

Г. В. Вдовина

**ХИМЕРЫ В ЛЕСАХ
СХОЛАСТИКИ**

**ENS RATIONIS
И ОБЪЕКТИВНОЕ БЫТИЕ**

Издательство СПбДА
Издательство РГПУ им. А. И. Герцена

Санкт-Петербург

2021

УДК 141.31
ББК 87.3(0)43-342
В25

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

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

Рецензенты:

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

Вдовина Г. В.

В25 Химеры в лесах схоластики. *Ens rationis* и объективное бытие : монография / Галина Владимировна Вдовина. — СПб. : Изд-во СПбПДА : Изд-во РГПУ им А. И. Герцена, 2021. — 440 с. — (Теология: история и современность).

ISBN 978-5-906627-87-2

ISBN 978-5-8064-2952-1

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

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

УДК 141.31

ББК 87.3(0)43-342

ISBN 978-5-906627-87-2

ISBN 978-5-8064-2952-1

© Издательство Санкт-Петербургской
Православной Духовной Академии, 2021
© Издательство РГПУ им А. И. Герцена, 2021

ВВЕДЕНИЕ

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

Александр Блок, «Твари весенние»

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

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

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

² *Ibid. P. 15.*

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

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

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

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

Термин *ens rationis* предположительно возник в результате перетолкования тех фрагментов «Метафизики», где Аристотель различает сущее категориальное, акцидентальное и сущее как истинное⁴. «В течение Средних веков, — отмечают современные исследователи, — эти довольно-таки маргинальные заметки послужили основанием для различения между ментальным сущим (*ens rationis*) и реальным сущим (*ens reale*): различения, которое впервые было проведено в арабской философии»⁵. Вся совокупность сущего оказалась здесь разделенной на *сущее в душе* и *сущее вне души*.

Арманд Маурер в статье 1950 г. предположил, что, помимо прочих факторов, в таком распределении сущего на два типа сыграла роль историческая случайность: ошибка в переводе «Метафизики» Аристотеля на арабский язык⁶. В книге VI (E) «Метафизики», обосновав разделение сущего на сущее привходящим образом, сущее в смысле истинного и сущее, членимое на десять категорий, Аристотель приходит к выводу (1027 b 35–1028 a 2), что первые два вида сущего нужно исключить из рассмотрения первой науки: «Сущее в смысле привходящего и в смысле истинного надо теперь оставить, ибо причина первого неопределенна, а причина второго — некоторое состояние мысли, и как то, так и другое касаются остающегося рода сущего

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

в Комментарий Фомы Аквинского к «Метафизике» читаем: «Сущее двояко, а именно сущее в разуме (*ens rationis*) и природное сущее»⁹; или, в «Спорных вопросах о потенции»¹⁰: «Ментальное сущее отделяется от сущего, которое делится на десять категорий». В Комментарий к «Сентенциям» Фома проводит ту же мысль: сущее разделяется на категориальное (*quod per decem genera dividitur*), и такое сущее означает нечто существующее в природе; и на сущее, означающее истину в высказывании (*quod significat veritatem propositionis*)¹¹. Генрих Гентский в последней четверти XIII в. членит сущее¹² на то, «которое обладает природным бытием вовне, в вещах», и то, которое «обладает ментальным бытием (*ens rationis*)»¹³. Франциск Майронский пишет в начале XIV в.: Аристотель «первично разделяет сущее на сущее вне души и сущее в душе. Сущим вне души называется... то, которое обладает бытием помимо любой операции интеллекта, и поэтому мы именуем его реальной вещью, или реальным сущим. А сущее в душе, которому свойственно только бытие согласно постижению души, мы называем сущим согласно разуму. Следовательно, сущее вне души и сущее в душе достаточным образом разделяют сущее, сообразно намерению Философа»¹⁴.

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

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

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

¹¹ *Thomas Aquinas*. *Sent.* Lib. 2 d. 34 q. 1 a. 1 co.

¹² Помимо специфического для этого автора *ens essentiae*.

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

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

и потому существует внутри, а не вне души, не как физическая вещь, независимая от мышления. Однако параллельно с таким широким употреблением термин *ens rationis* конкретизировался в своих значениях в зависимости от контекстов употребления. Назовем важнейшие из них¹⁵.

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

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

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

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

от первых, образуются лишь в рефлексивных актах — понятиях о понятиях, в которых интеллект устанавливает отношение между собой и первыми интенциями¹⁸. Таким образом, вторые интенции у Фомы имеют чисто реляционную природу и представляют собой *relationes rationis*, первую и главную разновидность ментального сущего, а именно ментальное отношение, которое имеет опору и основание в самих вещах, но, как таковое, производится только интеллектом и заключено только в нем. Две другие разновидности *ens rationis* — отрицания (*negationes*) и лишенности (*privationes*). В сумме классификация ментального сущего у Фомы выглядит как трехчленная схема (отрицания — лишенности — ментальные отношения), воспроизводившаяся в схоластике вплоть до Суареса, а отчасти и позже.

Трактовка вторых интенций и объекта логики у Дунса Скота близка к концепции Фомы¹⁹. Дунс (1265/66–1308) полагает, что дело метафизика — исследовать реальное сущее, а не вторые интенции, которые суть *ens rationis*²⁰. Например, анализируя разные смыслы, в каких истина может атрибуироваться вещам, Дунс отмечает, что в одном из них, а именно в качестве содержания вторых интенций, вещи истинствуют как сущие в душе, или как *ens diminutum* и, стало быть, как предмет логики: «Уменьшенное сущее... есть логическое сущее в собственном смысле, поэтому все вторые интенции предцируются

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

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

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

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

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

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

²² Ashworth E. J. Language and Logic... P. 80.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Отсюда ясно, что *ens in anima* есть составное понятие, объединяющее в себе два совершенно разных модуса бытия, причем их названия (субъективный /объективный) по своим значениям прямо противоположны тем, которые привычны для современного человека. С одной стороны, к сущему в душе принадлежит все то, что существует в ней реально и субъективно (*subiective*), то есть как в субъекте: когнитивные и волевые акты, интенциональные формы (*species*), хабитусы и т. д. Это вполне реальные *entitates* — существенности, или единицы сущего, и реальность их нисколько не умаляется тем, что они существуют и работают во внутреннем пространстве души: они укоренены в ней точно так же, как любые акциденции качества укоренены в субстрате. С другой стороны, сущим в душе по праву называется то, что находится в душе объективно (*obiective*), как объект когнитивной и волевой способностей и термин разнообразных когнитивных актов, *взятый отдельно от самих актов*. Только это ирреальное, чисто интенциональное значение *ens rationis* (именуемое также *esse diminutum, esse intelligibile, esse cognitum, esse intentionale*³⁰) постепенно стало центральным, или *ens rationis* в собственном смысле; и только оно важно для нас в контексте нашего исследования³¹.

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

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

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

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

Неустойчивость значения *ens rationis*, осцилляция термина «ментальное сущее» между двумя совершенно разными понятиями объектов мышления характерна для всего средневекового периода схоластики. Как справедливо пишет бразильский историк философии Альфредо Сторк³², «не только для Фома Аквинского, но и равным образом для бесчисленных других мыслителей-латинян в течение XIII–XIV вв. ментальными сущими были те, способ бытия которых — существовать в уме.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

secundis intentionibus, утверждал, что понятие любого *ens rationis* обладает только объективным бытием в интеллекте, а значит, не может отождествляться с самим когнитивным актом, потому что акт, напротив, существует в уме субъективно, будучи реальной операцией и акциденцией интеллекта в категории качества³⁸. У Гервея акт и объект не только оказались разделенными, но к тому же объект, бытийствующий *objective tantum*, не является какой-то отдельной единицей сущего, отдельной *entitas*: он «висит» в объективном бытии, не опираясь на реальное, реально же он — не более чем *nihil*, ничто. Нечто подобное утверждал несколькими годами позже Уильям Оккам в ранней *fictum*-теории³⁹, до того, как сделал выбор в пользу тождества понятия и акта (*intellectio*-теория) и окончательно устранил интенциональные объекты из своей когнитивной философии.

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

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

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

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

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

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

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

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

в теологической экспликации сущности твари как объекта божественного знания и всемогущества // Многоликая софистика: Нелегитимная аргументация в интеллектуальной культуре Европы Средних веков и раннего Нового времени // Ред. П. В. Соколов. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2015. С. 17–26. В том же издании опубликован перевод соответствующего фрагмента из «Оксфордского сочинения» Дунса Скота: Иоанн Дунс Скот, ОМБ. *Ординация I, дистинкция 43, единств. вопрос*; фрагменты из: *Ординация I, дистинкция 36, единств. вопрос*; *Ординация II, дистинкция 1, вопрос 2*; *Репортация I-A, дистинкция 43, вопрос 1*. Перевод с латыни с научными комментариями В. Л. Иванова, цитир. изд., с. 26–57.

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

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

К концу XVI – началу XVII в. основной интерес, побуждавший схоластических философов обращаться к теме *ens rationis*, явно сместился от чистой логической семантики в сторону онтологии, причем онтологии все более выраженного интенционально-конститутивного толка, определяющего поздне- и постсредневековую мысль о сущем. Франсиско Суарес (1548–1617) в «Метафизических рассуждениях», в диспутации LIV, подводит итог предыдущим дискуссиям вокруг *ens rationis* и фиксирует три базовые разновидности ментального сущего, намеченные еще св. Фомой, — отрицания, лишенности и ментальные отношения, — к коим могут быть сведены все промежуточные варианты. Пятьдесят четвертая диспутация Суареса, опубликованная в переводе на английский язык Дж. Дойлом в 1995 г. и сопровождаемая его же обстоятельным предисловием⁴⁴, пробудила интерес к изучению постсредневековых концепций ментального сущего и привлекла внимание к ним новых исследователей. В 2013 г. вышла в свет первая монография, целиком посвященная проблеме ментального продуцирования у нескольких схоластических авторов первой половины XVII в.; речь идет о книге чешского историка философии Даниэля Новотного «*Ens Rationis* от Суареса до Карамуэля: исследование

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

схоластики эры барокко»⁴⁵. Это, безусловно, новый шаг в изучении темы ментального сущего в наименее известный период истории схоластики⁴⁶. Отдавая должное Суаресу, признавая его концепцию *ens rationis* великим свершением, дающим синоптический взгляд на целостную картину всей досуаресовской аргументации по вопросу ментальных сущих, Новотный убедительно показал, что для XVII в. заключительная диспутация «Метафизических рассуждений» Суареса стала не завершением, а началом дискуссии по теме ментальных сущих, и предложил свою классификацию рассмотренных в монографии теорий *ens rationis*, где концепция Суареса занимает лишь одну из возможных ячеек.

Начиная с монументального труда Суареса в схоластике эпохи барокко тема ментального сущего наконец оформляется в целостные концепции *sui generis*. Они находят свое законное место практически во всех больших философских трактатах (*Cursus Philosophici*) и подвергаются в XVII в. широкому обсуждению, прежде всего в среде ученых иезуитов, а затем и в других орденах. Начальство Общества Иисуса не слишком одобряло пристальное внимание к этой теме⁴⁷, однако это

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

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

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

не мешало философам посвящать ей десятки страниц в своих сочинениях.

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

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

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

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

Мы рассмотрим в этой книге несколько трактатов о ментальном сущем, созданных в середине — второй половине XVII в. О текстах именно этого периода почти или совсем нет пока исследовательской литературы⁴⁹; тем важнее провести

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

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

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

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

Глава 1. НЕКОТОРЫЕ АВТОРСКИЕ КОНЦЕПЦИИ МЕНТАЛЬНОГО СУЩЕГО

§ 1. Томас Комптон Карлтон

Выбор авторских концепций для предварительного анализа был определен тем обстоятельством, что каждая из них представляет одну из типичных схоластических трактовок *ens rationis*. К первой группе учений середины и второй половины XVII в. о ментальном существе отнесем те, в которых *ens rationis* трактуется максимально жестко и узко. Ментальным сущим в полном смысле слова в них признаются только невозможные (химеричные) сущие, выраженные либо простыми понятиями (кентавр, козлоолень, человек-лев), либо суждениями («человек тождествен лошади», «существует другой Бог»). К сторонникам этого взгляда принадлежат, в частности, иезуиты Ричард Линч, Антонио Бернальдо де Кирос, Томас Комптон Карлтон. Рассмотрим такую концепцию ментального существа на примере курса «Всеобщей философии» 1649 г. Томаса Комптона Карлтона⁵⁰.

Большой мир всевозможных художественных вымыслов и фантазий, мир *ens rationis* в широком смысле, почти не интересует Томаса Комптона Карлтона. Его занимает ядро этой вымышленной вселенной — невозможные сущие, то есть химеры, взятые в техническом значении *ens impossibile*. Но можно ли говорить о первичной невозможности химер, или же все они могут быть сведены к реальным сущим? «В настоящий момент, следовательно, мы спрашиваем: имеется или нет некий истинно невозможный объект, отличный от возможных, или же любые вымышленные химеры, например гиппоцерв⁵¹ и т. д., со стороны объекта не заключают в себе ничего, кроме возможных вещей, которые соединяются между собой, но тем или иным способом: либо только через акт интеллекта, либо

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

⁵¹ *Hippocervus*, гиппоцерв — наполовину конь, наполовину олень.

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

Мнение против истинно невозможных сущих, упоминаемое Комптоном, сводится к тому, что их мнимое наличие — результат ошибки суждения. Комптон приводит несколько имен философов, это мнение разделяющих, но его самым ранним в XVII в. и образцовым выражением можно, пожалуй, считать позицию Педро Уртадо де Мендоса, которую Д. Новотный в своей монографии характеризует как фаллибилизм, редукцию к ошибке. Невозможное сущее в такой трактовке есть объект ложного суждения: «Это объект мышления в смысле того, что мы думаем, а не в смысле того, о чем мы думаем». Будучи помыслен в истинном суждении, тот же объект перестает быть *ens rationis* в указанном смысле⁵³.

Другое мнение, согласно которому невозможные сущие имеются, разделяет, по замечанию Комптона, абсолютное большинство схоластических философов: «Все почти единогласно говорят, что необходимо признать некоторые сущие невозможными и что, когда мы думаем о химерах, не всегда для актов нашего интеллекта можно назвать только возможные объекты»⁵⁴. Практически все эти авторы представляют то, что Новотный называет классической версией учения об *ens rationis* как о чистых объектах разума, существующих, пока они актуально мыслятся (интенциональная позиция). Эту концепцию он называет объективизмом, или объектуализмом⁵⁵.

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

⁵³ *Novotny D. Ens Rationis from Suarez to Caramuel... P. 115.*

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

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

Тезисы самого Комптона о наличии невозможных сущих таковы:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

как внутреннее для них (ниже мы еще вернемся к этому). Эти два тождества, внешнее и внутреннее, лежат в разных бытийных плоскостях: первое — в реальной, второе — в интенциональной. И тот факт, что интеллект *внешним* актом связал козла и оленя в единую квази-сущность козлооленя, не отменяет того факта, что в ментальной репрезентации оба животных, порознь реальных, становятся химеричными, будучи отныне связаны *внутренним* фиктивным тождеством, которое в этом качестве не зависит от реального акта интеллекта. Стало быть, невозможные объекты могут «иметься» и «быть даны» именно как внутренне невозможные⁵⁸.

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

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

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

⁶⁰ Ibid.

Внешними называют именованя, которые даются от внешней формы, не укорененной в субъекте, а лишь находящей завершение в нем как в объекте⁶¹. Причем не нужно понимать здесь форму как нечто статичное; напротив, внешние именованя, как правило, даются от подвижных форм в душе. Самый очевидный пример — любые интенциональные акты. Когнитивный акт есть форма, укорененная в познающем субъекте, но обращенная на объект познания, так что «эти именованя по своей природе аффицируют не субъекты, в которых внутренне пребывают, а объекты, в которых завершаются»⁶². Отсюда субъект внутренне именуется познающим, а объект внешне именуется познанным. Аргумент в пользу трактовки *ens rationis* как внешнего именованя, напротив, опирается на то предположение, что именование всегда дается от внутренне укорененной формы; а коль скоро при внешнем именовании форма укоренена в другом субъекте, она *фигтивно* приписывается объекту, «как если бы» укоренялась в нем, и такая фикция создает *ens rationis*. Согласно этой логике, для того, чтобы в акте зрения его объект — например, стена — получил внешнее именование зримого, следует приписать ему некую фиктивную «форму зримости», фиктивно же «укорененную в» стене. Комптон Карлтон одним жестом устраняет все эти излишества. В том отношении между зрящим и зримым, говорит он, которое возникает в акте зрения, между ними нет ничего промежуточного: один и тот же акт придает оба именованя — внутреннее и внешнее — обоим крайним членам отношения, делая один из них зрящим, а другой зримым. Здесь работает одна-единственная форма, причем вполне реальная: акт зрения. Поэтому ментальные фикции никак не могут быть в общем случае просто внешним именованием: оно дается хоть и от внешней, но реальной формы.

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

⁶¹ Ibid. Num. 1–2. P. 70.

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

и тому подобное — не отрицания, а позитивные фиктивные сущие»⁶³. Действительно, самое легкое, на поверхности лежащее решение, казалось бы, заключается в том, чтобы объявить козлоолея, гиппоцерва и прочих странных зверушек, населяющих схоластические леса, просто отрицаниями того, что обозначается этими именами. Первый вариант: химера есть отрицание химеры в целом, химера = не-химере. Комптон приводит три довода, почему это невозможно. Первый довод — от рефлексии над собственным актом мышления: мы мыслим химеру так, как если бы она была реальностью, мыслим ее бытие, а не небытие⁶⁴. Второй довод — от объекта предполагаемого отрицания. Действительно, если имеется некоторое частное отрицание и если нам нужно познать это частное отрицание, оно должно познаваться как отрицание *чего-то*, ибо не может быть отрицаний, обращенных на ничто. Следовательно, когда мы говорим, что химера есть отрицание, а не позитивное сущее, чем должно быть то «что-то», которое подвергается отрицанию? «Некоторые скажут, что это отрицание... есть отрицание химеры». Но: (1) если химера — невозможный объект, то ее отрицание не есть нечто невозможное, напротив, оно необходимо и неустранимо. Следовательно, акт познания такого отрицания не есть познание чего-то невозможного и, стало быть, не производит и не репрезентирует *ens rationis*, что противоречит описанию ментального сущего как пребывающего *только* в объективном бытии; (2) если отрицание химеры — действительно отрицание, то сама химера отрицанием быть никак не может: ведь тогда мы получим отрицание отрицания, а двойное отрицание всегда дает нечто утвердительно-позитивное; (3) если же считать, что акт, познающий химеру как отрицание, ничего не измышляет, а лишь познает то, что уже было до него, то и объект этого акта

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

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

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

Второй вариант: химера есть отрицание частей химеры, например отрицание в гиппоцерве реального коня и реального оленя. Суть доводов Комптона против этой позиции сводится к тому, что эти два отрицания так или иначе должны быть соединены между собой, чтобы произвести гиппоцерва. Но их соединение не существовало вечно (не существовало как идея в Боге); значит, оно было произведено актом человеческого мышления как нечто фиктивное и одновременно позитивное: ведь мыслим мы не отрицание этого соединения, а, наоборот, его утверждение, и части гиппоцерва мыслим не как разрозненные, а как фиктивно соединенные. Значит, по крайней мере, фиктивное единство между двумя отрицаниями реальных частей мы мыслим как позитивную фикцию⁶⁶.

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

⁶⁵ Ibid. Num. 3. P. 71.

⁶⁶ Ibid. Num. 3.

реальный конь могут действием Божественного всемогущества совпасть локально. Но тогда уже нельзя будет сказать, что гиппоцерв есть отрицание *всех* коней, ибо как минимум с одним конем он будет совместим по месту. Тем более нельзя будет сказать, что он есть отрицание какого-то конкретного коня, ибо любого конкретного коня всегда можно вообразить героем этого мысленного эксперимента, физически сосуществующим с гиппоцервом. Из всего сказанного следует тот же вывод: гиппоцерв, кентавр и любая химера вообще есть не отрицание ее частей, а позитивная фикция⁶⁷.

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

⁶⁷ Ibid. Num. 5.

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

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Введение</i>	5
<i>Глава 1. Некоторые авторские концепции ментального сущего</i>	30
§ 1. Томас Комптон Карлтон.....	30
§ 2. Дионисио Бласко	62
§ 3. Джон Панч и Себастьян Искьердо	87
§ 4. Пьетро Конти и Стефано Спинола.....	116
<i>Глава 2. Объективное бытие и онтология не-сущего</i> ...	136
§ 1. Отталкиваясь от Суареса	136
§ 2. Ментальные фикции и ничто.....	144
§ 3. Бытие химер: сведение к реальному?.....	154
§ 4. Бытие химер: дискуссия Гаэтано Феличе Верани и Стефано Спинолы.....	162
§ 5. Идея без ideatum	168
§ 6. «Третий вид бытия» и внебытийность.....	172
§ 7. Спор о возможностном статусе вещей	184
§ 8. Ментальные сущие в дискурсе о возможном: Гаспар де Рибаденейра	201
<i>Глава 3. Ментальное сущее и познаваемость</i>	209
§ 1. Внутренняя и внешняя познаваемость: Томас Комптон Карлтон	210
§ 2. Божественный интеллект – условие познаваемости творений: Тирсо Гонсалес де Санталья.....	217
§ 3. Абсолютная познаваемость ментального сущего: Себастьян Искьердо и Людвиг Бабенштубер.....	220
§ 4. Невозможность постигать невозможное, или Как не огорчить Бога: Пьетро Сфорца Паллавичино и Пьетро Конти	234
§ 5. Не дано, однако познаваемо: Стефано Спинола	247

Глава 4. Отрицания и лишения (carentiae)	254
§ 1. Суарес: точка отсчета.....	254
§ 2. Изменение конфигурации.....	259
§ 3. Carentiae: спор о негативном бытии.....	264
§ 4. Verificativum негативных актов и негативное бытие	273
§ 5. Carentiae вне субъекта: воображаемое пространство и время	294
Глава 5. Химеры под взглядом Бога	305
§ 1. Позиция первая: Габриэль Васкес и Антонио Бернальдо де Кирос.....	306
§ 2. Позиция вторая: Игнасио Франсиско Пейнадо	314
§ 3. Промежуточные варианты: Дионисио Бласко, Хуан Хуанис де Эчалас и Луис де Лосада, Педро де Арру́баль	319
§ 4. Вне классификаций: Себастьян Искьердо	333
Заключение	346
Приложение	355
Франсиско Суарес: Метафизические рассуждения.....	355
Томас Комптон Карлтон: Всеобщая философия	386
Список литературы	409
Именной указатель	420
Предметный указатель	428