причем, независимо от любого существования в сотворенных вещах) тем вещам, которым эти истины атрибутируются посредством таких пропозиций. А потому абсолютный чтойностный статус вещей, реально совпадающий с абсолютными необходимыми объективными истинами, отличается от любого обусловленного статуса.

Наконец, главный аргумент⁷⁹ против позиции «кондиционалистов» основывается на существенном характере всех *теоретических* наук человеческого ума. Дело в том, поясняет Искьердо, что человеческие науки в большей своей части трактуют о вещах именно постольку, поскольку они пребывают в *чтойностном статусе*. Ведь такие науки, как метафизика, геометрия, арифметика, механика, логика и тому подобные, созерцают сущности и свойства вещей согласно им самим отдельно от их существования, но при этом почти всегда утверждают именно *абсолютные* пропозиции и продвигаются посредством демонстраций и рассуждений, составленных из абсолютных же пропозиций. Точно так же, и принципы самих теоретических наук чаще всего являются абсолютными, а не обусловленными истинами. А потому, согласно суждению Искьердо, еще никто из ученых не осмелился утверждать,

⁷⁷ См. Izquierdo 1659, 233b.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ См. Izquierdo 1659, 233b. Ср. также Izquierdo 1659, 265a–b. О важности этого аргумента см. Иванов 2021, 740–741.

что в человеческих науках не познается ни одной абсолютной истины, но познаются лишь обусловленные. Следовательно, должен быть *чтойностный абсолютный* статус, отличный от любого обусловленного статуса. И именно к нему принадлежат все те истины, которые являются объектами и содержанием всех этих теоретических наук.

3.3. *Что́ есть необходимая и вечная объективная истина вещей у Искьердо: онтология суперреализма?*

После опровержения предыдущих мнений Искьердо формулирует свою *собственную* позицию относительно *чтойностного* (прежде всего – *абсолютного чтойностного*) статуса вещей в следующем сложносоставленном положении:

«Любой *чтойностный* статус вещей состоит в *чтойностных объективных истинах*, принадлежащих самим этим вещам и неотличающихся от этих вещей. Никакой статус не является по сущности (*entitative*) *дистинктивным* от вещей, которым эти статусы подходят. С этим, тем не менее, совместимо то, что эти статусы отличаются между собой, точно так же, как отличаются и *объективные истины*, в которых такие статусы состоят».⁸⁰

Искьердо полагает⁸¹, что после всех предшествующих аргументов против оппонентов его *собственная* позиция (которую он частично признает совпадающей с мнением *эссенциалистов*) нуждается не столько в доказательстве, сколько в *экспликации*. Именно такой *экспликацией терминов* он по сути и занят в последующем изложении (хотя нужно отметить, что в самом конце вопроса имеется еще один довольно большой раздел⁸² с ответами на возражения против его *собственной* позиции).

Специально относительно интересующего нас прежде всего *абсолютного чтойностного статуса* Искьердо разъясняет⁸³ разные характеристики тех *чтойностных объективных истин*, которые его составляют. Во-первых, он итоговым образом описывает, что́ есть *абсолютный чтойностный статус*. Все вещи согласно себе самим и независимо от того, существуют ли они, или нет, обладают из самих себя или из своего *объективного понятия* некоторыми *объективными истинами*, принадлежащими к их сущности, называемыми потому *чтойностными истинами* и могущими быть объектами суждения и

⁸⁰ Izquierdo 1659, 234a.

⁸¹ См. Izquierdo 1659, 234a.

⁸² Ср. Izquierdo 1659, 237a–242a.

⁸³ См. в связи с последующим: Izquierdo 1659, 234a–235a.

знания как несотворенного, так и сотворенного интеллекта. Очевидно и доказано выше, что объектом абсолютного (а не только обусловленного) суждения может быть не только существование вещей, но и их сущность и ее свойства. Это абсолютное суждение о конечной реальной сущности необходимо прецизировано от существования, поскольку в противном случае (если бы оно как-то относилось к существованию) объектом этого суждения было бы не нечто необходимое, но нечто контингентное в тварях, в которых контингентно все, как-либо связанное с существованием. Таким образом, тот, кто утверждает истину «Петр есть человек» или «Петр есть способный смеяться», беря при этом глагол «быть» в субстантивном смысле, т.е. поскольку он абстрагируется от существования и от времени, утверждает абсолютным образом, что Петр в себе и из себя и своего объективного понятия есть человек или способный смеяться, причем это истинно – безразлично, существует ли когда-либо вообще Петр, или нет. Следовательно, абсолютный чтойностный статус вещей состоит в тождественных с самими вещами абсолютных и чтойностных объективных истинах.

Во-вторых, Искьердо поясняет⁸⁴ собственным образом необходимость, неуничтожимость и вечность чтойностных истин, – характеристики, которые всегда признавались в традиции как обязательно присущие «истинам сущности». Чтойностные истины называются и на самом деле являются *необходимыми* – не от некоей абсолютно *существующей* необходимости, какова одна лишь *необходимость существования* Бога, но от необходимости, которую вещи имеют из самих себя, необходимости быть тем, что они суть *чтойностно*, поскольку невозможно, чтобы они не были таковыми. Сама эта необходимость является одним из внутренних или чтойностных предикатов, присущих вещам, поскольку они пребывают в *чтойностном* статусе, независимо от существования. Здесь Искьердо делает⁸⁵ очень важное замечание, явно имея при этом в виду обсуждение Рибаденейрой «необходимой возможности» как *предиката* Бога: оппоненты путают в своей теории разные необходимости: необходимость существования, внутренне присущую одному только Богу, и необходимость бытия тем, что есть каждое из самого себя, присущую всем вещам полностью независимо от их существования или несуществования. Именно это неразличение, как считает Искьердо, привело пересиданцев к их главному заблуждению, т.е. к полаганию тождества

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ См. Izquierdo 1659, 234a–b.

необходимого чтойностного статуса вещей с существующей абсолютно необходимо божественной сущностью⁸⁶.

Чтойностные истины называются *нерушимыми* или *неуничтожимыми*, потому что даже при разрушении вещей эти истины продолжают упорно пребывать (*persistere*) как объекты суждения, но опять же – не экзистенциальным пребыванием, которое полностью устраняется при уничтожении актуально существующих вещей, а сущностным или чтойностным, которым обладают из себя самих именно сущности вещей как объекты истинного суждения и знания, независимо от существования.

Наконец, эти истины называются *вечными* не потому, что они *реально* соответствуют вечному или бесконечному времени, либо истинным образом *длятся* в нем. Ведь то, что *не* существует (а эти истины не существуют, но лишь чтойностно «пребывают»), не может и длиться в реальном времени или соответствовать некоторой реальной мере длительности. Эти истины вечны в ином смысле: потому что в какой угодно период бесконечного (так называемого воображаемого) времени, от века и в вечности они могут быть объектами истинного суждения и знания. Как поясняет⁸⁷ Искьердо, мы, поскольку мы всегда измеряемы *временем*, понимаем эти истины как некоторым образом соотношенные со всем вечным (строго говоря: воображаемым) временем из-за их нерушимости, которой они обладают в своем чтойностном бытии или статусе.

В-третьих, Искьердо объясняет⁸⁸, почему чтойностный статус специально называется «объективным», несмотря на то, что любой статус вообще, поскольку он включает в себя некоторые «объективные истины», является в общем смысле *объективным*. Он называется так вовсе не потому, что чтойностный статус вообще не является реальным, но потому, что он реален не реальностью существования, а *реальностью сущности*. Именно поскольку этот статус принципиально отделен от и не имеет никакого реального или актуального *существования*, то единственное *существование*, которое мы можем атрибутировать вещам в этом статусе (хотя оно и не конституирует его, как показано выше), это *объективное* и интенциональное *существование* в уме постигающего. Тем не менее, сам чтойностный статус является первым по отношению к интенциональному существованию, поскольку вещь прежде и независимо от любого познания имеет реальную и истинную чтойность из

⁸⁶ См. также дополнительные разъяснения Искьердо в ответах на аргументы пересиданцев против его учения: Izquierdo 1659, 240b–241b.

⁸⁷ См. Izquierdo 1659, 234b, ср. также: Izquierdo 1659, 240a–b.

⁸⁸ См. Izquierdo 1659, 234b–235a.

самой себя, следовательно, чтойностный статус прежде всего *реален*, а затем и *объективен* в особом смысле.

В заключении своего ответа на вопрос о чтойностном статусе вещей Искьердо эксплицирует⁸⁹ еще одну «величайшую трудность», а именно: каким образом *различаются* абсолютный чтойностный статус и абсолютный экзистенциальный статус вещей. Ведь с одной стороны, эти два статуса вещей должны быть разными и даже как-то отделимыми друг от друга, а с другой стороны, сущность и существование вещей, в которых заключены эти статусы, – это *одно и то же* в самой вещи/реально, что было уже доказано Искьердо выше⁹⁰. Если мы посмотрим на эту трудность из более дальней и традиционной перспективы, то можно заметить, что в конечном итоге вся традиционная контroversия о необходимом и вечном бытии *возможных* тварных сущностей до их актуального творения («la querelle des possibles» Я. Шмутца) сводится для Искьердо именно к трудности понимания *совместимости* отождествления обоих статусов с одной вещью (ибо существует та же самая вещь, которая и есть такая-то реальная сущность) с отделимостью двух этих фундаментальных статусов друг от друга в конечном сущем. Общим образом Искьердо разрешает⁹¹ эту трудность вполне по-схоластически, предлагая и объясняя *дистинкцию*: он различает между тождеством в существенности/вещи (entitative) и отделимостью/различием в *верификативной* функции (verificative), конституирующей статусы вещей как таковые. Он утверждает, что хотя сущность и существование вещей в самой *существенности/вещи* суть одно и то же, однако *верификативно*, т.е. поскольку они конституируют чтойностный и экзистенциальный статус вещей, они различаются и даже отделимы друг от друга настолько, насколько сущность и все необходимо связанные с ней свойства верифицируемы о *не-существующих* вещах, о которых не верифицируемо существование. Именно как объективная истина (т.е. как *верификатив* истинных пропозиций) – и только так! – сущность *независима* и даже отделима от существования, но, опять же, не потому и не так, что сущность и существование как два дистинктных элемента были бы отделимы друг от друга (ведь уже показано, что *реально* они не два, но одно и то же), а так, что вся вещь целиком насколько-то отделима от самой же себя, поскольку она *может* не существовать или не быть экзистенциально, будучи тем не менее в самой себе и из самой себя тем, *что* она есть

⁸⁹ См. Izquierdo 1659, 235a–b.

⁹⁰ Это доказывается в дисп. 9, вопр. 6 «Маяка наук», ср.: Izquierdo 1659, 216a–220a.

⁹¹ Izquierdo 1659, 235a.

сущностно. Иначе говоря, вся вещь целиком может отсутствовать экзистенциально, не отсутствуя при этом сущностно, а следовательно, целиком одна и та же вещь в статусе сущности может быть отделима от самой же себя в статусе существования. Таким образом, на взгляд Искьердо, ясно, как эти два статуса могут быть разными и отделимыми друг от друга, поскольку они статусы, но при этом в самой вещи, т.е. в существенности, как бы фундаментально и материально, быть чем-то одним и тем же.

Сам Искьердо сразу же делает несколько возражений своему решению и отвечает на них⁹², причем наиболее интересным кажется первое из этих возражений, поскольку в ответе на него он пытается снова сформулировать свое решение в *общепринятых* в разных частях схоластической традиции терминах. Возражение гласит: *фундаментальная объективная истина вещи (как способ бытия вещи*⁹³), согласно теории Искьердо, тождественна с вещью, с которой, а следовательно и между собой, согласно общему мнению почти всех метафизиков Общества, тождественны также сущность и существование, которые различаются не реально, но лишь рационально, посредством наших понятий. Если это так, то вещь как сущность в смысле объективной истины (чтойностный статус вещи) не может быть отделима от самой себя как существования в смысле объективной же истины (экзистенциальный статус вещи) – по крайней мере, реально, или, как формулирует это Искьердо:

«Следовательно, что бы там ни было относительно нашего способа схватывания и рациональных дистинкций, в самой вещи истина сущности, в которой состоит чтойностный статус, может быть независимой и отделимой от существования или истины существования, в которой состоит экзистенциальный статус, не в большей степени, чем одно и то же может быть независимым и отделимым от самого себя».⁹⁴

Искьердо отвечает⁹⁵, что «он полностью согласен» с этим выводом, и подчеркивает, что он уже признал, что отделимость этих истин и статусов друг от друга не такова, каковой обладают *реально* дистинктные друг от друга вещи, но такова, какой обладает одно и то же в отношении себя же, поскольку оно может не существовать, тем не менее будучи тем, что оно есть из себя. Но поскольку мы лучше понимаем это, если описываем такую отделенность через два элемента, дистинктных посредством нашего разума, то мы (т.е. Искьердо) и говорим, что истина сущности или чтойностный статус независим и

⁹² См. Izquierdo 1659, 235a–b.

⁹³ См. об этом выше, а также: Иванов 2022a, 624–630.

⁹⁴ Izquierdo 1659, 235a.

⁹⁵ Izquierdo 1659, 235a–b.

отделим от истины существования или экзистенциального статуса, хотя эти крайние элементы и дистинктны чисто рационально (посредством дистинкции нашего разума).

Мы видим здесь, как Искьердо пытается заранее защитить себя от возможных обвинений в полагании некоторых особых «чтойностных вещей» или сущностей как реально отдельных от существующих вещей⁹⁶. Вся его аргу-

⁹⁶ Стоит учитывать, что в действительности сам Искьердо предпринимает довольно много усилий, чтобы защитить свое учение о чтойностном статусе и необходимых истинах сущности не столько от обвинений философов (платонический тезис о чтойностном бытии неких реальных сущностей, отделимых от существующих вещей и от сущего разума), сколько скорее от обвинений *теологов* (полагание вечного *реального* бытия вещей *независимо* от Бога), поскольку в теологии действует древний запрет на допущение любого реального бытия, дистинктного от Бога и не сотворенного им (некоторые следствия из подобной позиции были осуждены церковью как ересь уиклифианства). Искьердо настаивает, что его позиция означает независимость чтойностного статуса от Бога только в аспекте существования (поскольку такое бытие и *не существует* собственным образом), но не в аспекте *сущностного* возможного бытия. Отвечая на контраргумент, что это чтойностное бытие или статус не может быть ни независимым (ибо это противоречит теологической аксиоме о том, что все имеет свое бытие от первого принципа, т.е. Бога), ни зависимым, потому что тогда эта зависимость противоречила бы его необходимости (ничто дистинктное от первого принципа не может быть зависимым от него и разом быть необходимым, поскольку зависимость подразумевает контингенцию), а потому такое бытие есть нечто «химерическое», Искьердо утверждает, что чтойностный статус *независим* от Бога, если под зависимостью понимается зависимость *происхождения, влияния или произведения*, каковая присуща только контингентным *существующим* вещам, однако он зависим от Бога, поскольку возможная сущность, пребывающая в нем, зависит от Бога «зависимостью связности», ничуть не умаляющей необходимость этого статуса. Что точно понимается под «зависимостью связности», Искьердо далее не эксплицирует (вероятно, имеется в виду сущностная зависимость менее совершенного от более совершенного, абстрагирующаяся от существования и валидная для сущностей как таковых), однако он намеренно добавляет там же следующее замечание, спасая таким образом свою позицию от теологических обвинений: «поскольку оно [чтойностное бытие] даже и чтойностно не было бы тем, что оно есть, если бы отсутствовал Бог, если уж в этом случае оно не было бы ни внутренне возможным, ни могущим быть созданным Богом, каковым оно пребывает теперь». См. Izquierdo 1659, 240a. Является ли это утверждение предусмотрительно (в последний момент развертывания аргументации) сделанной оговоркой ради сохранения собственного мнения как принципиально приемлемого для коллег-теологов, или же Искьердо действительно считал, что такого рода разъяснение

ментация строится на понятии чтойностного статуса вещей как *верификатива* суждений, независимого от их контингентного существования когда-либо. Однако, если мы принимаем во внимание особую настойчивость, с которой он постоянно утверждает истинную *реальность* особого «способа бытия вещи» (мы помним, что речь при этом идет о *фундаментальном* значении объективной истины), благодаря которому мыслятся *необходимые* чтойностные истины, то нас не может удивить то историческое обстоятельство, что его оппоненты восприняли его разъяснения с большим скепсисом и просто отнесли его к ряду «эссенциалистов» (наравне с древним Генрихом и современными Альбертини, Эмельманом и даже скотистом Панчем), а в многочисленных современных исследованиях⁹⁷, посвященных его онтологии, Искьердо как правило понимается и описывается как метафизик, утверждавший некое «третье царство» сущностей, независимое как от реально существующих вещей (экзистенциального статуса), так и от постижения или суждения любого интеллекта. Именно эта особая реальность чтойностного статуса вещей как некоторого *третьего* или *среднего* способа бытия (разумеется, это не термины самого Искьердо, но то, как его теорию воспринимали его *противники*) между реальным существованием в природе вещей и чисто объективным или интенциональным существованием в мышлении стала главным объектом критики и полемики со стороны оппонентов Искьердо, в особенности – Антонио Бернальдо де Кироза.

4. Де Кироз против Искьердо: теологическая редукция против онтологии суперреализма

Полемика де Кироза против теории необходимого чтойностного статуса вещей, изложенной в «Маяке наук» Искьердо, содержится в 108-й (последней) диспутации⁹⁸ метафизического трактата в его «Философском сочинении»,

согласуемо с его теорией чтойностного статуса (в рамках которой он неоднократно утверждал прямо противоположное процитированному замечанию, см. например: Izquierdo 1659, 226b), не вполне ясно и нуждается в дальнейшем исследовании.

⁹⁷ См. диссертацию (Schmutz 2003, 474–484) и статьи Якоба Шмутца: Schmutz 2009a, 87–89; Schmutz 2009b, 320–326. См. также главу в фундаментальной монографии Свена К. Кнебеля: Knebel 2000, 329–380. Кроме того, см. оценки в книге: Вдовина 2020, 174–175, 184.

⁹⁸ См. Quiros 1666, 748b–757b. Необходимо отметить, что единственным современным исследователем, чье внимание привлекла эта полемика де Кироза против Искьердо (а также против Панча) является Г.В. Вдовина, которая в своей последней книге посвятила изложению и разбору этой полемики (под рубрикой «спор о возможностном статусе вещей») отдельный параграф: Вдовина 2020, 184–201.

посвященной общему опровержению мнений «неких современных философов» о том, что может быть некое «среднее сущее» между реальным сущим и сущим разума или по крайней мере некий способ или статус бытия, который не является ни реальным в простом смысле, ни чисто рациональным. Тематически де Кирос формулирует положение, в рамках доказательства которого он рассматривает и критикует теорию Искьердо, во 2-м разделе диспутации так: «Всякий необходимый способ или статус бытия, поскольку он является чем-то актуально утверждаемым (или позитивным) в объекте, является недистинктивным [т.е. не отличается] от Бога; и тут же обсуждается [проблема] необходимого бытия тварей от века»⁹⁹. Противоположную собственному решению позицию де Кирос первоначально идентифицирует с мнением скотиста Джона Панча, но добавляет, что, как кажется, его же придерживаются все те авторы, кто считает, что сущности вещей в возможном бытии или возможность тварей отличается от Бога, так что эти сущности в самом объекте суть не чистое ничто, но имеют от самих себя некое «чтойностное бытие» – независимое от любого существования и любой действующей причины, нерушимое и необходимое. Он приводит тут традиционный набор авторов-эссенциалистов, в конце добавляя имена Бартоломео д'Амичи и Себастьяна Искьердо¹⁰⁰.

Сам де Кирос общим образом защищает¹⁰¹ свой тезис так: всякое актуально утверждаемое в объекте есть реально *существующее*, но все, что необходимо существует, либо чему присущ *необходимый статус* или способ реального существования, не отличается от Бога, следовательно, всякий необходимый статус, поскольку он актуально утверждаем в объекте, не отличается от Бога. Очевидно, что де Кирос сразу же отождествляет реальный «объективный акт бытия», репрезентированный в утвердительном суждении интеллекта¹⁰², с *реальным существованием* некоторого объекта. И именно это позволяет ему сделать валидный вывод и доказать свое положение. На это эссенциалисты возражают, что такое отождествление ложно. Тут мы и встречаем первый аргумент Искьердо¹⁰³, различающего разные смыслы объективного акта, соответствующие разным *статусам* объективных истин: существование в простом смысле состоит в том, что вещь есть не только в сущностном акте, но именно в *экзистенциальном* акте, поэтому термин «бытие» берется в этом

⁹⁹ Quiros 1666, 75ob.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Стоит заметить, что эта терминология целиком почерпнута из «Маяка наук» Искьердо, см. дисп. 8, вопр. 1–3 и дисп. 9, вопр. 1–2 (Izquierdo 1659, 167–172; 189–193).

¹⁰³ Quiros 1666, 751a, ср. Izquierdo 1659, 240a–b.

случае не «субстантивно», но «адъективно», не абстрагируясь от времени, но соизмеримо с ним. Для де Кироса такое разъяснение буквально есть не что иное, как «чистое умножение терминов»¹⁰⁴, т.е. не имеет никакого подтверждения в вещи. Ведь в самом деле, если тварь в себе будет *актуально* утверждаема как нечто реальное и отличное от Бога, то почему этот акт не будет *экзистенциальным*? Откуда мы вообще возьмем различающий признак, чтобы определить, когда «бытие» (или объективный акт) берется субстантивно, а когда адъективно? В конце этой диспутации де Кирос, еще раз отвечая на возражение о *множественности* разных объективных актов или статусов бытия, содержащихся в учении Искьердо, прямо и однозначно утверждает¹⁰⁵, что поскольку из этого следует множество неприемлемых следствий, нужно вообще отрицать все позитивные или реальные объективные акты, кроме *экзистенциального*!

Итак, если мы как добрые католики (а не еретики, следующие осужденному мнению Уиклифа) утверждаем, что сущности тварей в необходимом статусе и прежде, чем они существуют, не имеют никакого актуального бытия в себе, которое было бы дистинктным от Бога, то они же не имеют такого бытия и как актуально утверждаемого в объекте (т.е. поскольку они подлежат объективному акту и суждению интеллекта, утверждающему его). Поэтому для де Кироса¹⁰⁶ нет никакого объективного *среднего* между Богом и тварью, а все, что не будет актуально сотворенным и реально дистинктным от Бога, будет несотворенным и недистинктным от него. Всякое сущностное или чтойностное бытие как *истинное* и *реальное* внутреннее бытие будет тождественно либо с актуальным существованием тварей (и тогда оно контингентно), либо с Богом (и тогда оно необходимо). Ведь всякое актуальное бытие в себе некоторого объекта есть истинное и реальное бытие (т.е. не фиктивное и позитивное), следовательно, нет никакого дистинктного от Бога актуального бытия тварей в себе до творения и существования и нет никакого дистинктного от Бога необходимого статуса бытия объектов.

Основная полемика с Искьердо разворачивается¹⁰⁷ де Киросом в ходе обсуждения им того контраргумента, который он сам считает главным аргументом против собственной позиции в этом вопросе, т.е. аргумента Искьердо

¹⁰⁴ См. Quiros 1666, 751a.

¹⁰⁵ См. Quiros 1666, 755a.

¹⁰⁶ См. в связи с этим: Quiros 1666, 751a–b.

¹⁰⁷ См. в связи с дальнейшим: Quiros 1666, 751b–752b.

о вечном и необходимом «бытии объектом божественного знания о сущностях»¹⁰⁸ и о *верификативе сущностных пропозиций*. Контраргумент воспроизводится¹⁰⁹ де Киросом в следующем виде: объект божественного знания о том, что «человек есть разумное животное» или «Петр есть возможный», дан вечно и необходимо, потому что эти пропозиции и знание вообще верифицируются из бытия объекта, поскольку же знание Бога об этом необходимо, то необходимым будет и его объект. Однако этот объект отличается от знания и от Бога, поскольку Бог утверждает возможность Петра не о себе самом, следовательно, этот объект будет таковым вечно и необходимо – даже если и не в статусе простого бытия (или существования), но в статусе объективно и актуально утверждаемой сущности. Именно по случаю этой аргументации, как отмечает¹¹⁰ де Кирос, возникла та долгая и крайне запутанная контroversия среди современных иезуитов, которую де Кирос кратко воспроизводит, прямо называя ее основных участников: Искьердо и Рибаденейру (с последним де Кирос, как известно, был дружен). Из точных ссылок де Кироса¹¹¹ очевидно, что он имеет здесь в виду именно ту контroversию о реальном тождестве или реальной дистинкции необходимого статуса тварей (или возможности сущностей) по отношению к Богу, его знанию и всемогуществу, которую мы подробно проанализировали выше.

Сам де Кирос по сути солидаризуется с позицией Рибаденейры, хотя и уточняет ее. Начинает¹¹² он традиционно с разъяснения терминов, различая «актуальное» и «возможное» в *объекте божественного знания*: возможность Петра в природе вещей *актуально* означает лишь божественное *всемогущество*, а то, что высказывается как *возможное* в возможности Петра хотя формально и не есть всемогущество, но также не будет и чем-то дистинктным от него, поскольку оно вообще *не есть*, но прецизированно лишь *может* быть дистинктным, и будет таковым, когда/если будет существовать. Поэтому де Кирос отрицает¹¹³ предпосылку в возражении, согласно которой объект необ-

¹⁰⁸ Следует помнить, что, согласно Искьердо, чуждый статус необходимых объективных истин выступает объектом не только человеческого теоретического знания, но и *знания Бога* (так называемого «знания простого понимания или схватывания», прецизированного от существования).

¹⁰⁹ См. Quiros 1666, 751b.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Он ссылается на соответствующие места в дисп. 6 «*De scientia Dei*» Рибаденейры и в дисп. 10, вопр. 1 «Маяка наук» Искьердо.

¹¹² Quiros 1666, 752a.

¹¹³ Ibid.

ходимого знания Бога о возможном бытии Петра дан от века: по утверждению де Кироса, он не дан, но лишь *может* быть дан. То, что «возможность Петра дана» – это вовсе не что-то актуальное в вещи, не бытие, но лишь *возможность*. Если под объектом мы понимаем здесь не нечто в реальном и актуальном бытии абсолютным образом, но нечто именно как *верификатив познания* (будь то позитивного или исключаяющего, как в случае познания отсутствия и лишенности), то мы можем утверждать, что знание Бога «актуально *имеет*» этот объект, хотя и не имеет его как «*актуальный объект*»¹¹⁴. Сам факт, что объект должен ограничивать знание – даже знание Бога, вовсе не доказывает, что в этом объекте (сущности или возможности твари) дана некая актуальная сущность, поскольку в любом познании заключается, как выражается¹¹⁵ здесь де Кирос, «сила трансценденции» – оно может воспринимать как объект то, что не есть актуально, и даже не может быть, знаяще превосходить не-сущее и даже химеры.

После такого разъяснения терминов де Кирос разрешает указанную в контраргументе проблему, взвешивая позиции сторон в контроверсии (Рибаденейры и Искьердо) и указывая, в чем истина в каждой из них¹¹⁶. Если в аргументации речь идет о том, что *актуально* полагается в *вещи* как объект необходимых истин, то так не дано ничего, что было бы дистинктивным от Бога как знающего или как всемогущего, и тогда де Кирос согласен с позицией Рибаденейры, что мы должны всегда избегать мнения Генриха (и ереси Уиклифа) о вечном необходимом актуальном бытии тварей, причем попытка Искьердо¹¹⁷ различить действительность сущности от действительности существования и так спасти аргумент является, как утверждает де Кирос вслед за Суаресом, пустой игрой в слова. Если же речь идет о том, что полагается в необходимых истинах как *возможное*, то оно реально *есть* только контингентным образом, как например, что возможное не противоречит тому, чтобы быть объектом творящего действия, или что оно может быть отождествленным с сотворенным существованием, и таким образом оно не тождественно с Богом и не является самым божественным знанием или всемогуществом. И в этом смысле де Кирос соглашается¹¹⁸ с Искьердо, что нельзя отождествлять Бога с сотворенным существованием или с химерами, хотя тут

¹¹⁴ Quiros 1666, 752b.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ См. в связи с дальнейшим: Quiros 1666, 752b–753a.

¹¹⁷ Ср. Izquierdo 1659, 240a.

¹¹⁸ Quiros 1666, 752b.

же поправляет его, что этот объект как чисто возможное, поскольку он вообще *не есть* в собственном смысле, строго говоря, не может быть ни дистинктным, ни тождественным Богу.

Подобным же образом де Кирос специально аргументирует¹¹⁹ и относительно объективного *верификатива* пропозиций вечной истины, который должен, согласно позиции его оппонентов, быть данным актуально в вещи или самом объекте без какого-либо соотнесения с всемогуществом или знанием Бога:

«[На этот аргумент] я отвечаю, что в объекте этот верификатив дается не в абсолютном смысле актуально, но лишь *возможно*, однако поскольку «быть данным возможным образом» или «мочь быть данным» достаточно для того, чтобы пропозиция была истинной, то мы говорим, что такой верификатив дается актуально в том же смысле, как мы говорим, что актуально дается тьма или дается будущность. В этом смысле актуально дан и термин «мочь/быть возможным».¹²⁰

Поэтому из *актуальной истины* пропозиции о сущности не следует актуальность ее *объекта*, но пропозиция обладает актуальной истиной потому, что она уже актуально существует вместе с возможностью сосуществовать когда-либо с Петром, который актуально не есть, но лишь может быть.

Наконец, де Кирос прямо отвечает¹²¹ на аргументы Искьердо, утверждавшего, на взгляд де Кироса, что «все вещи суть от века, хотя и не в смысле действительного существования», и что «возможность вещи не есть чистое ничто, но нечто объективно истинное и реальное». Согласно де Киросу, в объекте пропозиции «Петр есть возможный» *актуально* не заключается ничего, кроме Бога. Но из-за этого такой объект вовсе не отождествлен с Богом, поскольку возможность подобна отсутствию или лишенности, как когда мы говорим, что «дана тьма или лишенность», то в объекте пропозиций не содержится ничего реального, кроме света или сущего, но из-за этого такой объект не будет отождествлен со светом или сущим, потому что предикат «быть данным» (подобно предикату «быть возможным») верифицируется здесь о том субъекте, который не может быть здесь субъектом суппозиции, поскольку он и *не есть* в собственном смысле: этот субъект пропозиции ни тождественен, ни дистинктен, не есть ни вещь, ни нечто помимо вещи, но он просто «не есть».

¹¹⁹ Quiros 1666, 753a–b.

¹²⁰ Quiros 1666, 753a–b.

¹²¹ Quiros 1666, 753b.

Мы видим здесь, что де Кирос пытается редуцировать *избыточную*, на его взгляд, онтологию статусов вещей Искьердо, угрожающую, согласно его мнению, важнейшим теологическим аксиомам, к минималистической и преимущественно теологически мотивированной метафизике пересианского типа¹²², признающей только одно значение бытия (*актуальное существование*) и утверждающей единственную вечную и необходимую *реальность* – первого сущего и первой истины, т.е. Бога. При этом в аргументации де Кироса отчетливо прослеживаются способы анализа и доказательства, характерные для так называемого «номиналистского» течения внутри схоластики иезуитов (Уртадо де Мендоса, Арриага), в частности обращение к традиционной суппозитивной теории суппозиций и т.п.

5. *Заключение: метафизический спор о верификативе как новый способ обращения к традиционной схоластической проблеме «вечных истин»*

Изложенное и проанализированное нами в общих чертах столкновение позиций теологов и метафизиков Общества в середине XVII в. является частью истории метафизического понятия истины. По оценке одного из лучших знатоков метафизики испанских иезуитов Я. Шмутца¹²³, эта контроверсия о «верификативе» или *реальности* необходимых и вечных истин продолжалась в течение нескольких десятилетий, когда ученики и последователи Переса

¹²² В этом выводе из нашего истолкования, который, на наш взгляд, достаточно обоснован предшествующим изложением и анализом, мы не согласны с общей *тенденцией* интерпретации Вдовиной, представляющей эту полемику де Кироса как пример «теологической и философской аргументации с традиционалистских позиций» (ср. Вдовина 2020, 185). На наш взгляд, де Кирос остается именно в этой полемике *пересианцем*, а вовсе не традиционалистом («традиционалистами» с определенной долей осторожности можно назвать скорее более ранних иезуитов, например, Фонсеку или Суареса, а также современных томистов и таких «ортодоксальных» скотистов, как Мастри). Это несколько не нивелирует возможные дифференции между де Киросом и де Рибаденейрой, которые должны стать темой дальнейшего прояснения и анализа, учитывающего также поздний метафизический трактат Рибаденейры (*Opusculum*). Кроме того, на наш взгляд, Вдовина недостаточно учитывает специфику понятия «статуса вещи» Искьердо, основывающегося на концепции объективной истины и объективного акта, которая в существенной степени препятствует редукции де Киросом чтойностного статуса Искьердо к «возможностному» статусу, как его понимает сам де Кирос, что часто проявляется в понятийности и аргументах де Кироса.

¹²³ См. Schmutz 2003, 484.

вели полемику против учеников и последователей Искьердо¹²⁴. Поскольку проблема необходимых и вечных истин традиционно находится на пересечении метафизики, эпистемологии и схоластической теологии, ее рассмотрение дает, как кажется, одну из лучших перспектив для разбирательства с темами новой онтологии и метафизики, формирующейся в схоластике иезуитов в середине XVII в.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Издания первоисточников

- Aristoteles (1957) *Aristotelis Metaphysica*. Recognovit W. Jaeger. Oxonii: e typographeo Clarendoniano.
- Aristoteles (1831) *Aristotelis Opera*. Edidit Academia regia Borusica (Editio I. Bekkeri). Vol. I et II. Berolini: Apud Georgium Reimerum.
- Hamesse J. (1974) *Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval*. Étude historique et édition critique. Éd. par J. Hamesse. Louvain: Publications universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts.
- Bernaldo de Quirós SJ (1666) *R. P. Ant. Bernaldi de Quiros e SJ Opus philosophicum, seu Selectae Disputationes Philosophicae, complectens Tractatus octo*. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guill. Barbier.
- Izquierdo SJ (1659) *R. P. Sebastiani Izquierdo SI Pharus scientiarum*. Lugduni: Sumptibus Claudii Bourgeat et Mich. Lietard.
- Izquierdo SJ (1670) *R. P. Sebastiani Izquierdo SI Opus theologicum, iuxta atque philosophicum de Deo uno*. Tomus II. Romae: Ex Typographia Varesiana.
- Ribadeneira SJ (1653) *R. P. Doctoris Gasparis de Ribadeneira SJ Tractatus de scientia Dei in Primam Partem S. Thomae Quaestione 14*. Compluti: In Typographia Mariae Fernandez.
- Ribadeneira SJ (2003) "Opusculum Metaphysico-Theologicum ad plures et gravissimas difficultates necessarias". Ed. par J. Schmutz (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 II. P. 954–1074.
- 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.

¹²⁴ В качестве последователей Искьердо следует назвать: Андреаса Юниуса (Эндрю Янга), Карлоса де Эчевеерриа, Хуана де Камповерде, Луиса Переса Альбиона. Все это – иезуиты, принадлежащие к схоластической традиции коллегии Общества в Алькале.

- Thomas Aquinas OP (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.
- Thomas Aquinas OP (1970) "Sancti Thomae Aquinatis 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.
- Vázquez SJ (1598) *Commentariorum, ac Disputationum in primam partem S. Thomae*. Tomus I. Compluti: Ex officina Ioannis Gratiani, apud viduam.

Исследования

- Вдовина, Г. В. (2019) «Ментальное сущее и его интенциональное продуцирование в трактате Себастьяна Искьердо "*Pharus scientiarum*"», *Вопросы философии* 9, 209–219.
- Вдовина, Г. В. (2020) *Химеры в лесах схоластики. Ens rationis и объективное бытие*. Санкт-Петербург: Издательство СПбДА, Издательство РГПУ им. Герцена.
- Иванов, В. Л. (2015a) «"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*. Соколов П.В. (ред.). Москва: Издательский дом НИУ-ВШЭ. С. 17–26.
- Иванов, В. Л. (2015b) «*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. С. 168–190.
- Иванов, В. Л. (2020) «Конституция физики и достоверность математики в схоластической философии XVI в.», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14.1, 143–163.
- Иванов, В. Л. (2021) «Формирование онтологического понятия «статуса вещей» в метафизике и теологии иезуитов конца XVI – первой половины XVII вв.», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 15.2, 716–744.
- Иванов, В. Л. (2022a) «Объективная, трансцендентальная, формальная истина: вопрос об истине в метафизике и схоластической теологии иезуитов раннего Нового времени», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 16.2, 592–633.
- Иванов, В. Л. (2022b) «Что знает Бог? Трактат о «божественном знании» в структуре натуральной теологии Франсиско Суареса», *Вопросы теологии*. 4 (3), 408–441.
- Cantens, B. J. (2000) "The Relationship between God and Essences and the Notion of Eternal Truths According to Francisco Suárez", *The Modern Schoolman*, 77 (2). P. 127–143.
- Coombs, J. (2003) "The Ontological Source of Logical Possibility in Catholic Second Scholasticism", *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400–1700*. Russell Friedman and Lauge Nielsen (Eds.). Dordrecht: Springer/Kluwer. P. 191–229.

- Di Vona, P. (1994) *I concetti trascendenti in Sebastián Izquierdo e nella scolastica del Seicento*. Napoli: Lofredo Editore.
- Embry, B. (2017) "Francisco Suárez on Eternal Truths, Eternal Essences, and Extrinsic Being". *Ergo* 4 (19), 557–578.
- Hoffmann, T. (2002) *Creatura intellecta: Die Ideen und Possibilia bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*. Münster: Aschendorff.
- Honnefelder, L. (1990) *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Ivanov, V.L. (2017) "Leibniz und die Scholastiker über die ewigen Wahrheiten und Possibilia", *Leibniz en diálogo. Actas del II Congreso Iberoamericano Leibniz, Granada, 3-5 Abril 2014*. M. Sánchez-Rodríguez, M. Escribano Cabeza (Eds.) Sevilla: Editorial Thémata, 27–38. (In German).
- Knebel, S. K. (2000) *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik (1550–1700)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Knebel, S. K. (2014) „Durandus, Quirós, Consciousness“, *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary*, ed. by A. Speer / F. Retucci / Th. Jeschke / G. Guldentops. Leuven-Paris-Walpole: Peeters, 345–84.
- Knebel, S. K. (2018) „Sebastian Izquierdo (1601–81) und die Zeitlichkeit des Bewusstseins“. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 65.2, 401–441.
- Knebel, S. K. (2021) „Cognoscibilitas intrinseca: Suarezismus und Idealismus“. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 68.1, 67–97.
- Ramelow, T. (1997) *Gott, Freiheit und Weltenwahl. Die Metaphysik der Willensfreiheit zwischen A. Pérez und Leibniz*. Leiden: Brill.
- 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. (2002) "Sebastián Izquierdo : de la science divine à l'ontologie des états de chose", *Sur la science divine*. Ed. J.-C. Bardout & O. Boulnois. Paris: PUF, 412–421.
- Schmutz, J. (2006) "Bartolomeo Mastri et la mouche", *Rem in seipsa cernere. Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602-1673)*. Ed. M. Forlivesi. Padova: Il Poligrafo, 469–520.
- Schmutz, J. (2007) "Aristote au Vatican. Le débat entre Pietro Sforza Pallavicino (1606-1667) et Frans Vanderveken (1596-1664) sur la théorie aristotélicienne de la vérité", *Der Aristotelismus in der frühen Neuzeit, Kontinuität oder Wiederaneignung?* Hrsg. v. G. Frank & A. Speer. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 65–95.
- Schmutz, J. (2009a) "Les innovations conceptuelles de la métaphysique espagnole post-suarézienne – les status rerum selon Antonio Pérez et Sebastián Izquierdo". *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*. T. 9. Turnhout: Brepols, 61–99.
- Schmutz, J. (2009b) "Quand le langage a-t-il cessé d'être mental? Remarques sur les sources scolastiques de Bolzano", *Le langage mental du Moyen Age à l'Age classique*. Éd. J. Biard. Louvain-la-Neuve: Editions de l'ISP, 306–337.

- Schmutz, J. (2011) "Verificativum", *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*. Ed. par I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zattero. Porto: Brepols, 739–748.
- Wells, N. J. (1981a) "Suarez on the Eternal Truths: Part I". *The Modern Schoolman* 58 (1), 73–104.
- Wells, N. J. (1981b) "Suarez on the Eternal Truths: Part II". *The Modern Schoolman* 58 (2), 159–174.

References in Russian:

- Vdovina, G. V. (2019) «Mental'noe sushchee i ego intencional'noe produkcirovanie v traktate Sebast'yana Isk'erdo "Pharus scientiarum"», *Voprosy filosofii* 9, 209–219.
- Vdovina, G. V. (2020) *Himery v lesah skholastiki. Ens rationis i ob"ektivnoe bytie*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo SPbDA, Izdatel'stvo RGPU im. Gercena.
- Ivanov, V. L. (2015a) «"To, chemu ne protivoborstvuet bytie": Uchenie Dunska Skota o vozmozhnom sushchem i o protivorechivom "nichts" v teologicheskoy eksplikacii sushchnosti tvori kak ob"ekta bozhestvennogo znaniya i vsemogushchestva», *Mnogolikaya sofistika: Nelegitimnaya argumentaciya v intellektual'noj kul'ture Evropy Srednih vekov i rannego Novogo vremeni*. Sokolov P.V. (red.). Moskva: Izdatel'skij dom NIU-VSHE. S. 17–26.
- Ivanov, V. L. (2015b) «Philosophia Nov-Antiqua. "Drevnejshaya istina" novoi filosofii i vozmozhnost' novizny v shkol'nom znanii XVII veka», *Mera veshchei. Chelovek v istorii evropejskoj mysli*. Pod obshch. red. G. V. Vdovinoi. Moskva: Akvilon. S. 168–190.
- Ivanov, V. L. (2020) «Konstituciya fiziki i dostovernost' matematiki v skhola-sticheskoj filosofii XVI v.», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 14.1, 143–163.
- Ivanov, V. L. (2021) «Formirovanie ontologicheskogo ponyatiya «statusa veshchei» v metafizike i teologii iezuitov konca XVI – pervoi poloviny XVII vv.», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.2, 716–744.
- Ivanov, V. L. (2022a) «Ob"ektivnaya, transcendental'naya, formal'naya istina: vo-pros ob istine v metafizike i skholasticheskoj teologii iezuitov rannego Novogo vremeni», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 16.2, 592–633.
- Ivanov, V. L. (2022b) «CHto znaet Bog? Traktat o «bozhestvennom znanii» v strukture natural'noj teologii Fransisko Suaresa», *Voprosy teologii*. 4 (3), 408–441.