

ОБЪЕКТИВНАЯ, ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ, ФОРМАЛЬНАЯ ИСТИНА:  
ВОПРОС ОБ ИСТИНЕ В МЕТАФИЗИКЕ И СХОЛАСТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ  
ИЕЗУИТОВ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

В. Л. ИВАНОВ  
Институт философии РАН  
Санкт-Петербургский государственный университет  
аэрокосмического приборостроения  
ivavit@gmail.com

---

VITALY IVANOV  
Institute of philosophy RAS (Russia)  
Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation  
OBJECTIVE, TRANSCENDENTAL, FORMAL TRUTH: THE QUESTION ON TRUTH IN THE EARLY  
MODERN JESUIT METAPHYSICS AND SCHOLASTIC THEOLOGY

ABSTRACT. The article studies the transformation of the traditional Peripatetic concept of truth in the Jesuit metaphysics and scholastic theology of the Early Modern period. The essence of this transformation is described as an increasing tendency towards a convergence of the classical scholastic concept of the "transcendental truth of things" and the new concept of "objective truth" and to replace the first concept with the second. First, the article describes and analyzes the classic for the later Jesuit tradition disposition of the concept of truth in a metaphysical treatise on truth within the framework of the VIIIth *Metaphysical Disputation* by Fr. Suárez and shows the traditional opposition of the formal truth of knowledge or judgment and transcendental truth as an attribute of being as such. Secondly, the article shows that an essential characteristic of Suárez's metaphysical concept of truth is the reality of truth, and not objectivity as conceivability, not limited to real entity. It is indicated that Suárez is quite familiar with the concept of "objective truth", but applies it only in his theology, while excluding it from metaphysics. Thirdly, the article looks into the theological motives for the formation of the concept of objective truth as key for the Jesuit theology of 'scientia media'. Finally, the article analyzes the content of the treatise on the "objective truth" of things in the *Pharus scientiarum* by S. Izquierdo, and also demonstrates the motives and consequences of the identification of objective and transcendental truth in Izquierdo's ontology.

KEYWORDS: concept of truth, Jesuit metaphysics and theology, cognitive truth, transcendental truth of thing, objective truth, Suárez, Izquierdo.

\* 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 позднесcholasticкие корни».

I. *Вопрос об истине: древность и современность (Аристотель, Фома, Кант)*

Вопрос об истине сопровождает философию с древних времен и, как кажется, продолжает заботить ее в современности. Непременность присутствия этого вопроса в философии на всем протяжении ее истории часто оборачивается кажущейся тривиальностью привычного понятия истины и приводит к видимости его совершенной исторической неизменности и почти внеисторической тождественности. Однако и в истории понятия истины обнаруживаются сдвиги и разрывы. Мы имеем в виду не такие философские конструкции, как едва ли подтверждаемая историко-философски история забвения «изначального греческого понимания» истины как «нескрытости» и замены ее на «правильность» в классической платоновской метафизике, развернутая в набросках историко-бытийного мышления позднего Хайдеггера,<sup>1</sup> но вполне поддающиеся исторической фиксации и анализу *трансформации* понятия истины в метафизике схоластической традиции. Заранее предвосхищая последующее изложение, следует отметить, что вопреки расхожим современным представлениям понятие истины в традиционной перипатетической метафизике отнюдь не просто, т.е. не односложно, но представляет собой *сложное целое*, конституированное рядом диахронически меняющих свое расположение в этом целом и соотносенных друг с другом в определенных оппозициях дифференцированных значений термина «истина». Именно обращая внимание на разность и связанность контекстов обсуждения множества «видов» или значений истины, известных этой метафизике, легче всего эксплицировать исторические сдвиги в диспозиции понятия истины. Чтобы очертить общие границы обсуждения истины в схоластической традиции, необходимо сперва кратко изложить принципиальные положения об истине, бывшие авторитетными и определяющими для этой традиции в целом, поскольку они находятся в ее древнем начале – у самого Аристотеля.<sup>2</sup> Мы сразу увидим, что отмеченная

<sup>1</sup> См. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (Heidegger 1996, 203–238).

<sup>2</sup> Тематически Аристотель обсуждает истину в нескольких местах сочинения, которое позднее было названо «Метафизикой»: 1) обсуждение трудности и легкости созерцания истины в первой главе кн. II (993a 30 – 993b 31); 2) первое рассмотрение сущего как истинного в четвертой главе кн. VI (1027b 17 – 1028a 4), ср. также краткий параллельный текст в кн. XI (1065a 21 – 24); 3) второе рассмотрение сущего как истинного, а также истины логоса и мышления в десятой главе кн. IX (1051a 34 – 1052a 11). Дополнительно он кратко упоминает: 4) истинное в контексте перечислений значений термина «сущее» в седьмой главе философского словаря кн. V (1017a 31 – 35); и 5) ложное в посвященной ему главе той же книги (1024b 17 – 1025a 1).

выше сложность в понятии истины схоластической традиции была фактически задана уже в этом начале у Аристотеля.

Во-первых, Аристотель утверждает, что истина – это *цель* теоретического знания как такового (в отличие от практического знания, целью которого является некое деяние или действие).<sup>3</sup> Более того, он одобряет как правильное мнение тех, кто называют философию вообще «знанием истины» или «наукой об истине». <sup>4</sup> Из некоторых других оккунений термина «истина» в связи с описанием философии, ее предметов и апорий в «Метафизике» достаточно очевидно, что особенным и даже преимущественным образом «наукой об истине», согласно Аристотелю, является именно *первая философия* или первая теоретическая наука, которую гораздо позже назовут «метафизикой». <sup>5</sup> Схоластика выделит и будет постоянно руководствоваться в своем рассмотрении истины этим «авторитетным суждением» Аристотеля: *philosophiam (et maxime metaphysicam) esse scientiam veritatis*. <sup>6</sup>

Во-вторых, в указанных нами контекстах <sup>7</sup> обсуждения истины в «Метафизике» Аристотель высказывает *два принципиальных положения* об истине: 1) истина связана с *бытием* или существованием сущего («как каждое сущее имеет в бытии, так и в истине», <sup>8</sup> общераспространенная латинская версия: «как каждое имеет [по отношению] к бытию/существованию, так

<sup>3</sup> Аристотель, *Метафизика*, кн. II (α), 993b 19 – 21.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> См. в особенности два места в разборе апорий *первой философии* в кн. III: 1) поскольку самыми общими началами всего являются так называемые аксиомы как принципы доказательства в любой науке, то, как кажется, созерцание истины относительно них должно быть собственным делом именно философа, под которым тут несомненно понимается *первый* философ (997a 5 – 15); 2) решение апории о том, являются ли сущее и единое сущностями сущих, характеризуется как наиболее трудное для теории и наиболее необходимое для познания истины: очевидно, что речь идет о первой теории и познании истины в ней (1001a 4 – 8). Наконец, в знаменитой второй главе кн. IV «Метафизики», утверждая, что у сущего как сущего имеются некие собственные свойства или терпения, Аристотель прямо относит «рассмотрение истины о них» к собственному занятию *философа*, а непосредственно следующее за этим поясняющее сравнение философии с диалектикой и софистикой по сфере их рассмотрения (обо всем сущем) демонстрирует, что имеется в виду именно *первый* философ (1004b 10 – 17). Ср. также начало «истории философии» Аристотеля в кн. I, гл. 3 (983b 1 – 4), где Аристотель синонимизирует «рассмотрение сущих» и «философствование об истине» прежних философов.

<sup>6</sup> См. *Auctoritates Aristotelis*, Met. II, 38 (Hamesse 1974, 118). Ср. Суарес, DM 8, пропоймий.

<sup>7</sup> См. примечание в сноске 2 выше.

<sup>8</sup> См. Аристотель, *Метафизика*, кн. II (α), гл. 1, 993b 30 – 31.

оно имеется и [по отношению] к истине»<sup>9</sup>); 2) истинное, как и ложное, есть не в вещах, но в *разумении* (поскольку истина и ложь есть «относительно сложения/связи и разделения», которые есть не в вещах, но в разуме или логосе).<sup>10</sup> Два этих главных аристотелевских положения об истине до некоторой степени противоположны друг другу или, по крайней мере, могут довольно легко быть поняты как противоположные, а без дальнейшей экспликации даже как противоречащие друг другу. Именно эта явная трудность в первофилософской теории Аристотеля стоит у истоков схоластической дилеммы «дистинкции и «умножения» значений истины.

В-третьих, именно между двумя этими контрарными положениями об истине располагается весьма своеобразная аристотелевская теория «третьего значения» терминов «бытие»/«есть» и «сущее» как истинного. В списке значений термина «сущее» или «быть» в седьмой главе Дельты «Метафизики» Аристотель после «сущего по сопутствию» (или чисто акцидентального сущего в терминах схоластики) и «сущего самого по себе», которое, как и соответствующее «бытие», высказывается согласно схемам *категорий*, на третьем месте упоминает<sup>11</sup> «сущее как истинное», утверждая, что «бытие» и «есть» означает истину – как в утверждении, так и в отрицании (а небытие – ложь). Завершает его список из четырех значений «сущее в возможности и в законченности/энтелехии». В своем третьем значении «бытие» означает, таким образом, некоторую характеристику глагола «быть» как – в более поздних терминах – *связки* в пропозиции или суждении, а потому необходимо подразумевает связь/сложение или разделение простых сказываемых (иначе говоря, субъекта и предиката утверждения или отрицания). Позднее схоласты часто будут истолковывать эти утверждения Аристотеля как теорию специфического «веритативного/истинного бытия» пропозиций, согласно которому «сущим» может быть названо все то, о чем может быть высказано *истинное* утверждение, даже если оно не полагает ничего в природе вещей.<sup>12</sup> Сам Аристотель разъясняет сущее как «истинное» дважды (во вто-

<sup>9</sup> См. *Auctoritates Aristotelis*, Met. II, 42 (Hamesse 1974, 118): «Unumquodque sicut se habet ad entitatem, sic se habet ad veritatem».

<sup>10</sup> См. Аристотель, *Метафизика*, кн. VI (E), гл. 4, 1027b 25 – 27, 1027b 18 – 19, 1027b 29 – 31. Схоластика сохранила это в формуле, противопоставляющей истину/ложь другому «трансцендирующему имени», т.е. благу/злу, ср. *Auctoritates Aristotelis*, Met. VI, 153 (Hamesse 1974, 128): «Bonum et malum sunt in rebus, sed verum et falsum in anima» («Благое и злое есть в вещах, а истинное и ложное в душе»).

<sup>11</sup> См. Аристотель, *Метафизика*, кн. V (Δ), гл. 7, 1017a 31 – 35.

<sup>12</sup> См. например, истолкование Фомы: Фома Аквинский, *De ente et essentia*, гл. 1 (начало) (Thomas Aquinas 1976, 369a).

ром и третьем отмеченных выше контекстах) и делает это в соответствии с выделенными нами принципиальными положениями, иначе говоря, оба этих разъяснения имеют противоположный характер. С одной стороны, сущее как истинное (поскольку оно есть благодаря связи в *разумении*, а не в вещах) есть нечто *иное* по сравнению с сущим в *собственном* или преимущественном значении, т.е. по сравнению с «категориально сущими», которые как раз связывает или разделяет разумение. Причина сущего как истинного есть лишь «некое терпение или свойство разума», поэтому наряду с «сущим по сопутствию» оно квалифицируется как то, что есть относительно «остального рода сущего», а самое главное: сущее как истинное (как и сущее по сопутствию) «не проясняет некую сущую вовне природу сущего», поэтому его следует оставить без рассмотрения и искать причины и начала сущего как сущего.<sup>13</sup> Из этого можно сделать вывод, что Аристотель вообще исключает «сущее как истинное» из содержания «сущего как сущего», т.е. подлежащего, начала и причины которого должна искать первая философия. В параллельном тексте XI кн. Аристотель утверждает даже, что само сущее как истинное и есть «терпение в разуме», прямо противопоставляя его «внешнему и отдельному сущему»,<sup>14</sup> что в схоластике XIII в. будет понято как оппозиция «сущего в душе» и «реального сущего». С другой стороны, в рассмотрении истинного в конце кн. IX<sup>15</sup> именно «сущее как истинное» объявляется самим Аристотелем «сущим в наиболее собственном значении», именно оно связывается в обсуждении с простыми и вечными/неуничтожимыми сущностями и с чтойностью сущего, а также сопоставляется с единым и бытием в действительности (а не в возможности). Так называемая «истина относительно простых» не связана с *сложением* разумения и утверждением логоса, но снова сопоставляется с *бытием* и с «касанием» *мышления* или созерцанием ума. Дополнительно можно отметить, что Аристотель вполне способен обсуждать даже ложное в *вещи* (а не только в логосе или мнении) или «ложную вещь» как то, что не может быть *сложенным* или части чего не связываются в одном.<sup>16</sup>

Наконец, в-четвертых, согласно Аристотелю, *начала* обладают истиной в наивысшей степени и могут быть причиной истины для другого.<sup>17</sup> Что точно понимается при этом под «началом» – сущность ли некоторого сущего, или

<sup>13</sup> См. Аристотель, *Метафизика*, кн. VI (E), гл. 4, 1027b 29 – 1028a 4.

<sup>14</sup> См. Аристотель, *Метафизика*, кн. XI (K), гл. 8, 1065a 21 – 24.

<sup>15</sup> См. Аристотель, *Метафизика*, кн. IX (Θ), гл. 10, 1051b 1 – 1052a 4.

<sup>16</sup> См. Аристотель, *Метафизика*, кн. V (Δ), гл. 29, 1024b 17 – 25.

<sup>17</sup> См. Аристотель, *Метафизика*, кн. II (α), гл. 1, 993b 28 – 30.

некое вечное простое сущее, или, например, вечный и божественный ум, или все это вместе, Стагирит однако не разъясняет.

Изложенные нами положения Аристотеля образуют ту общую рамку, внутри которой схоластика начиная с XIII в. разворачивает и артикулирует собственное учение об истине. Разумеется, схоластическая *рецепция* аристотелевских положений (наряду с арабскими комментариями к ним) до некоторой степени сразу же видоизменила их: некоторые понятия получили вполне определенную экспликацию, которой они были лишены у Аристотеля, либо были связаны друг с другом иначе, чем у него, какие-то акценты в обсуждении были утрачены, а некоторые контексты и проблемы были добавлены в обсуждение учения об истине. Одним из образцовых примеров первоначальной схоластической рецепции и артикуляции учения об истине в Высокой схоластике является обсуждение Фомы Аквинского в первом диспутационном вопросе «Об истине» и в вопросе 16 первой части «Суммы теологии».<sup>18</sup> Чтобы указать на самый общий вид *схоластического* обсуждения истины в отличие от описанного выше собственно аристотелевского, мы не будем детально и содержательно анализировать учение Фомы, для этого вполне достаточно обзорно рассмотреть сферу и топику его рассмотрения истины: какие вопросы он исследует, какие добавления наиболее заметны по сравнению с Аристотелем.

Итак, во-первых, в отличие от Аристотеля Фома прежде всего исследует вопрос, что́ есть истина? При этом он пытается найти самое общее описание понятия истины, которое подходит двум (или даже трем) известным ему «типам» истины, и считает таковым знаменитое восходящее к Авиценне<sup>19</sup> описание формальной чтойности истины: истина есть адекватия/приравненность или сообразность (*conformitas*) интеллекта/познания и вещи. Во-вторых, Фома многократно исследует вопрос: где или «в чем» есть истина? Есть ли истина только в интеллекте, или также в вещах? Из его аргументов в этих вопросах ясно, что Фома всегда учит о *двух* основных типах истины: истине *в интеллекте* или познании и истине *в вещах*. Дополнительно он обсуждает вопрос: где или «в чем» истина есть *более начальным* или преимущественным образом – в вещи или в интеллекте, и если в интеллекте, то в божественном или в человеческом? Фома полагает, что первоначально истина есть *в интеллекте*, прежде всего – в божественном, а вторично – в вещах. В-третьих, в связи с оппозицией истины простого и сложного, обсуждается проблема: есть ли истина только в складывающемся и

<sup>18</sup> См. Фома Аквинский, *De veritate*, q. 1 (Thomas de Aquino 1970, 3–36); *Сумма теологии* I, q. 16 (Thomas Aquinas 1888, 206–217).

<sup>19</sup> См. Авиценна, *Liber de philosophia prima*, tr. I, cap. 8 (Avicenna latinus 1977, 55).

разделяющем интеллекте, иначе говоря, в *суждении* интеллекта? Он доказывает, что хотя вторично и несобственно истина есть и в чувстве, и в акте простого постижения некоторой чтойности, однако собственным образом, прежде всего и формально она присутствует лишь в акте суждения интеллекта. Фомой даются этому разные обоснования, но само первенство нахождения истины именно в складывающем и разделяющем интеллекте утверждается всегда. В-четвертых, особенно в связи с обсуждением «истины в вещах» и наиболее подробно в знаменитом первом разделе первого вопроса «Об истине»<sup>20</sup> Фома исследует то, как именно истина может быть сопоставлена или сравнена с *сущим*. При этом он объясняет, что истина в вещи *основывается* на существенности вещи или на сущем, но *добавляет* сверх сущего сопоставление или упорядоченность по отношению к интеллекту, причем истина различается от сущего лишь рационально; таким образом, здесь истина рассматривается как некий *общий* (чуть позднее его станут терминологически именовать *трансцендирующим*) модус сущего, выражающий соответствие или согласование сущего с интеллектом. Наконец, Фома как схоластический теолог обсуждает Бога или первый *принцип* сущего как «первую истину» (и как вечную истину), используя аристотелевскую пропорцию наибольшей степени существенности и наибольшей истины, а также эксплицируя то, каким образом божественный *интеллект* в своей экземплярной причинности (идея как образец для творения конечного произведенного сущего) оказывается мерой и причиной истины тварных вещей (в том числе и нашего интеллекта). Резюмируя: у Фомы присутствует уже достаточно отчетливое разделение двух важнейших значений истины – в интеллекте и в вещах, а также первая попытка описать истину как *обратимый с сущим* по общности, иначе говоря, трансцендентальный термин.

Если традиционное схоластическое учение об истине с самого начала стандартно разделяет *истину интеллекта* и *истину вещей*, то современная философия, начиная примерно с 1770 г., по большей части либо обсуждает «объективную» и «субъективную истину», либо вовсе имеет дело с некоторым простым понятием истины, не дифференцируя внутри него каких-либо значений. У Канта – философа, стоящего на границе современности, во многом открывающего возможность современной философии и одновременно творчески переопределяющего внутри своей критической версии «трансцендентальной философии» концептуальное и терминологическое наследие традиционной «школы» (в известной ему версии «вольфианства»), мы встречаем оппозицию *формальной* стороны (или критерия) ис-

<sup>20</sup> См. Фома Аквинский, *De veritate*, q. 1, art. 1 (Thomas de Aquino 1970, 3–8).

тины, состоящей в совокупности всеобщих и необходимых правил или законов мышления, следование которым обеспечивает истину как *согласие* некоторого познания с этими всеобщими правилами и внутреннюю или *формальную* непротиворечивость любого мышления или познания с самим собой, и *материальной* или содержательной стороны истины, т.е. согласия познания или суждения с его *объектом*.<sup>21</sup> Поскольку именно отношение к *объекту* Кант обычно называет материей или содержанием познания, то согласованность познания с его объектом он описывает терминологически синонимично как «объективную истину» или как «материальную истину». На основании этой оппозиции между формальной и объективной/материальной истиной он разделяет сферы компетенций формальной логики как науки о формальных правилах или законах мышления (основывающихся предельным образом на наивысшем *принципе противоречия*) и трансцендентальной логики, которая критически исследует всеобщие условия возможности согласия познания с *объектом* опыта вообще как единственным возможным предметным содержанием человеческого познания, т.е. определяет условия возможности *объективной истины* человеческого познания. Больцано – философ, который, как нам представляется, лучше всех прочих в первой половине XIX в. разобрался в метафизическом и теоретико-познавательном наследии поздней схоластики, использует<sup>22</sup> в своем «Наукоучении» 1837 г. для характеристики собственного *ключевого* эпистемологического понятия «истины в себе» термин «*объективная истина*», противопоставляя ее как свойство «положения/пропозиции в себе», благодаря которому положение «высказывает нечто так, как оно есть», *независимо* от того, мыслится ли это положение (или познается ли оно) вообще неким мыслящим субъектом, или нет, понятию «*субъективной истины*», под которым он понимает «*познанную* или *помысленную истину*», существующую в мышлении некоторого интеллекта или души.

Теперь мы можем сформулировать ведущий вопрос нашего исследования: когда и каким образом в истории понятия истины произошла та трансформация, благодаря которой вместо традиционного для перипатетической схоластики обсуждения «истины в интеллекте» и «истины в вещах» центральным понятием учения об истине стало давно всем нам уже привычное понятие «*объективной истины*»? Чему оно было первоначально противопоставлено? Что было главным *мотивом* этой трансформации?

<sup>21</sup> См. Кант, *Kritik der reinen Vernunft*, В 82–85, В 350; Кант, *Logik*, Einleitung VII, V (Kant 1998, 476–480; 463).

<sup>22</sup> См. Больцано, *Wissenschaftslehre*, Bd. I, Theil 1, Hauptstück 1, §§ 24–25 (Bolzano 1837, 107–115).



Главный тезис, в демонстрации которого состоит задача нашего последующего исследования, заключается в том, что эта трансформация в учении об истине произошла в поздней схоластике иезуитов первой половины XVII в., а ее основным мотивом было использование понятия «объективной истины» в схоластической *теологии* иезуитов, точнее, в одном из ее направлений – в суаресианской теологии «среднего знания».

## II. Классическая для иезуитов диспозиция понятия истины: метафизическое учение Фр. Суареса в VIII-й диспутации *Disputationes Metaphysicae* (1597)

### 1. Три типа истины и структура метафизического учения об истине

«Метафизические диспутации» Фр. Суареса почти всегда являются лучшей отправной точкой для анализа большинства метафизических теорий в позднейшей традиции иезуитов XVII в., поскольку Суарес на протяжении почти всего XVII в. не только сохранял за собой статус важнейшего и наиболее авторитетного *метафизика* среди иезуитов, с учеными мнениями которого соотносились (будь то позитивно, или критически) все авторы-иезуиты, писавшие о метафизике, но и постепенно был признан одним из ведущих *теологов* Общества, которому удалось дать многим вопросам и трудностям схоластической теологии решения, с течением времени ставшие выражением некоторого условного «общего согласия/мнения» большинства теологов-иезуитов, что оказало обратное влияние и на метафизику Общества. В пройоимии к VIII-й диспутации, содержащей в себе трактат об истине, Суарес напоминает,<sup>23</sup> что, согласно Аристотелю, метафизика является теоретической наукой об истине в специальном смысле, поскольку она не только демонстрирует истины в своих заключениях о вещах (как иные науки), но и рассматривает истину формально, исследуя, *что* есть истина, *сколько* значений истины имеется, как истина сопоставляется с *сущим*. Давая предварительные пояснения относительно этих трех ведущих вопросов, Суарес одновременно методически артикулирует структуру собственного трактата об истине. Как он утверждает, обычно или традиционно в схоластике разделяется троякая истина: 1) в обозначении, 2) в познании, 3) в бытии. Первая истина содержится собственным образом в звучащих, а также в записанных словах или терминах речи, точнее – в высказываниях. Поскольку бытие знака является ко времени Суареса темой диалектики или логики, то и рассмотрение этой истины знака принадлежит к диалектике. Стоит заметить, что в последующем метафизическом трактате Суареса это сигнификативное значение истины не играет вообще никакой роли, возможно, по-

<sup>23</sup> См. Суарес, DM 8, пройоимий.

тому что она прямо подчинена истине познания. Вторая истина есть в познающем вещи *интеллекте* или в познании и понимании вещей. Собственным образом она принадлежит к рассмотрению науки о душе, ее способностях и актах, т.е. к физике в широком смысле. Третья истина пребывает в самих *вещах*, которые именуются благодаря ей истинными. Именно ее рассмотрение является необходимой составной частью *метафизической* науки как теории сущего как такового и его трансцендентальных свойств.

Итак, собственная цель метафизического учения об истине Суареса – это экспликация понятия *трансцендентальной* или реальной истины, т.е. истины вещей, которая является вторым (после единого) обратимым по универсальности предикации, т.е. *трансцендентальным свойством* сущего как сущего. Тем не менее Суарес посвящает больше половины всей диспутации об истине, первые шесть ее разделов, исследованию не метафизической истины, но *истины познания*, которую, как он сообщает,<sup>24</sup> некоторые иные авторы именуют «формальной истиной», поскольку она формально пребывает в нашем познании. Сам Суарес объясняет включение истины познания в метафизическое рассмотрение тем, что она обладает некоторым *сходством* и пропорцией с трансцендентальной истиной, а кроме того, поскольку она является «реальной истиной», она может рассматриваться как некий частный случай, подчиненный общему трансцендентальному понятию истины вещей. Однако в конце VIII-й диспутации, сравнивая тематически формальную и трансцендентальную истину, Суарес по сути исправляет<sup>25</sup> собственные начальные декларации: там выясняется, что у этих двух истин нет никакого единого общего понятия, они сильно отличаются друг от друга и связаны лишь некой «аналогией пропорциональности», иначе говоря, истина познания не может пониматься как особенный вид общего рода реальной или трансцендентальной истины. Мы полагаем, что главной причиной включения Суаресом в учение об истине исследования истины познания как *предваряющего* трактат о трансцендентальном свойстве сущего была *методическая*: истина познания более явна и известна для нас, чем истина вещей, поскольку формально она «расположена» именно в акте познания (точнее *суждения*) нашего интеллекта, поэтому, согласно общеперипатетическому пониманию метода, начинать исследование нужно именно с нее, чтобы из нее легче можно было далее выяснить, в чем состоит истина вещи.

<sup>24</sup> См. Суарес, DM 8.8.8. Далее мы ссылаемся на текст «Метафизических диспутаций» по стандартному внутреннему делению на диспутацию, раздел и параграф.

<sup>25</sup> См. Суарес, DM 8.8.12. Ср. также: DM 8.7.33.

Несмотря на отмеченное выше различие между истиной познания и вещи, между двумя главными частями метафизического трактата об истине Суареса существует достаточно явное сходство, обусловленное не столько общей традиционной понятийностью, сколько собственной интенцией Суареса в рассмотрении истины: хотя он начинается<sup>26</sup> с предварительного общего описания содержания имени/термина (*quid nominis*) «истина», которое предполагается известным «из согласия всех» ученых в следующей, напоминающей положения Фомы формулировке: «реальная истина состоит в некоей адекватности или сообразности между вещью и интеллектом (будь то сообразность интеллекта с вещью, или вещи с интеллектом)»,<sup>27</sup> в обеих частях трактата он постоянно настаивает на реальности как формальной истины суждения в интеллекте, так и – в еще большей мере – трансцендентальной истины сущего. Как станет ясно ниже, ни та ни другая истина не может быть понята как *реальное свойство* акта интеллекта или сущего как такового – в *собственном* смысле понятия «реального свойства» как присущего вещи и реально дистинктного от нее свойства, тем не менее, аргументация Суареса подразумевает, что оба типа истины, о которых он трактует в метафизике, есть некая *реальная* характеристика, а не сущее разума. Кроме того, очевидно структурное подобие обсуждений формальной и трансцендентальной истины: основной вопрос о чуждоте той и другой истины, заранее предполагая их реальность, артикулируется как вопрос о том, *что добавляет* формальная истина к акту познания судящего интеллекта, либо *что добавляет* трансцендентальная истина к сущему.

## 2. Уточнение понятия *формальной* истины интеллекта средствами метафизической понятийности Суареса

Относительно *формальной* истины сложного (т.е. складывающего и разделяющего) познания Суарес, во-первых, дает более точное и артикулированное описание ее чуждоты: «истина сложного познания или сложения и разделения, либо суждения, посредством которого мы судим, что нечто есть, либо не есть это или то, есть сообразность (*conformitas*) суждения с познанной вещью, поскольку она [т.е. эта вещь] есть в себе, из каковой сообразности происходит то, что о самой вещи, являющейся объектом суждения, говорится, что она есть в себе так, как о ней вынесено суждение».<sup>28</sup> Здесь

<sup>26</sup> См. Суарес, DM 8, пропоймий.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> См. Суарес, DM 8.1.3.

необходимо отметить, что Суарес неоднократно поясняет,<sup>29</sup> что истина познания в собственном и специальном смысле имеет свое бытие только в *суждении*, т.е. в акте складывающего и разделяющего интеллекта, а любой иной акт интеллекта имеет в себе *формальную истину* лишь настолько, насколько он причастен суждению. Более того, согласно оценке Суареса, в собственном смысле интеллект не познает *истинным образом* ничего до тех пор, пока он не выносит *суждение* о вещи, следовательно: «любая истина познания тем способом, каким она вообще есть, существует в суждении».<sup>30</sup>

Во-вторых, Суарес посредством рассмотрения и опровержения, либо уточнения ученых мнений на этот счет подробно эксплицирует,<sup>31</sup> что есть сама та сообразность, которая составляет истину познания, т.е. что именно она есть в самой той *вещи*, которую она «деноминирует» как истинную, иначе говоря, в *суждении* как познающем акте или операции интеллекта.<sup>32</sup> Суарес специально предупреждает, что как и в случае рассмотрения всех «трансцендентальных свойств» сущего, в рассмотрении истины познания нужно всегда тщательно различать между тем, что точно истина *добавляет* сверх самого реального акта, именуемого истинным, и тем, что *в целом* обозначает термин «истина» в вещи. Истина познания в суждении, если мы берем ее точно как добавление к акту, не может, согласно Суаресу, быть ни некой абсолютной вещью, внутренне присущей акту суждения как дистинктное от него реальное свойство, ни каким-либо реальным отношением как конечной вещью в одном из категориальных родов сущего, ни чистым отношением разума (т.е. додуманным иным интеллектом сущим разумом). К акту познания, которому она присуща, и тогда, когда она ему присуща (поскольку одним из аргументов против мнения, полагающего истину неким реальным внутренним свойством акта, является возможность *изменения* акта познания из истинного в ложный, несмотря на отсутствие изменения самой реальности акта), истина добавляет, согласно аргументации Суареса, только некую *внешнюю коннотацию* или *деноминацию*, возникающую из связи или сопряжения акта с *объектом*, сопровождающим этот акт.

<sup>29</sup> См. Суарес, DM 8.4.5.

<sup>30</sup> См. Суарес, DM 8.4.8. Здесь видны начала истории того положения, которое станет чуть позже (с подачи именно теории познания иезуитов) нововременным философским «общим местом»: «суждение есть место истины». См. об этом Knebel 2011, 3–49.

<sup>31</sup> Ср. с последующим: Суарес, DM 8.2.5–14.

<sup>32</sup> Следует помнить, что для Суареса понятие реального сущего равно понятию сущего как такового по объему, т.е. несомненно включает в себя все акты интеллекта как реальные (хотя и не материальные) *акциденции* души.

Эта коннотация сообозначает сопровождающий акт внешний объект, который есть именно так, как его репрезентирует акт. Иначе говоря, истина познания, взятая уже как *целое содержание* этого понятия, заключает в себе, с одной стороны, интенциональную репрезентацию объекта, т.е. сам акт познания, а с другой стороны, сопряженное с ней сопровождение объекта, сущего именно таким способом (или в таком статусе), каким его репрезентирует акт. Истина есть *сложная деноминация* акта познания, поскольку для нее всегда требуются оба эти *элемента* – если объект не имеется в себе таким образом, как он представлен в акте, акт не именуется истинным, т.е. одной внутренней репрезентации акта, без коннотации внешнего по отношению к акту объекта, недостаточно для истины познания, как и наоборот, одного лишь присутствия объекта без познающей его репрезентации также недостаточно для этой истины. Согласно Суаресу,<sup>33</sup> формальная истина не является ни «чисто внешней деноминацией» акта от объекта, но необходимо предполагает в самом *акте* репрезентацию и *внутреннюю* связь акта с этим определенным объектом как собственной границей акта, ни «всецело внутренней деноминацией» (без коннотации такого-то внешнего объекта); истина познания есть деноминация,<sup>34</sup> происходящая частично от внутренней реальной формы самого познающего акта, а частично заключающая в себе сопровождение внешнего объекта.

При этом нужно также учитывать, во-первых, что формальная истина всегда первично и через себя деноминирует именно *акт суждения*, а не его внешний объект; во-вторых, истина познания вовсе не необходимо требует *актуального* существования объекта, поскольку эта истина содержит в своем понятии не *существование* объекта, но лишь такое бытие (или статус бытия) объекта, которое репрезентируется в суждении. А это бытие может быть, например, лишь *возможным* бытием, а не актуальным существованием – в случае истинного познания Богом возможных сущностей до творения. Для сообразности акта познания с объектом объекту достаточно быть *объектом*, что означает в предельном смысле, что он вообще может быть чем-то не-сущим или невозможной химерой – в этом случае Суарес использует для объяснения аристотелевское «истинное/веритативное бытие объектом суждения».<sup>35</sup> Наконец, Суарес специально подчеркивает,<sup>36</sup> что сообразность как истина познания не состоит в каком-либо *реальном* подобии

---

<sup>33</sup> Суарес, DM 8.2.12–14.

<sup>34</sup> В позднейшей схоластике иезуитов XVII в. такой специальный тип деноминаций будет называться «полувнешней деноминацией» (*denominatio semiextrinseca*).

<sup>35</sup> Суарес, DM 8.2.16.

<sup>36</sup> Ср. Суарес, DM 8.2.20; 8.1.6.

существенностей акта и объекта, а интенциональная репрезентация в акте суждения – это не репрезентация, присущая «формальному образу» и предполагающая собственное и *формальное* подобие *реальной* формы, поскольку таковое не необходимо для познания. Это обстоятельство довольно существенно отличает его эпистемологию от первоначально рецепированного перипатетического понимания познания как «уподобления», присутствующего, например, еще у Фомы Аквинского, и делает Суареса скорее наследником обширных дискуссий схоластики XIV в. о «познанном» или «объективном бытии» в интеллекте.

### 3. Что есть *трансцендентальная истина* вещи?

Обсуждение понятия трансцендентальной истины,<sup>37</sup> которое принадлежит к метафизической науке *собственным* образом, сопряжено для Суареса с решением гораздо более весомых затруднений, чем проблемы исследования формальной истины познания, – затруднений как общего для всех трансцендентальных свойств характера, которые проистекают из самого понятия *трансцендентального* атрибута сущего как такового,<sup>38</sup> так и касающихся специально понятия трансцендентальной *истины* как свойства, обозначающего связность с чем-то *внешним* или *отношение* к нему. Для метафизики Суареса именно *истина* представляет специальную трудность как трансцендентальное свойство: если истина не добавляет к сущему ничего, она вообще не может быть его свойством (так как свойство должно быть чем-то отлично от сущего), но будет всего лишь еще одним *синонимом* сущего, каковым, согласно Суаресу, является термин «вещь». Но истина, как кажется, может характеризовать вещь только посредством *соотнесения* вещи с внешним познающим ее интеллектом, иначе говоря, только будучи *внешней деноминацией* от *истины познания* в некотором интеллекте как первичного значения истины. Если содержание понятия «истины в вещах» сводится к одной только *внешней деноминации*, то на основании прецизирования этого содержания истина не может быть свойством *реального* сущего как такового.

<sup>37</sup> Ср. с последующим: Guidi 2020, 123–138.

<sup>38</sup> Общее затруднение с любым *трансцендентальным* свойством сущего состоит в том, что оно не может быть ни обычным позитивным *реальным свойством*, ибо свойство должно *добавлять* к сущему нечто, но все, что может быть реальным, само будет сущим, а потому не может добавлять к сущему как таковому ничего (стоит помнить, что сущее как таковое в метафизике Суареса и есть «то, что обладает реальной сущностью», т.е. *реальное* сущее, см. DM 1.1.24; 2.4.4–6), ни «сущим разума», потому что атрибутом *реального* сущего может быть только нечто само же реальное. См. об этом экспозицию Суареса в: DM 3.1.1–11.

го, поскольку в таком значении истина может быть атрибутирована какому угодно *объекту* некоторого акта познания, так что деноминация истины будет *общей* как для сущего, так и для не сущего (отрицаний), а также для чистого сущего разума и невозможных фикций.<sup>39</sup> Суарес предварительно решает данную проблему, снова проводя различие между *целым* содержанием понятия истины и *добавлением* истины к сущему и утверждая, что трансцендентальная истина как целое не означает какого-то исключительно *внешнего* или созданного интеллектом содержания, но является самой «существенностью [сущего], [дополнительно] обозначенной посредством некоторого иного [понятийного] содержания (*entitatem sub aliqua alia ratione significatam*), добавляя нечто [к существенности]».<sup>40</sup> Суарес последовательно доказывает и объясняет,<sup>41</sup> что трансцендентальная истина не может добавлять к сущему, а потому и не может заключать в своем понятии ни *реального отношения* (это, как минимум, противоречит божественной простоте), ни *отрицания* (из общего смысла истины как сообразности, что подразумевает ее позитивность), ни чисто *рационального отношения* (поскольку сущее разума не может формально заключаться или быть частью содержания понятия реального свойства *реального* сущего).

Однако особенно подробно он опровергает<sup>42</sup> мнение Каэтана, согласно которому истина вещи есть чисто *внешняя* деноминация от *истины познания* (особенно – познания божественного интеллекта). Ссылаясь на авторитетные суждения Аристотеля, Августина, Фомы, Ансельма и Авиценны, Суарес утверждает,<sup>43</sup> что реальная истина есть нечто *внутреннее* для самих вещей, а не только лишь внешняя деноминация, поскольку эта истина признается всеми именно как *свойство* сущего, а внешняя деноминация никоим образом не может быть причислена к свойствам сущего, так как в понятие любого свойства необходимо входит «присущность на основании внутренних принципов», а не акцидентальное и внешнее привхождение. Кроме того, Суарес оборачивает приведенный выше аргумент и утверждает,<sup>44</sup> что истина именно потому не может быть только внешней деноминацией, что если бы она была таковой, то как и любая чисто внешняя деноминация должна была бы *одинаковым* образом быть присущей как реальным сущим, так и сущим разума, поскольку любые внешние деноминации, беру-

---

<sup>39</sup> См. Суарес, DM 8.7.1.

<sup>40</sup> См. Суарес, DM 8.7.6.

<sup>41</sup> См. Суарес, DM 8.7.11–13; 8.7.15; 8.7.18.

<sup>42</sup> См. Суарес, DM 8.7.19–24; 8.7.34. Ср. DM 8.8.10.

<sup>43</sup> См. Суарес, DM 8.7.21.

<sup>44</sup> См. Суарес, DM 8.7.23.

щиеся из *познания*, например, «бытие родом» или видом, «бытие истинно познанным» или обозначенным, равно подходят реальному и чисто рациональному существу. Еще один аргумент против понимания истины вещи как чисто внешней деноминации состоит в том, что разные по реальному совершенству сущие, если они будут истинными лишь на основании внешней деноминации от истины познающего интеллекта, как истинно познанные объекты не будут иметь между собой никакого «неравенства» в собственной истине, что противоречит упомянутой нами выше фундаментальной аксиоме Аристотеля (и всей схоластики) о пропорции между бытием и истиной: «чем совершеннее сущее, тем оно более истинно».

Таким образом, Суарес начинает<sup>45</sup> собственное решение вопроса о трансцендентальной истине с тезиса о том, что она означает *реальную существенность* самой той вещи, которая именуется истинной, а помимо этой [существенности] не добавляет вещи ничего *внутреннего* вообще. Иначе говоря, поскольку истина вещи включает в своем понятии саму существенность вещи, то уже на одном только этом основании она не может быть чисто внешней деноминацией, хотя наряду с существенностью она включает в себя также и *коннотацию* сопряжения с некоторой внешней вещью. Что точно представляет собой эта коннотация, заключенная в понятии истины? Трансцендентальная истина *добавляет* к сущности вещи коннотацию *познания* или понятия интеллекта, с которым *способна соотносываться* такая вещь, т.е. которым она может репрезентироваться так, как она есть.<sup>46</sup> Сообразность как чуждость истины понимается при этом не как отношение (что уже было доказано выше), но как деноминация, полученная из «совместности (*consortium*) многих, имеющихся таким образом, что одно таково, каковым оно репрезентируется иным».<sup>47</sup> Трансцендентальная истина сближается в обсуждении с интеллигибельностью или *мыслимостью* вещи и распространяется на всякое реальное сущее, поскольку оно по своей сущности способно к тому, чтобы вызывать относительно себя некое истинное восприятие.<sup>48</sup> Если истина сущего как сообразность с возможным познанием интеллекта понимается подобно «мыслимости» сущего, а мыслимость (как и познаваемость) часто использовалась в традиции как наиболее удачный пример как раз *внешней деноминации*, то можно усомниться, не допускает ли все же Суарес скрытым образом то понимание истины как исключительно внешней деноминации, которое он так настойчиво опровер-

---

<sup>45</sup> См. Суарес, DM 8.7.24; ср. также DM 8.7.34.

<sup>46</sup> См. Суарес, DM 8.7.25.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> См. Суарес, DM 8.7.27.



гал в лице Каэтана ранее? Прежде всего, Суарес эксплицитно полагает, что и само «бытие мыслимым» вовсе не является *чисто внешней деноминацией*, поскольку, во-первых, как он подчеркивает, «мыслимость следует за существенностью вещи»,<sup>49</sup> а с другой стороны, согласно схоластической эпистемологии объект мышления всегда по природе есть *прежде* способности мышления, следовательно, в самом этом объекте предполагается некая способность (или готовность), благодаря которой он способен быть границей акта познающей потенции. В применении на уровне трансцендентальных понятий это означает, что «в сущем, поскольку оно есть мыслимое, понимается не только внешняя способность (*facultas extrinseca*), имеющая силу мыслить, хотя она и необходима, но и со стороны самого сущего также предполагается внутренняя способность/готовность (*aptitudo intrinseca*), из-за которой оно может быть границей [или объектом] такого акта [мышления]». <sup>50</sup> Далее Суарес поясняет, что и истину как деноминацию или коннотацию сообразности с познанием он понимает *подобно* мыслимости, иначе говоря, в самом реальном сущем заключена *внутренняя способность* вещи «быть сообразной» или соответствующей акту познания некоторого интеллекта, и именно к этой способности сводится любой тип сообразности вещи с познанием (будь то сообразность в актуальном познании, или возможном, будь то теоретическое, или практическое познание). Понятие трансцендентальной истины означает *способность*, посредством которой вещь по своей природе может вызывать или предоставлять (*conferre*) истинное восприятие себя.<sup>51</sup> Без такой внутренней способности в самом сущем никакой интеллект (даже божественный) не мог бы посредством акта своего познания придать сущему извне деноминацию истинного.

Важно отметить, что поскольку рассматриваемая в метафизике истина в вещи трансцендентальна, то так понимаемое «бытие истинным» присуще, согласно Суаресу, *всякому* реальному сущему – будь то сотворенному, или несотворенному, ибо всякое сущее от самого себя имеет способность «быть сообразным» некоторому интеллекту, более того, фактически любое сущее является и *актуально* сообразным некоторому интеллекту, а именно божественному, который познает как себя, так и всякое возможное и актуально существующее сущее.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> Ср. традиционную *auctoritas* Аристотеля: «De non ente non est scientia» («О не сущем нет науки/знания»), см. *Auctoritates Aristotelis*, An. Post. I, 13 (Hamesse 1974, 312).

<sup>50</sup> См. Суарес, DM 8.7.34.

<sup>51</sup> См. Суарес, DM 8.7.33.

<sup>52</sup> См. Суарес, DM 8.7.35.

Кроме того, Суарес считает, что трансцендентальная истина как «способность быть сообразным некоторому познанию» не подразумевает в своем понятии познания какого-то *определенного* интеллекта, но должна пониматься как сообразность, принципиально упорядоченная по отношению «к какому угодно интеллекту или познанию» – не только божественному, но и сотворенному.<sup>53</sup> Точно так же из трансцендентального понятия истины исключены все значения «меры» или «образцовой причины для творения», речь может идти, согласно Суаресу, только о сообразности с любым интеллектом как *познающим* и *репрезентирующим*. Такое действительно *трансцендентальное* (т.е. превосходящее разделение на конечное и бесконечное) понимание «истины в вещах» радикально отличается от позиции томистов (а также некоторых позднейших иезуитов), связывающих эту истину необходимо со знанием всеведущего *интеллекта Бога* как причиной и мерой иных вещей.

Тем не менее, способность быть сообразным хотя бы с каким-то *возможным интеллектом* необходимо принадлежит к понятию «трансцендентальной истины» по Суаресу, что доказывает его интересный мысленный эксперимент<sup>54</sup> (через предположение невозможного), который артикулируется вполне в духе схоластической эпистемологии XIV в. после Скота. Если предположить невозможное, а именно, что божественный (а тем самым вообще любой) интеллект прекратил *актуально* знать или мыслить вещи, тем не менее даже и тогда в вещах была бы *истина* как способность сообразности с возможным познанием. А вот если предположить еще более невозможное, т.е. что вещи не только *актуально* не мыслятся, но и не *могут* мыслиться никем, но при этом они продолжали бы пребывать в своей сущности или существовании, то при этом предположении невозможности какого угодно интеллекта (хотя оно противоречит и возможности самого сущего быть *реально*, поскольку эта возможность традиционно, со времен Скота, связана с мыслимостью) вещь могла бы именоваться истинной лишь «фундаментально»<sup>55</sup> или «непротиворечиво», но не позитивно и *формально* (здесь в смысле: по своему чтойностному понятию), потому что в таком случае не была бы возможна никакая граница внешней коннотации или связь с познанием,

<sup>53</sup> См. Суарес, DM 8.7.30; 8.7.33; 8.7.26; 8.7.29.

<sup>54</sup> См. Суарес, DM 8.7.27, ср. также DM 8.7.16: «etiamsi fingas nullum actu esse intellectum, res erit intelligibilis ex se et vera» («даже если ты выдумаешь, что актуально нет никакого интеллекта, то вещь будет мыслимой из себя и истинной»).

<sup>55</sup> Эта терминология будет хотя и переосмыслена, но сохранена в позднейшей традиции иезуитов, как показывает трактат о трансцендентальной истине у Овьедо и у Искьердо.

входящие в само понятие трансцендентальной истины, а кроме того, также и *формальная истина* какого-либо познания вообще была бы невозможна.

Для понимания последующего необходимо подчеркнуть также, что в метафизическом трактате Суареса присутствует совершенно явный и особый акцент на *реальности* трансцендентальной истины. Истинное как трансцендентальное свойство обращается с *реальным сущим* как таковым, а сущее разума (как единственное известное нам «не реальное сущее») полностью исключено у Суареса<sup>56</sup> из сферы трансцендентальной истины. Хотя сущие разума (*entia rationis*) или вымышленные сущие (*entia fictitia*) и познаются некоторым образом, а поэтому о них можно сказать как об объектах, имеющих сообразность с интеллектом, однако в отличие от реальных сущих они познаются не *из самих себя*, но принимают некоторый вид (или скорее – тень) реальности лишь с помощью искусственной уловки и силы *интеллекта*. Поскольку сущие разума не имеют в собственном смысле никакой реальной сущности, а потому и никакой *внутренней* мыслимости (мы помним, что в сущем мыслимость *следует* за сущностью), то и их сообразность с познанием не может основываться на их собственной сущности, а следовательно, они и не имеют в себе той истины, которая является трансцендентальным свойством сущего. Иначе говоря, сущие разума не обладают внутренней способностью быть сообразными с познанием, но могут именоваться таковыми как раз только посредством *внешней деноминации* от выносящего о них какие-то суждения конечного интеллекта.<sup>57</sup> Таким образом, только реальное сущее истинно в трансцендентальном значении термина «истина», тогда как сущие разума в этом значении *не* истинны.

Наконец, отвечая на начальные сомнения вопроса, Суарес поясняет,<sup>58</sup> каким именно образом мы можем утверждать об истине, что она есть *свойство сущего*. Трансцендентальная истина есть свойство сущего не как какое-то реальное свойство, дистинктное от сущего из природы вещи, но как некий атрибут, взаимобратимый с сущим и дистинктный от него лишь согласно своему понятийному содержанию (*secundum rationem*) или добавочной коннотации. Как такой атрибут истина не выявляет какого-то *нового* реального совершенства по сравнению с совершенством сущего, но лишь глубже объясняет само понятие реального сущего посредством коннотации возможной сообразности с познанием. Поскольку возможная связь с познанием является для сущего как такового хотя и чем-то неразрывно связанным с ним, но тем не менее *вторичным* (согласно порядку понятий), то ис-

<sup>56</sup> См. Суарес, DM 8.7.34, 8.7.36.

<sup>57</sup> См. Суарес, DM 8.7.23.

<sup>58</sup> См. Суарес, DM 8.7.36.

тинное мыслится не как прямо принадлежащее к сущности или природе сущего, но именно как *трансцендентальный атрибут* такого универсального субъекта, как сущее.

#### 4. Возможные причины отсутствия в *метафизике* Суареса понятия *объективной истины*

В метафизике Суареса присутствуют, как мы показали, два основных значения истины: *формальная* или истина познания и *трансцендентальная* истина реального сущего. Поскольку известно (это будет показано ниже), что он также знает и использует термин «объективная истина»<sup>59</sup> в своих теологических сочинениях (как более поздних, так и даже более ранних), то завершая наш анализ метафизического учения об истине, мы должны поставить вопрос о том, почему понятие и термин «объективная истина» отсутствует именно в его *метафизике*.

Вероятными причинами этого весьма показательного (в аспекте нашего исследования трансформации понятия истины) отсутствия представляются нам следующие. Во-первых, для Суареса валиден запрет на, так сказать, «супер-трансцендентальное» употребление *метафизических* понятий. Под «супер-трансцендентальным» обычно понимают такое наиболее универсальное значение терминов, которое выходит по своей общности за пределы трансцендентального понятия реального сущего, т.е. включает в себя также, по меньшей мере, сущее разума, а иногда также и иное не-сущее. Хорошо известно, что Суарес строго ограничивает метафизическое рассмотрение его адекватным объектом, т.е. – в метафизике Суареса – *реальным* сущим, а также исключает из этой сферы сущее разума. Мы показали, что подобно этому он также ограничивает и значение трансцендентального свойства *истины* как исключительно *реального* атрибута реального сущего.

Во-вторых, как было прояснено выше, в самом метафизическом понятии истины, т.е. в понятии трансцендентальной истины сущего, для Суареса прежде всего важна ее *реальность*, т.е. то обстоятельство, что именно реальная существенность фундирует как мыслимость, так и самую возможную

---

<sup>59</sup> Термин «объективная истина» (в виде «*veritas objectivialis*», а не «*veritas obiectiva*», как в XVI в. и позже) впервые, насколько это известно на сегодняшний день, встречается в схоластике примерно в 1400 г. у автора, относящегося к пражским последователям Уиклифа, Станислава из Знайма. Однако значимого распространения, насколько это нам известно, данный термин и понятие до XVII в. в схоластике не имели. Ср. энциклопедическую статью С. К. Кнебеля, являющуюся наброском истории понятия «объективной истины», на которую мы в некоторой степени опирались в нашем исследовании: Knebel 2004, 154–163 (здесь: 154).

сообразность с познанием как чуждость истины, и при этом относительно не важна *объективность* как мыслимость, не ограниченная реальной существенностью и распространенная также на сущие разума, которые «присутствуют» только *объективно* в интеллекте. То, что Суарес эксплицитно разделяет между этими двумя элементами в понятии истины, хорошо видно в последнем разделе VIII-й диспутации, посвященном специальному сравнению трансцендентальной и формальной истины, где он тематизирует еще одно, так сказать, не вполне легитимное для его метафизики значение «бытия истинным». Суарес полагает,<sup>60</sup> что любые *познанные* в истинном познании вещи могут именоваться «истинными» посредством некоей *внешней* аналогии и *деноминации* от формальной истины самого познания, однако взятое согласно этой деноминации «истинное» совершенно отличается от трансцендентального значения истины как свойства сущего. Согласно объяснению Суареса, мы не только называем *истинными* суждение и пропозицию «Бог есть единый и Троица», но и их, говоря в более новой терминологии, «объективный коррелят», т.е. объективную связь между субъектом и предикатом, познанную в этом суждении и выраженную в этой пропозиции. Однако такую истину эта вещь («бытие Бога единым и Троицей») имеет только постольку, поскольку она есть *объективно* в интеллекте, т.е. поскольку она познана в сложном познании интеллекта и является *объектом истинного суждения*, репрезентирующего ее так, как она есть (в самой вещи). Именно такая истина или истина внешней деноминации есть *не в вещи*, но только в *интеллекте*, тогда как и трансцендентальная истина есть в самой вещи, и формальная некоторым образом реально основывается в такой вещи, как интеллект. Более того, поскольку *объектом* истинного познания или суждения может быть что угодно, то такая деноминация «истинного» может внешне прикладываться не только к реальным сущим, но и к *не сущим*: в таком значении мы утверждаем, что «истинно то, что химера есть вымышленное сущее», а «человек не есть осел». Понятая как чисто внешняя деноминация от истинного познания истина его *объекта* по определению всегда *позже* (или *идет вслед* за), чем формальная истина познания, поскольку любая внешняя деноминация (отыменованье) зависит от той «формы» или содержания, от которого она происходит и берет свое «имя», – в данном случае от формы истины в познании, следовательно, по этому критерию она также радикально отделяется от трансцендентальной истины вещи, которая, будучи внутренней способностью самого реального сущего, из себя *предшествует* любому возможному акту познания и его

---

<sup>60</sup> См. Суарес, DM 8.8.10–11.

формальной истине, хотя и необходимо коннотирует возможную связь с ним. Именно для того чтобы не смешивать эти два значения истины – трансцендентальную истину вещи и позднейшую в онтологическом плане истину *объекта внешней деноминации*, берущейся от истинного познания, Суарес тратит столько усилий для демонстрации невозможности понимать истину сущего как конституированную чисто внешней деноминацией от познания.

Сам Суарес не использует термин «объективная истина» для обозначения этой истины внешней деноминации, этот термин вообще не встречается в VIII-й диспутации об истине, однако несколько раз в ней встречается конкретный термин «объективно истинное». Можно отметить, что помимо некоторых обусловленных контекстом истолкования положений Фомы об истине в прямом и рефлексивном познании случаев употребления этого термина в неотносящемся к нашему исследованию «мета-пропозициональном» значении «истины как специального тематического объекта конкретного рефлексивного акта познания», этот термин встречается в обсуждении истины всего два раза, причем, как видится, в двух разных (если даже не противоположных) значениях: один раз Суарес сближает его с трансцендентально истинным до такой степени, что употребляет его почти как синоним к «истинному реально» – «*esse verum obiective seu realiter*» («бытие объективно или реально истинным»).<sup>61</sup> Второй раз в прямо противоположном контексте: истинное в объективном значении как то, что атрибутируется вещи только потому, что она есть объективно в акте сложного познания интеллекта, т.е. как объект суждения, именующийся *истинным* только посредством внешней деноминации от истины самого познания.<sup>62</sup> На основании такого положения дел можно заключить, что этот термин – по крайней мере, в *метафизическом* трактате об истине – является *амбивалентным*, а Суарес очевидно вовсе не стремится специально прояснить его, традиционно схоластически разделив его значения. Тем не менее существует еще один контекст, в котором если не эксплицитно, то фактически Суаресом используется понятие «истины в объекте» как внешней деноминации от истины познания: речь идет об употреблении Суаресом этого оставленного им в метафизике неопределенным понятия «истинного» (как *объекта*

<sup>61</sup> См. Суарес, DM 8.7.34. По контексту понятно, что в любом случае здесь не имеется в виду истина внешней деноминации, поскольку Суарес эксплицитно утверждает там, что и объективно истинное (как и реально истинное) *не* является чисто внешней деноминацией.

<sup>62</sup> См. Суарес, DM 8.8.10. Напомним, что в этом значении истинным является даже «бытие *химеры* вымышленным сущим».

суждения) в качестве специфического средства *истолкования* обнаруживаемого традиционно у Аристотеля «расширенного» значения *бытия* как *истинного* в пропозиции или сложении/связи интеллекта.<sup>63</sup> Речь у Суареса идет здесь о том, что Аристотель, говоря об истинном как том, что есть не в вещах, а в уме, имеет в виду не только первичное и наиболее известное для нас значение *формальной* истины как сложной истины познания, но и «иное бытие или не-бытие, которое обозначается через такую связь [в суждении]». <sup>64</sup> Именно это истинное равным образом встречается как в отрицаниях, так и в утверждениях, и, как подчеркивает Суарес, «само по себе не требует реального бытия, но лишь такого, какое обозначается через эту связь/сложение (*complexio*)». <sup>65</sup> Это значение объективно истинного по большей части инструментально: Суарес не тематизирует его собственным образом, но лишь использует в своей интерпретации соответствующих положений Аристотеля.

Наконец, подчеркнем еще одно важное обстоятельство: насколько нам известно, единственный эксплицитный случай употребления понятия и термина «объективная истина» во всем громадном метафизическом сочинении Суареса – в обеих томах его «Метафизических диспутиаций» – встречается в разделе 15 («О божественном знании, насколько его можно познать природным разумом») диспутации XXX, содержащей в себе *натуральную теологию* Суареса, т.е. трактат о чтойности и атрибутах первого сущего, насколько они познаваемы природно. Обсуждая совершенство *божественного знания*, Суарес «поверхностно», как он сам замечает, касается в изложении ряда специфически «теологических вопросов» и кратко упоминает теологическое обсуждение способа, каким Бог знает некоторые контингентные (т.е. не необходимые и зависящие от решения свободной воли) истины о конечных вещах. В данном параграфе не содержится никакого собственного разъяснения содержания или трудностей этого обсуждения, однако именно в этом коротком тексте он считает необходимым использовать понятие «объективной истины»: он утверждает, что даже согласно исключительно понятийному содержанию божественное *знание* этих контин-

---

<sup>63</sup> См. об этом наши разъяснения выше.

<sup>64</sup> См. Суарес, DM 8.7.37. Как кажется, «иное бытие» в данном контексте это бытие, которое отличается от реального бытия сущего, т.е. «объективное бытие» в том широком и неопределенном смысле, который недифференцированно включает в себя «бытие *объектом*» или объективность как реального, так и чисто рационального сущего (или сущего разума), и даже «бытие объектом» не-сущего или отрицания/приваии.

<sup>65</sup> Ibid.

гентных (будущих, как видно из контекста) истин никак не изменяет, т.е. не увеличивает объем самого знания Бога, несмотря на то, что само это знание из себя могло бы быть и *иным* (так как причина некоторого будущего контингентного события как *свободная* причина принципиально *не* детерминирована в себе в отношении выбора того или иного эффекта, а именно такие события являются объектами этого божественного знания), «потому что» – дает свое обоснование Суарес, – «всегда необходимо, чтобы одна из частей [противоположности, между которыми происходит свободный выбор] была истинной, то есть, либо чтобы вещь была будущей, либо чтобы она не была будущей, а Бог от вечности видит ту часть [т.е. тот контингентный эффект или событие], в которой заключается объективная истина».<sup>66</sup> Зная исторический контекст теологии иезуитов, мы можем сделать отсюда вывод, что Суарес не просто внезапно употребляет полузабытое в традиции понятие из арсенала пражских «реалистов», но совершенно осознанно использует это понятие как ключевое для предельно краткого высказывания своей позиции в наиболее важной и горячо обсуждаемой (по крайней мере, теологами Общества Иисуса) теологической дискуссии его времени: в диспутации о «среднем знании Бога» или «божественном знании будущих контингентных/свободных событий».

Таким образом, Суарес достаточно хорошо знает о существовании такого понятия, как «объективная истина», но не употребляет его в своей *метафизике* – даже там, где он фактически обсуждает значение истины, которое может быть эксплицировано с помощью этого понятия, и, напротив, он сразу же использует это понятие, лишь только кратко вспоминая о главной *теологической* трудности этой эпохи, которую он как профессиональный теолог-иезуит был призван исследовать и разрешать. Что мы можем предварительно историко-философски утверждать о возможных причинах такого положения дел? Метафизика Суареса как первая и высшая человеческая природная наука сфокусирована на *реальности* сущего и поэтому преимущественно имеет дело с истиной как *трансцендентальной* и *реальной*, исключая фактически тематическое исследование «объективно истинного». Теология же не настолько жестко связана с реальным сущим и реальной истиной, но в той части, где использование понятия «объективной истины» стало необходимым, имеет дело именно с прояснением *божественного* знания и его особенной *объективности*. Далее мы постараемся прояснить этот специфически теологический контекст «появления» и развертывания понятия «объективная истина» у иезуитов.

---

<sup>66</sup> См. Суарес, DM 30.15.18.



III. *Формирование понятия объективной истины в схоластической  
теологии иезуитов*

1. Введение и попытка экспликации понятия *объективной истины*  
в *теологическом* трактате Фр. Суареса о божественном знании  
будущих контингентных (1599 г.)

Суарес одним из первых среди теологов Общества использует и пытается до некоторой степени прояснить понятие «объективной истины»<sup>67</sup> в своем опубликованном в 1599 г. малом сочинении «Две книги о божественном знании абсолютных и обусловленных будущих контингентных [эффектов]». Поскольку трактат содержит довольно много обсуждения, анализа и опровержений позиций древних и современных Суаресу авторитетных схоластических теологов и структурирован методически отнюдь не так строго, как «Метафизические диспутации», то в последующем мы попытаемся кратко изложить важнейшие положения, образующие ту понятийную и теоретическую сетку, в которой размещено и артикулировано интересующее нас понятие, не придерживаясь точно последовательности аргументов самого Суареса, в которых содержатся те или иные положения.

Во-первых, в качестве общего предварения следует отметить, что Суарес, как и другие иезуиты, постоянно настаивает<sup>68</sup> на структурном подобии в рассмотрении двух типов божественного знания – знания Бога об абсолютных и об обусловленных будущих контингентных событиях, а также в решении трудностей, связанных с ними. Суарес использует подобные аргументы в отношении обоих типов знания и утверждает, что сам способ божественного познания, как и истина, являющаяся объектом в знании абсолютных (т.е. когда-нибудь будущих) и обусловленных (т.е. тех, которые могли бы сбыться, если бы было осуществлено некое условие) будущих, тождественны.<sup>69</sup>

Во-вторых, в теологическом рассмотрении божественного знания будущих контингентных особую трудность, согласно Суаресу, представляет исключительно второй его «принцип» (*ex parte cogniti*), т.е. сам познаваемый объект – в противоположность первому принципу (*ex parte cognoscentis*), т.е. божественному *интеллекту* как бесконечному и знающему все, что во-

---

<sup>67</sup> О важности этого понятия для теологии «среднего знания» иезуитов см. новую версию классической статьи Кнебеля: Knebel 2021a, 45–47.

<sup>68</sup> См. Suarez 1858, 343, 359, 370.

<sup>69</sup> См. Suarez 1858, 370.

обще может быть объектом знания.<sup>70</sup> Трудность состоит в том, что *абсолютные* будущие контингентные события еще не существуют сами в себе (поскольку томистское или каэтановское понимание их познания Богом на основании некоторого «вечного реального присутствия» их для божественного видения опровергается Суаресом<sup>71</sup>), а *обусловленные* вообще никогда не существуют абсолютно, т.е. в природе вещей, следовательно, непонятен статус бытия таких объектов, неясно, как они, никоим образом не будучи причастны к актуальной существенности или не существуя в акте, могут служить вечным *основанием* для истинного суждения о будущем, и самое главное – какова же их *истина*, коль скоро ясно, что она не есть из себя *ничто реальное*.<sup>72</sup> Ответ Суареса на эту трудность заключается в том, что все объекты – как абсолютные (до начала своего актуального существования), так и обусловленные, обозначаемые через пропозиции о будущих контингентных, – от вечности имеют *определенную* истину, благодаря которой они и познаваемы, а следовательно, и предзнаемы Богом. Иначе говоря, для истины всех этих объектов принципиально достаточно, чтобы она была в себе «определенной истиной» (*veritas determinata*).<sup>73</sup> В этом теологическом обсуждении Суарес по большей части понимает «объективную истину» как всегда присущую и принципиальную определенность в распределении значений «истина-ложь» в любой контрадикторной оппозиции: «... насколько бы не была скрытой [для нас] истина таких пропозиций, она необходимо будет определенной, либо будет [иметься] противоположная ей ложь; а потому также истинно и то, что во всех противоречивых [друг другу пропозициях] одна из них будет в себе определенно истинной, а другая определенно ложной».<sup>74</sup> Это обосновывается принципом противоречия и так называемым принципом бивалентности. При этом Суарес неоднократно подчеркивает,<sup>75</sup> что в отношении этих истин существует строгое ограничение для человеческого (на самом деле, даже для любого *конечного*) знания: от нас всегда скрыто, какая из сторон противоречия *будет* истинной (иначе говоря, какой именно выбор совершит конечная свободная воля), поскольку только Бог знает определенно, какая из индивидуальных контрадикторных пропозиций о будущих контингентных событиях истинна, а какая ложна. При этом Его знание тоже не было бы возможным, если бы эта истина объ-

<sup>70</sup> См. Suarez 1858, 300, 328, 364–365.

<sup>71</sup> См. Suarez 1858, 322–326.

<sup>72</sup> См. Suarez 1858, 328.

<sup>73</sup> См. Suarez 1858, 297–299, 359–360.

<sup>74</sup> См. Suarez 1858, 298–299.

<sup>75</sup> См. Suarez 1858, 300, 328, 357, 362.

екта не была определена *сама в себе*. Тем не менее, теологи могут обсуждать способ божественного познания будущих контингентных и показывать, что это познание, по крайней мере, не является невозможным, исходя из философских и теологических принципов.

В-третьих, в сфере объективной истины, конституирующей знание всех будущих контингентных событий, действует, согласно Суаресу, древний (предположительно восходящий к логике Хрисиппа) философский принцип бивалентности (двузначности): Суарес специально декларирует против Молины,<sup>76</sup> что никогда не возможна пропозиция о будущих контингентных, которая не является *ни истинной, ни ложной*. Иначе говоря, в сфере божественного знания таких объектов *неопределенность* самих будущих эффектов или контингентных событий полностью исключается, хотя одновременно Суарес настаивает на том, что сама *связность* свободной причины и контингентного эффекта не подлежит вообще никакой внешней детерминации (менее всего – посредством божественного знания), поскольку он вместе со всеми иезуитами утверждает фундаментальный теологический принцип *безразличия* воли как *свободной* причины. Это означает, что будущий контингентный эффект не определен в причине, но от вечности *определен сам в себе*.<sup>77</sup>

В-четвертых, сама эта объективная истина будущих контингентных событий (как абсолютных, так и обусловленных) *не* причинена самим божественным интеллектом, поскольку в любом знании (в том числе в теоретическом знании божественного интеллекта, который оказывается здесь в роли как бы пассивного созерцателя истин) имеет силу общий принцип: объект знания и познания всегда *предположен* этому знанию и познанию.<sup>78</sup> Иначе говоря, Суарес, как и Молина, Васкес и иные создатели теологии «среднего знания» иезуитов, считает истинным древнее положение Оригена: Бог знает нечто, потому что оно будет (либо было бы «при условии, что») истинно, а не оно будет (или было бы при условии, что) истинно, потому что его знает Бог.<sup>79</sup> На возражение, что в этом случае «знание Бога определяется из вещей, что абсурдно», Суарес отвечает следующим разъяснением: речь здесь вовсе не идет о формальной и реальной внутренней детерминации знания Бога некой внешней физической причиной, потому что это и в са-

<sup>76</sup> См. Suarez 1858, 298–299; 357, 359–360.

<sup>77</sup> См. Suarez 1858, 365–366.

<sup>78</sup> См. Suarez 1858, 310–312.

<sup>79</sup> См. Suarez 1858, 316. Ср. также Suarez 1858, 332: «scientia haec supponat futuritionem rerum» («это [т.е. божественное предзнание] знание предполагает будущность вещей»).

мом деле было бы абсурдно, но лишь об «объективной детерминации» знания неким «объективным содержанием» (*ratio obiectiva*) как необходимом условии репрезентации будущего события в божественном знании, и в этом смысле «не только не абсурдно, но и всецело необходимо, чтобы знание предполагало знаемый объект».<sup>80</sup> Именно объективная истина будущих контингентных событий является собственным *основанием* (*ratio ex parte obiecti cogniti*) для их познания Богом и единственным «средним», благодаря которому Он их познает.<sup>81</sup>

В-пятых, Суарес отождествляет истинное *бытие* объектов или их «объективную истину» со *способностью* (*aptitudo*) быть «от века» объективной границей божественного знания (будь то знание видения, или среднее знание).<sup>82</sup> Поскольку эта способность не есть нечто внутреннее или реальное для объектов, она объясняется им как *внешняя деноминация* от божественного знания,<sup>83</sup> но одновременно характеризуется как *не-противоборство* быть объектом *истинного* суждения некоторого (т.е. бесконечного божественного) интеллекта, каковое «не-противоборство» *реально* будет иметь (имело бы) само *бытие* контингентного события.<sup>84</sup>

Предварительно резюмируя вышеизложенные положения: в *теологическом* контексте ничтожное в рассмотрении метафизики *объективное* сущее и «объективно истинное» оказывается имеющим некий «способ бытия» или обладает «некоторым типом/модусом сущего» (*quaemdam modum entis*), поскольку оно может быть достаточным фундаментом для истины вечного суждения, т.е. быть *истинной* границей божественного знания<sup>85</sup>. Характерно, что в контексте этого обсуждения способа бытия истины будущего контингентного события Суарес снова прибегает к помощи «истинного бытия» из теории Аристотеля: будущий объект и его истина в настоящем (или вообще) не обладают реальным бытием или актуальным существованием в природе вещей, они не требуют никакой реальной существенности, но их способа бытия (присутствия как объективной истины) достаточно для «бытия истинным объектом» суждения или знания.<sup>86</sup> Суарес допускает в теологическую аргументацию и использует не только расширенное (по сравнению с трансцендентальным) понятие истины (как объекта *внешней*

<sup>80</sup> См. Suarez 1858, 311–312.

<sup>81</sup> См. Suarez 1858, 327–329; 369–370.

<sup>82</sup> См. Suarez 1858, 329.

<sup>83</sup> Ibid.

<sup>84</sup> Ibid.

<sup>85</sup> Ibid. Ср. также Suarez 1858, 370.

<sup>86</sup> См. Suarez 1858, 360.

деноминации), но, кажется, иногда даже расширяет и фактически размывает само понятие сущего, ибо объект обладает «не-противоборством» быть истинным объектом знания, поскольку он есть что угодно, что каким бы то ни было способом причастно к сущностному содержанию сущего, – будь это присутствующее актуально сейчас, будущее, прошлое, или только возможное, или обусловленно будущее. В связи с этим стоит просто напомнить, что сама реальная сущность сущего также описывается в метафизике Суареса как «способность или не-противоборство к реальному бытию в акте», которая подходит и чисто возможным (никогда не будущим актуально существовать) сущим. Возможные реальные сущие структурно подобны будущим (особенно – обусловленно) контингентным событиям в аспекте их бытия объектом истинного знания Бога, что доказывают постоянные ссылки Суареса на статус бытия возможных в контексте этой теологической диспутации.<sup>87</sup>

В-шестых, в этом теологическом трактате Суареса эксплицитно содержится оппозиция между объективной и формальной истиной. При этом объективная истина именуется «фундаментальной» («истина в объекте обычно называется фундаментальной»<sup>88</sup>) и «истиной в бытии»<sup>89</sup>, поскольку именно она извечно является фундаментом для формальной истины вечного суждения Бога:

Таким образом, следовательно, есть необходимая сообразность между суждением божественного знания о будущей вещи и ее будущностью, ... потому что в одном [из крайних членов связности] есть объективная или фундаментальная истина, т.е. [истина] в бытии, а в другом есть формальная или принадлежащая суждению истина, т.е. [истина] в познании... И таким способом наилучшим образом согласуются между собой нерушимая истина божественного знания и объективная истина будущего [события]<sup>90</sup>.

Если мы учитываем контекст этих положений и внимательно относимся к терминологии, одновременно имея в виду изложенное выше метафизическое учение Суареса об истине, то можно высказать осторожное и предварительное предположение: здесь мы впервые видим то замещение понятия трансцендентальной истины понятием объективной истины, которое и составляет существенное содержание трансформации понятия истины, исследуемой нами в данной статье. Речь идет о сообразности суждения с бытием вещи, но на месте вещи появляется объективная истина будущего события, на месте реального бытия – объективное присутствие, а самое

<sup>87</sup> См. Suarez 1858, 329. Ср. также Суарес, DM 8.7.13.

<sup>88</sup> См. Suarez 1858, 329.

<sup>89</sup> См. Suarez 1858, 341.

<sup>90</sup> Ibid.

важное: «истиной в бытии» оказывается не трансцендентальная истина как способность реального сущего к сообразности с суждением, но именно объективная истина как способность быть границей акта истинного суждения. У объективно истинного и сущего обнаруживается некая способность и непротивоборство к бытию объектом истинного познания, тогда как в метафизике оно было понято исключительно как *объект внешней деноминации* от уже актуально произошедшего познания, а *способность* (хотя и внутренняя, как подчеркивал там Суарес) быть истинно познанным рассматривалась как исключительное содержание понятия *трансцендентальной истины* как реального атрибута реального сущего.

Однако Суарес не говорит почти ничего более подробного о том особом способе бытия, который конституирует объективную истину контингентных будущих. Кроме традиционных ссылок на аристотелевское «бытие как истинное» в смысле объективной связи в пропозиции, немногочисленные его попытки прояснить этот особый способ бытия объектов или будущих контингентных событий, как кажется, приводят лишь к тому, что Суарес почти тавтологично или синонимично сочетает в своем рассуждении разные термины: будущность (*futuritio*) будущих событий характеризуется<sup>91</sup> им как их «объективное существование» (*existentia obiectiva*) или «объективное присутствие» (*praesentia obiectiva*), или даже «познанное существование» (*existentia cognita*), что очень напоминает традиционную скотистскую терминологию «познанного или объективного бытия».

Наконец, поскольку мы противопоставили в нашем анализе выше метафизическое учение об истине и теологический контекст обсуждения теории «среднего знания» у Суареса, следует все же отметить, что сам Суарес видит эту ситуацию несколько иначе: в «Метафизических диспутациях»<sup>92</sup> Суарес однажды специально отмечает, что сам по себе вопрос о божественном познании обусловленных будущих контингентных, что и было темой дискурса «среднего знания», является *метафизическим*, хотя и не может «достойно рассматриваться без Писания, Отцов и теологических принципов», а потому в метафизике он обходит его стороной. Это замечание, на наш взгляд, означает, что либо Суарес считает этот вопрос натурально-теологическим (что входит в сферу метафизики), либо им подразумевается здесь специально решение перипатетической философской проблемы определенности или неопределенности истины пропозиций о будущих контингентных. В любом случае понятно, что для самого *Doctor eximius* традиционно-

---

<sup>91</sup> См. Suarez 1858, 325–326, 329, 360.

<sup>92</sup> См. Суарес, DM 30.15.33.

схоластически вполне очевидна тесная взаимосвязь *теологического* и *метафизического* обсуждения.

2. Развертывание и уточнение понятия объективной истины  
в формирующейся *суаресианской* теологической традиции иезуитов.

Дж. Фазоло, Фр. де Луго

Необходимо сразу пояснить, что отнюдь не все – даже среди теологов Общества, не говоря о теологах иных орденских традиций, – восприняли понятие объективной истины и стали использовать его в развитии теории «среднего знания», скорее, для многих течений внутри схоластической теологии иезуитов это понятие оказалось весьма спорным.<sup>93</sup> Тем не менее достаточно большая часть выдающихся теологов и философов Общества после Суареса пытались создать собственные версии теологического учения о «среднем знании», основываясь именно на положениях своего *Doctor eximius*, а тем самым начали обсуждать и артикулировать понятие «объективной истины», которое стало – усилиями таких теологов, как Л. Лессиус и Фр. Диоталлеви (опубликовали свои трактаты о «среднем знании» в 1610 и 1611 гг.) – одним из центральных и ключевых понятий теологии формирующегося в разных центрах ученой жизни иезуитов *суаресианства*.

Если отвлечься от различных – часто весьма интересных и содержательных – деталей теологического обсуждения последователей Суареса и сосредоточиться на важнейших чертах «эволюции» понимания термина «объективная истина», можно прежде всего заметить, что в зрелой «суаресианской» традиции (1620–1640-х гг.) наблюдается фиксация и тематизация эксплицитной *оппозиции формальной и объективной истины*: в рамках этой традиции она начинает заменять, хотя первоначально и только в границах схоластической теологии, принятую всей поздней схоластикой (и образцово изложенную Суаресом) метафизическую *оппозицию формальной и трансцендентальной истины*. Так, для выдающегося неаполитанского теолога-иезуита Дж. Фазоло (или Фазуло (1567–1639), опубликовал второй том своего «Комментария к 1 части Суммы Фомы», содержащий один из самых фундаментальных в этой традиции трактатов о «среднем знании», в 1629 г.) в контексте диспутации об основании (*ratione ex parte obiecti*) познания Богом обусловленных будущих контингентных эффектов их «*определенная объективная истина*» приравнена к «определенной существенности (*determinata entitas*), которой обусловленно обладают эти эффекты как рассмотренные сами по себе»; эта существенность или истина и является

<sup>93</sup> См. об этом: Knebel 2021a, 45–52.

основанием божественного познания.<sup>94</sup> Кроме того, *определенность* становится признаком не только объективной, но и формальной истины, причем если последняя – это истина *пропозиции*, то определенная «объективная истина» – это истина *вещи*, которая обозначена через пропозицию. Мы видим, что *объективная* истина все ближе совмещается здесь с *существенностью* и *вещью*. Тем самым объективная истина в теологии приобретает все больше черт, прежде существенно характеризовавших именно *трансцендентальную* истину в метафизике.

В 1640-х гг. другой теолог Общества, старший брат знаменитого кардинала де Луго Фр. де Луго (1580–1652) в разделе своего теологического трактата<sup>95</sup> об абсолютно будущем контингентном как объекте божественного знания также уточняет *общую оппозицию* формальной и объективной истины: формальная истина сущностно находится в «ментальной пропозиции», тогда как *объективная* истина – в «объективной пропозиции или в самой вещи, служащей объектом наших или же божественных понятий»,<sup>96</sup> при этом определенная объективная истина отождествляется с «определенным бытием объекта» и выступает *фундаментом* определенной формальной истины (или лжи) познания, а также собственным объектом божественного знания будущих контингентных событий. Здесь снова объективная истина определяется как *истина в самой вещи*, а также проясняется формальная истина как то, *посредством чего мы можем легче познать «объективную истину»*<sup>97</sup>. Понятие *трансцендентальной* истины при этом не упоминается вовсе, по-видимому, потому что по крайней мере в этом теологическом контексте ее полностью заместила собой *объективная истина*.

Итак, в теологии суаресианства очевидным образом усиливается отмеченная нами уже в *теологическом* трактате Суареса о божественном знании

<sup>94</sup> См. Fasolus 1629, 268–272, особенно: 269–270.

<sup>95</sup> Трактат по схоластической теологии в форме Комментария к 1 части Суммы Фомы был опубликован в 1647 г., но очевидно написан раньше, возможно, в начале 1640-х, когда де Луго еще был профессором в Мексике. См. Lugo 1647.

<sup>96</sup> См. Lugo 1647, 312. Под объективной пропозицией понимается сама реальная связность терминов, репрезентируемая ментальной пропозицией как связностью понятий в суждении интеллекта. Ibid. 149. Интересно, что разделение на ментальную и объективную пропозицию встречается довольно широко в схоластике первой половины XVII в., см. Knebel 2011, 43–44 и сноски там же. Отдельное достойное особого исследования затруднение представляет собой то, насколько осознанно в поздней схоластике заимствуется терминология XIV в. (термин «объективная пропозиция» используется в зависящей от Бурлея логике Франциска де Прато).

<sup>97</sup> Ibid. Вспомним, что обе эти характеристики были первоначально связаны в метафизике Суареса именно с трансцендентальной истиной.



тенденция к сближению объективного и трансцендентального значения истины и замещению второго первым. Тем не менее, часто авторы-иезуиты, защищавшие в теологии определенные суаресианские теории, в метафизике продолжали исследовать<sup>98</sup> *трансцендентальный* атрибут истины как истины в вещах, что было вполне оправдано в их глазах – ведь и сам Суарес делал то же самое. Но свою настоящую и предельную кульминацию эта тенденция получила в философии, наверное, одного из самых оригинальных философов и теологов Общества XVII в. – Себастьяна Искьердо (1601–1681).

IV. *Отождествление объективной и трансцендентальной истины в онтологии и теологии С. Искьердо: мотивы и следствия. Учение об объективной истине вещей в вопр. 7, дисп. III «Маяка наук» (1659) Искьердо*

Как нам уже довелось пояснять однажды<sup>99</sup>, «Маяк наук» Искьердо как *целое* сочинение – это не метафизика, в особенности – не метафизика классического для иезуитов типа, заданного «Метафизическими диспутациями» Суареса. Скорее это сочинение содержит в себе учение о человеческом мышлении, онтологию объектов человеческого мышления, логику, эпистемологию и методологию (последнюю как универсальное искусство знания). Поэтому в нем невозможно обнаружить учение об истине на его традиционном месте: в составе учения о трансцендентальных свойствах сущего как такового, наряду с учением о едином, благом, а также тождественном и дистинктном. Хотя почти все<sup>100</sup> остальные традиционные атрибуты сущего (наравне с некоторыми не вполне традиционными, например, первым и последующим, подобным и неподобным, связанным и противоположным) присутствуют в диспутациях, составляющих онтологию Искьердо в III трактате «Маяка наук», специального трактата об *истине* внутри онтологии нет. Однако это свидетельствует, на наш взгляд, вовсе не о недостаточной значимости понятия истины в философии Искьердо, а скорее, наоборот, об огромной. Как мы кратко показали<sup>101</sup> в анализе учения о статусах вещей, являющегося ядром онтологии Искьердо, понятие истины конституирует фундаментальную *связь* бытия с познаваемостью, на которой основывается его онтология объектов человеческого мышления. Поэтому

<sup>98</sup> См. исследования Свена К. Кнебеля: Knebel 2011, 76; Knebel 2021b, 69–75.

<sup>99</sup> См. нашу статью о понятии статуса вещей и краткое разъяснение общей концепции сочинения Искьердо в ее начале: Иванов 2021, 719–722.

<sup>100</sup> В «Маяке наук» Искьердо вообще отсутствует трактат о благе (и зле), однако он присутствует в первом томе его теологического сочинения, см. Искьердо, *Opus theologicum* I, tract. 7, disp. 15 (Izquierdo 1664, 444–476).

<sup>101</sup> См. Иванов 2021, 732–733.

понятие истины фактически встречается в гораздо большем числе диспу- таций, чем иные «трансцендентальные свойства», и присутствует как абсо- лютно необходимый и центральный элемент онтологии или первой фило- софии «Маяка наук», но предметом специального рассмотрения она становится еще раньше, до начала онтологического трактата об объектах мышления, а именно во II-м трактате, посвященном необходимым «акци- денциям», т.е. свойствам человеческого мышления, в ряду которых диспу- тация об истине (и лжи) занимает *первое* место.<sup>102</sup>

Первое и поражающее обстоятельство, бросающееся в глаза в диспута- ции об истине «Маяка наук», – это тот вид, в котором в ее начале воспроиз- водится традиционное разделение *значений* истины, известное нам из начала VIII-й метафизической диспутации Суареса: перечисляя знакомые нам три значения термина – истина в познании, в обозначении и «общая для всех сущих истина в бытии», Искьердо добавляет, что последняя истина «обычно называется трансцендентальной или объективной», а прочие две – «формальными истинами».<sup>103</sup> И это не случайная оговорка: Искьердо вполне систематически отождествляет или синонимизирует<sup>104</sup> термины «трансцен- дентальная» и «объективная истина», поскольку они обозначают в его фи- лософии (хотя и с чуть разными коннотациями) *одно и то же понятие* ис- тины. При этом термин «объективная истина» в отношении *истины вещей* встречается намного чаще, чем «трансцендентальная истина». Поскольку основным контекстом для его учения об истине выступает трактат о *свой- ствах* человеческого мышления, т.е. прежде всего – свойствах акта *сужде- ния* интеллекта, то Искьердо совершенно осознанно посвящает бóльшую часть своей диспутации об истине исследованию и анализу понятия «фор- мальной истины» познания или мышления: семь из восьми вопросов, со- ставляющих 5/6 всего объема диспутации, трактуют о разных аспектах и трудностях, связанных с *формальной* истиной. Но для нашего исследования трансформации понятия истины в метафизике иезуитов важно прежде все- го содержание и контекст обсуждения понятия *объективной истины* у Искьердо, поэтому мы оставим разбор трактата о формальной истине<sup>105</sup> для

<sup>102</sup> См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III (Izquierdo 1659a, 110–130). Ср. с последую- щим: Schmutz 2009, 11–16.

<sup>103</sup> См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III (Izquierdo 1659a, 110a).

<sup>104</sup> Ср. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 7, n. 102, 115; tr. III, disp. X, q. 1, n. 13 (Izquierdo 1659a, 127b, 129a; 222b–223a).

<sup>105</sup> Учение о *формальной* истине Искьердо хотя и отличается некоторыми суще- ственными деталями от более-менее стандартного для иезуитов середины XVII в., в своей основе все же не является настолько же яркой репрезентацией его принци-

иного случая и обратимся к последнему, седьмому вопросу III-й диспутации, в котором Искьердо учит о том, «что есть и в чем состоит объективная истина (и ложь) вещей».<sup>106</sup>

Искьердо разделяет<sup>107</sup> все известные ему схоластические позиции относительно чтойности «истины вещей» на два основных вида: одни полагают, что истина, которую называют *трансцендентальной*, находится в самих вещах *без* какой-либо связности с познающим вещи интеллектом (в качестве образца приводится оригинальное мнение Ауреола), тогда как другие – и их большинство среди схоластов – считают, что трансцендентальная истина состоит в некотором *отношении к познающему* интеллекту. Само это отношение может пониматься разными авторами весьма различно (как отношение сообразности с *божественным* познанием, или с познанием какого угодно интеллекта, с возможным или актуальным познанием, как реальное или чисто рациональное отношение итд.), точно так же как и то, в чем эта истина находится первично, а в чем вторично. В своем собственном учении о чтойности *объективной истины* (он снова предпочитает этот термин традиционному для метафизики иезуитов после Суареса термину «трансцендентальная») Искьердо, как представляется, смог учесть обе эти, казалось бы, противоположные авторитетные позиции. Далее мы кратко изложим основные положения этого учения.

Существо собственной позиции Искьердо артикулируется им посредством разделения *двух разных значений* «объективной истины вещей»: объективная истина сама может быть понята, во-первых, *фундаментально* или материально и, во-вторых, *формально*.<sup>108</sup> Фундаментальная объективная ис-

---

пимальных метафизических позиций, как его учение об объективной истине вещей. Кроме того, понятие формальной истины теснейшим образом связано с учением о *суждении* как важнейшей частью трактата Искьердо о природе человеческого мышления, а потому должно анализироваться вместе с последним.

<sup>106</sup> См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 7 (Izquierdo 1659a, 127–130). В последующем мы будем затрагивать тему объективной лжи только постольку, поскольку это необходимо для лучшей экспликации связности между понятием истины и онтологическим понятием статуса объекта.

<sup>107</sup> См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 7, n. 102, 104 (Izquierdo 1659a, 127b).

<sup>108</sup> См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 7, n. 111 (Izquierdo 1659a, 128b). Тут Искьердо поясняет, что хотя в *абсолютном* смысле мы традиционно называем *формальной* истиной истину *познания* (или пропозиции в речи), поскольку она противоположна истине вещей или объектов, однако *внутри* самого рода или общего понятия *объективной истины* необходимо также дополнительно различать *двойную* объективную истину: фундаментальную и формальную истину вещей (но не познания).

тина ничем не отличается от бытия или небытия, которое сами вещи на самом деле (*re ipsa*) имеют или не имеют *в себе* (т.е. без отношения к познанию): реальное бытие или небытие самих вещей предоставляет *фундамент* для истинного и сообразного с ними суждения об этих вещах со стороны как несотворенного, так и сотворенного интеллекта.<sup>109</sup> Позже Искьердо уточняет,<sup>110</sup> что объективная истина берется в *фундаментальном* значении «как способ бытия (*modus essendi*), который вещи имеют прежде их познания, и на основании которого они становятся пригодны к тому, чтобы служить границей [т.е. объектом] истинного познания». Согласно этому понятию объективной истины любая вещь, рассмотренная прецизированно сама *в себе* и *до* какого угодно познания, имеет *в себе* собственную дистинктную от иных вещей объективную истину, т.е. бытие/небытие, служащее со стороны самой вещи фундаментом познания. В этом значении объективная истина всегда *предшествует* любой *деноминации*, присущей ей от истинного суждения, т.е. состоит *в самих вещах без отношения к мышлению*.<sup>111</sup> Несмотря на то, что в этом *фундаментальном* значении истины прежде всего подчеркивается первенство *бытия* вещей (если точнее, разных *статусов* бытия объектов) по отношению к мышлению, в нем также имплицитно подразумевается некоторый параллелизм между истинным или ложным *объективным бытием* и разделением на истинное или ложное суждение интеллекта. Так, фундаментальная объективная истина имеет свое реальное бытие, если она позитивна (или небытие, если она отрицательна), в некотором *реальном* статусе вещи, тогда как противоположная ей объективная ложь тождественна некоторому *фиктивному* или вымышленному статусу бытия (*status fictitius*) ложного объекта, а сам ложный объект имеет лишь вымышленное, а не реальное бытие в этом вымышленном статусе,<sup>112</sup> каковое вымышленное бытие и является фундаментом формальной ложности суждения. При этом, как настаивает Искьердо, *фундаментальная* истина и ложь подобны в том, что не заключают в своем понятии никакой связи с познанием, но адекватно дистинктны от него.

Второе или *формальное* значение объективной истины вещей Искьердо эксплицирует посредством введенного в иезуитской схоластике уже после Суареса понятия *полу-внешней деноминации*: такая истина есть «некая полувнешняя деноминация, привходящая вещам частично от их собственного реального бытия, а частично от истинного познания этих вещей – будь оно

<sup>109</sup> См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 7, n. 105 (Izquierdo 1659a, 127b).

<sup>110</sup> См. Искьердо, *Pharus*, tr. III, disp. X, q. 1, n. 11 (Izquierdo 1659a, 222a–b).

<sup>111</sup> См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 7, n. 105 (Izquierdo 1659a, 127b–128a).

<sup>112</sup> См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 7, n. 106, 116–117 (Izquierdo 1659a, 128a, 129b).

актуальным, или возможным, несотворенным, или сотворенным».<sup>113</sup> Эта формальная объективная истина не может быть ни чем-то реально внутренним и добавленным к самой вещи, ни чем-то полностью и адекватно отождествленным с ней, поскольку объект деноминируется «истинным» в этом значении исключительно потому, что он познается или познаваем в *истинном познании*, либо потому, что он является *сообразным* с таким истинным познанием. Искьердо различает здесь две основные деноминации, конституирующие формальную объективную истину: деноминацию «познанного или познаваемого» неким истинным познанием и деноминацию «сообразного» этому познанию. Последнее формальное значение истины объектов как *сообразных* познанию *взаимно* соответствует формальной *истине познания*, поскольку, строго говоря, происходит от нее: как познание именуется истинным формально из-за своей *сообразности* с объектом, так и объект именуется формально-объективно истинным из-за своей *сообразности* с познанием<sup>114</sup>. В описании формальной объективной истины вещей Искьердо постоянно и эксплицитно соотносится со своей собственной теорией формальной истины познания, поскольку его аргументы в отношении первой структурно подобны положениям, описывающим вторую.

Если мы попытаемся *соотнести* эти фундаментальные понятийные разделения Искьердо с учением Суареса, во-первых, придется признать, что никакого *адекватного* подобия между значениями истины у первого и у второго найти невозможно. Причина этого, на наш взгляд, состоит в том, что общая концепция метафизики у двух авторов существенно различается, а потому видоизменилась и понятийная теоретическая сетка, внутри которой артикулируется как понятие объективности мышления и сущего, так и понятие истины. Признав это, мы, во-вторых, можем предположить, что очень неточным и приблизительным образом *фундаментальная* объективная истина Искьердо соответствует *трансцендентальной* истине вещи Суареса, если мы в обоих случаях делаем акцент на внутренней и из самой себя присущей вещи *пригодности* некоторого способа *реального* (но не фиктивного) *бытия* быть границей или объектом некоторого познания. Если же акцент делается на коннотации *сообразности* с внешним как соотносительности с внешним познанием, то в трансцендентальной истине Суареса эта коннотация – хотя и происходящая из внутренней сущности вещи – имеется, а в фундаментальной истине Искьердо – нет, и тогда последней приблизительно соответствует в метафизике Суареса то несколько гипоте-

<sup>113</sup> См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 7, n. 107–108 (Izquierdo 1659a, 128a–b).

<sup>114</sup> См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 1, n. 44 (Izquierdo 1659a, 116b–117a).

тическое значение термина «истина», которое и сам Суарес именует<sup>115</sup> «фундаментальным» в ходе своего мысленного эксперимента по устранению из сущего даже возможности некоторого познания интеллекта, но которое он сам же признает скорее *несобственным* и точно не считает его адекватным для описания трансцендентального свойства сущего. Придерживаясь далее оговоренной нами условности сравнения, можно сопоставить *формальную объективную истину* вещи Искьердо с истиной *внешней деноминации* некоторого объекта от истинного познания интеллекта у Суареса, поскольку в обоих случаях акцент ставится на внешней деноминации и *зависимости* от познания, но это сопоставление будет явно неточным, поскольку для Суареса такая истина в метафизике вообще не имеет никакого отношения к вещи и реальной истине, а Искьердо настаивает на том, что его формальная объективная истина конституирована также и деноминацией от *реального* бытия вещи. Если таким образом подчеркивать конституированность истины как *сложного* целого из двух *деноминирующих* элементов (внутреннего и внешнего), то формальной объективной истине как *полувнешней деноминации* у Искьердо соответствует как раз *трансцендентальная* истина вещи Суареса.

Это сопоставление с Суаресом приобретает дополнительные оттенки, если обратить внимание на то, как сам Искьердо уточняет<sup>116</sup> *трансцендентальный* статус и объем собственного понятия объективной истины. Согласно его описанию объективная истина в наиболее универсальном значении явно обладает *большим* объемом, чем истина как трансцендентальное свойство *сущего* в традиционном смысле (поскольку только *позитивная* объективная истина обращается с сущим как таковым), и чем истина как свойство возможного сущего, поскольку такая объективная истина в самом универсальном смысле может быть деноминативным свойством как *несущего*, так и *невозможного* позитивного сущего (*химеры*), поэтому объективная истина как такая полу-внешняя деноминация есть собственное свойство «истинного объекта в универсальном смысле», который охватывает как позитивное и негативное, так и возможное и невозможное истинное. Отсюда очевидно, что вопреки ожиданию, исходящему из сопоставления учения об истине Искьердо с предшествующей схоластической метафизикой, он связывает саму трансцендентальность не с фундаментальной, а именно с *формальной* и составной объективной истиной, поэтому можно предположить, что и саму *трансцендентальность* истины он понимает уже

<sup>115</sup> См. об этом наш анализ в конце раздела о трансцендентальной истине у Суареса выше.

<sup>116</sup> См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 7, n. 115 (Izquierdo 1659a, 129a–b).

не как традиционное *свойство* реального сущего, но скорее как соотносительность объемов объективных истин, касающихся объектов вообще.

Завершая наш анализ учения Искьердо об истине, отметим ряд дополнительных характеристик, важных для понимания его концепции: 1) *формальная* объективная истина включает в себя деноминацию от *любого истинного познания*, безразлично – будь то от божественного, или человеческого, тогда как формальная объективная ложь – только от *человеческого* познания<sup>117</sup>. 2) Формальная истина познания (в абсолютном смысле формальная) и объективная истина вещей вообще обладают между собой не унивокальным, но лишь *аналогическим* сходством и общностью; иначе говоря, термин «истина» в применении к истине познания и объективной истине вещи – аналогический.<sup>118</sup> 3) Фундаментальная объективная истина (и ложь) сами по себе не допускают никаких степеней (ибо бытие – будь то реальное, или чисто фиктивное – не может быть в себе меньше или больше), формальная же объективная истина (как и формальная истина познания) также не допускает градации, а формальная объективная ложь – в соответствии с формальной ложностью познания – допускает.<sup>119</sup>

V. *Заключение. Объективная истина: теологические истоки и значение замещения новым понятием традиционного понятия о свойстве сущего*

Вопреки привычной нам очевидности понятие истины отнюдь не всегда было простым и исключающим всякую многозначность понятием. Мы продемонстрировали, как именно произошла существенная трансформация традиционного понятия истины в схоластике иезуитов раннего Нового времени, – понятия, которое было первоначально конституировано посредством оппозиции «истины в познании интеллекта» и «истины в вещах». В метафизике Фр. Суареса ведущим значением понятия истины является трансцендентальная истина как *реальное* свойство сущего как такового, эта истина внутренне присуща любому реальному сущему на основании его собственной реальной существенности как способность быть сообразным с познанием некоторого возможного интеллекта. Объективность истины, т.е. истина, понятая исключительно как бытие *объектом* внешней деноминации от истинного познания, напротив, настойчиво исключается Суаресом

<sup>117</sup> См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 7, n. 113 (Izquierdo 1659a, 129a).

<sup>118</sup> См. Искьердо, *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 7, n. 118 (Izquierdo 1659a, 129b). В этом пункте Искьердо остается вполне верным «суаресианцем», поскольку точно воспроизводит учение Суареса относительно внешней аналогии пропорциональности между формальной истиной познания и реальной истиной вещей.

<sup>119</sup> Ibid.

из метафизики реального сущего. Напротив, в онтологии объектов мышления С. Искьердо основным значением истины в вещах оказывается *объективность*, понятая однако не в духе позднейшего идеализма – как предметность, конституированная деятельностью мышления, но наоборот, предельно «реалистически»: согласно Искьердо, *сами вещи* до и независимо от всякого возможного познания обладают множеством способов бытия, благодаря которым они «пригодны» к тому, чтобы быть познанными объектами истинного суждения. Реальность и объективность являются отождествленными в понятии объективной истины вещи, выступающей как онтологическое условие познаваемости вещей каким угодно – безразлично, божественным или человеческим – интеллектом. Мы показали, что основным мотивом для этой радикальной трансформации понятия истины послужила *теологическая* необходимость: конституция не обладающего никаким «реальным бытием в себе», не детерминированного никакой причиной и предположенного любому познанию объекта божественного знания будущих контингентных событий (особенно обусловленных – в разных типах истолкования «среднего знания» божественного интеллекта) должна была служить достаточным фундаментом для достоверности и вечной безошибочности знания Бога. Суарес ввел понятие «объективной истины» как гарантию определенности истины будущего контингентного и тем самым сделал это понятие ключевым для теологии иезуитов – по крайней мере, той их значительной части, которая принадлежала к последователям суаресианской версии теории «среднего знания». Эта теологическая новация постепенно вышла за пределы схоластической теологии и вместе с другими новыми понятиями (например, понятием статуса вещей) стала залогом появления совершенно новых типов метафизики и эпистемологии у схоластических философов-иезуитов XVII в.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

Издания первоисточников

Aristoteles (1957) *Aristotelis Metaphysica*. Recognovit W. Jaeger. Oxonii: e typographeo Clarendoniano.

Aristoteles latinus (1995) *Aristoteles latinus. Metaphysica. Lib. I–XIV. Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka*. Ed. G. Vuillemin-Diem. Editio textus. Leiden-New York-Köln: E.J. Brill.

Hamesse J. (1974) *Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval*. Étude historique et édition critique. Éd. par J. Hamesse. Louvain: Publications universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts.



- Avicenna latinus (1977) *Avicenna latinus. Liber de philosophia prima sive de scientia divina. I–IV*. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Louvain: E. Peeters; Leiden: E.J. Brill.
- Bolzano B. (1837) *Dr. B. Bolzanos Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik*. Band I. Sulzbach, in der J.G. v. Seidel-schen Buchhandlung.
- Fasolus SJ (1629) *Hieronymi Fasoli e Societate Jesu In primam partem Summae D. Thomae Commentariorum* Tomus secundus. Lugduni: Sumptibus Andreae, Iacobi, et Matthaei Prost.
- Heidegger M. (1996) *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Izquierdo SJ (1659) *R. P. Sebastiani Izquierdo SI Pharus scientiarum*. Lugduni: Sumptibus Claudii Bourgeat et Mich. Lietard.
- Kant I. (1990) *Kritik der reinen Vernunft*. R. Schmidt (Hg.). 3. Ausgabe. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kant I. (1998) “Logik. Jäsche.” *Werke in sechs Bänden*. W. Weischedel (Hg.). Bd. III. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 421–582.
- Lugo Fr. SJ (1647) *R.P. Francisci de Lugo e Societate Jesu Theologia scholastica In I p. D. Thomae*. Lugduni: Sumpt. Haered. Petri Prost, Philippi Borde, et Laurentii Arnaud.
- Suárez SJ (1597) *Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinatè traditur, & quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accuratè disputantur*. Tomus Prior et Posterior. Autore R. P. Francisco Suarez è Societate JESU. Salmanticae: Apud Ioannem et Andream Renaut, fratres.
- Suárez SJ (1858) *R.P. Francisci Suarez e SJ Opera omnia*. T.XI. «Opuscula theologica sex». Ed. C. Berton. Parisiis: Apud Ludovicum Vives.
- 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.
- Thomas Aquinas OP (1976) «Sancti Thomae de Aquino OP De ente et essentia». Thomas Aquinas OP. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus XLIII. Romae: Editori di San Tommaso. P. 369–381.

#### Исследования

- Иванов В. Л. (2021) «Формирование онтологического понятия «статуса вещей» в метафизике и теологии иезуитов конца XVI – первой половины XVII вв.», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.2, 716–744.
- Ivanov V. L. (2021) «Formirovanie ontologicheskogo ponyatiya «statusa veshhej» v metafizike i teologii iezuitov koncza XVI – pervoj poloviny XVII vv.», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.2, 716–744.
- Guidi S. (2020) *Baroque Metaphysics. Studies on Francisco Suárez*. Coimbra: Palimage.

- Knebel S. K. (2004) "Wahrheit, objektive". *Historische Wörterbuch der Philosophie*. J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel (Hg.) Basel: Schwabe Verlag. Bd. 12. Sp. 154–163.
- Knebel S. K. (2011) *Suarezismus. Erkenntnistheoretisches aus dem Nachlass des Jesuitengenerals Tirso González de Santalla (1624–1705)*. Amsterdam: B. R. Gruener Publ.
- Knebel S. K. (2021a) *Scientia Media. Der Molinismus und das Faktenwissen. Mit einer Edition des Ms. BU Salamanca 156 von 1653*. Amsterdam, Philadelphia: J. Benjamins.
- Knebel S. K. (2021b) „Cognoscibilitas intrinseca. Suarezismus und Idealismus“. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 68. S. 67–97.
- Schmutz J. (2009) «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. P. 306–337.