

ТОМАС КОМПТОН КАРЛТОН
ВСЕОБЩАЯ ФИЛОСОФИЯ

ЛОГИКА

Диспутация XIII
О ментальном сущем*

Нигде человеческий ум (*mens*) не прядет более тонкой нити, ни в чем не передается более изощренному умозрению, чем когда создает это сущее. Потому оно и называется ментальным, что свое бытие, каким бы оно ни было, оно, приняв его от разума, ему же и возвращает. А так как ничто во всем курсе философии не славится больше и не привлекает большего внимания, мы здесь представим его в его собственных цветах: опишем его происхождение, причины, общие черты и характер.

РАЗДЕЛ I
Некоторые предварительные замечания
о познании ментального сущего

I. Первое в любом роде есть мера остального. Следовательно, [во-первых], так как Бог есть первое Сущее, Сущее Сущих, существующее от себя, необходимо и всегда актуально, прочие вещи чем менее отстоят от Бога, чем, говорю я, ближе к нему в способности к существованию, тем совершеннее — каждое в своем разряде — причастны к понятию сущего.

II. Итак, за Богом, первым в этом роде, следуют — но следуют через большой интервал — актуально существующие творения, так как они обладают бытием истинно, однако контингентно и в зависимости от иного, и замкнуты в своих границах; наконец, полны стольких несовершенств, что могут считаться едва лишь тенью Первого Сущего.

III. Третье место в порядке сущего получает возможное, которое хотя и не существует актуально, однако в его сущностных предикатах различима способность к существованию.

IV. Наконец, на четвертом и последнем месте находятся ментальные сущие, и по заслугам, а именно: всю существенность (*entitas*) и существование, коими они обладают, они заимствуют у интеллекта и, стало быть, утверждаю я,

* Перевод с латинского выполнен *Галиной Вдовиной* при финансовой поддержке гранта Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 18-011-00162: «*Ens rationis: несуществующие объекты, ментальные фикции и отрицания в логико-метафизическом дискурсе схоластики XVII в.*», по первому изданию труда Комптона Карлтона: *Compton Carleton Th. Philosophia universa. Antverpiae: apud Iacovum Mevrsium, 1649. P. 65–70.*

так зависят от его актов и как бы живут в поле его зрения и внимания, что, если он хоть чуть-чуть отвернет от них взор, они тотчас исчезнут.

V. Во-вторых, следует заметить, что ментальное сущее понимается авторами продуктивно, субъективно и объективно. Ментальное сущее, взятое продуктивно (*effective*), есть все то, что каким-либо образом опосредованно или прямо производится интеллектом: таковы сами акты интеллекта и воли, взятые продуктивно или директивно. В этом смысле искусственное движение руки при рисовании, письме и тому подобном, как и вообще все действия, производимые под руководством искусства, называются продуктивно исходящими от интеллекта.

VI. Ментальным сущим, взятым субъективно, считается все то, что некоторым образом пребывает в интеллекте как в субъекте: например, акт интеллекта, умопостигаемая интенциональная форма (*species*) и т. д. Кроме того, ментальным сущим часто называют все объекты, в том числе реальные и существующие, поскольку они как бы притягиваются к интеллекту репрезентирующими их актами и пребывают в нем как в субъекте через посредство актов (в этом смысле Аристотель в кн. 3 «О душе» говорит, что «ум, постигая, становится всем»¹).

VII. Ментальным сущим, взятым объективно, в первичном смысле называется то, что обладает бытием лишь объективно в интеллекте: таковы гиппоцерв², человек-лев и подобные вещи, которые в себе не имеют и не могут иметь никакого бытия, ибо всегда заключают в себе противоречивые предикаты. Но поскольку они познаются, им сообщается интеллектом некое интенциональное бытие. Ментальное сущее, взятое объективно во вторичном смысле, есть все то, что каким-либо образом выступает объектом интеллекта, — но это значение является несобственным. Поэтому если будет произведен акт интеллекта, рефлексивный по отношению к себе, он объединит в себе все три значения: в самом деле, поскольку он произведен, он будет исходить от интеллекта продуктивно; поскольку принимается интеллектом — будет ментальным субъективно; наконец, поскольку репрезентируется и выступает своим объектом, он будет ментальным объективно.

VIII. Итак, ментальное сущее есть такой объект интеллекта, который не имеет и не может иметь другого бытия, кроме как быть чисто объективно в интеллекте. Этим оно отличается от прочих вещей, которые противостоят интеллекту в качестве объектов, так что в этом смысле пребывают объективно в интеллекте, но своим бытием обладают — если существуют — не только объективно, а также из другого источника: таковы солнце, небо, земля и им подобное; или могут обладать, если они суть лишь возможные сущие: таковы Антихрист, другой мир и тому подобное. Поэтому они — не ментальное сущее, ибо не от интеллекта имеют свое всецелое бытие.

1 Аристотель, *О Душе*, кн. III, гл. 5, 430a13–14 (Аристотель 1976, 435).

2 Hippocervus — фантастическое животное, соединение коня (ἵππος) и оленя (cervus).

IX. Исходя из этого, опровергается возражение некоторых. Если имеется ментальное сущее, говорят они, отсюда следует, что имеется два одновременно истинных конрадикторных суждения, а именно: ментальное сущее есть и не есть. Ведь отрицание ментального сущего может познаваться; но в силу самого факта, что ментальное сущее познается, оно, по их словам, возникает, так как объективно пребывает в интеллекте. Следовательно, одновременно имеются ментальное сущее и отрицание ментального сущего.

X. Этот аргумент поставил Сото³ в столь затруднительное положение, что тот согласился с необходимостью утверждать в этих материях одновременную истинность двух конрадикторных суждений. Но нетрудно возразить: ментальное сущее не возникает просто оттого, что нечто познается. Чтобы возникло ментальное сущее, требуется к тому же, чтобы оно таким образом находилось объективно в интеллекте, что не имело бы и не могло бы иметь другого бытия. В противном случае любое познанное отрицание было бы ментальным сущим, и Бог вечно творил бы ментальные сущие, когда познавал бы, что крот слеп, огонь не холоден, воздух по ночам темен и тому подобное. Следовательно, отрицание ментального сущего обладает бытием, даже если его никто не мыслит, и самостоятельно существует в самой реальности: так, камень, лошадь, лев не являются ментальными сущими, даже если их никто не мыслит.

XI. Для дальнейшего прояснения этого объективного существования, которое вещи принимают от интеллекта, следует заметить, согласно общему пониманию, что объекты, познанные через акты познания и репрезентации, некоторым образом пребывают в душе. Как объясняет св. Фома в кн. 4 «Против язычников», гл. 19⁴, это указывает на то, что способ направленности интеллекта и воли, или способностей познания и стремления, различен. В самом деле, вторые по способу направленности как бы исходят вовне и словно изливаются в благо, то есть в свой объект, который находят во внешних вещах. Отсюда поговорка: душа более пребывает в том, что любит, нежели в том, что одушевляет. Интеллект же, напротив, по способу действия как бы притягивает к себе внешние вещи, в силу чего репрезентированная вещь называется словно пребывающей в образе; более того, иногда образ называется самой вещью, репрезентированной через образ. Так, мы говорим, что Цезарь пребывает в образе Цезаря, и даже называем образ Цезаря Цезарем, ибо, если нам покажут образ, мы говорим: это Цезарь. Таким образом, всем привычно считать, что вещи через акт интеллекта особым способом пребывают в душе, или, что

3 Доминго де Сото (1495–1560) — доминиканский теолог и философ XVI в., один из виднейших представителей Саламанкской школы. Судя по всему, Комптон имеет в виду рассмотрение апорий, связанных с производством / мышлением *ens rationis*, в том месте принадлежащего Сото «Комментария» на «Введение» Порфирия, на которое он вторично ссылается далее, в тексте, выходящем за пределы переведенного здесь фрагмента, а именно в *Logica*, disp. XV, sect. I, num. 3 (Compton Carleton 1649, 73); ссылка на Сото выглядит так: Sotus q. 3 Universalium, art. 1, dub. 2, — см.: Soto 1553, 94–105.

4 Thomas Aquinas, *Contra Gentiles*, lib. IV, cap. 19 (Thomas Aquinas 1930, 75).

то же самое, пребывают объективно в интеллекте. Это следует тщательно принять во внимание в связи с тем, что мы затем скажем о существовании ментального сущего.

РАЗДЕЛ II

Имеется⁵ ли ментальное сущее, или некий невозможный объект, отличный от возможных объектов

I. Как при исследовании любого реального сущего, так и в ментальном сущем, вымышленном по подобию реального, следует доискиваться четырех: существует ли оно, что оно такое, каково оно, какова его причина. В настоящий момент, следовательно, мы спрашиваем: имеется или нет некий истинно невозможный объект, отличный от возможных, или же любые вымышленные химеры, например, гиппоцерв и т. д., со стороны объекта не заключают в себе ничего, кроме возможных вещей, которые соединяются между собой, но тем или иным способом — либо только через акт интеллекта, либо через реальные соединения — и существуют в реальности или в возможности?

II. Некоторые считают, что ментальное сущее дано таким образом, что, по их утверждению, оно существует даже прежде акта интеллекта. Так думают П. Фонсека в кн. 5 комментария к «Метафизике», гл. 6, вопр. 7, разд. 5⁶; Баньес в комментарии к «Сумме теологии», часть I, вопр. 17⁷; Молина в комментарии к «Сумме теологии», часть I⁸, и некоторые другие.

III. Однако вполне достоверным, если говорить в собственном смысле, представляется противоположное суждение. Основание этого очевидно: ведь ментальное сущее, как подсказывает само название, есть то, что принимает свое бытие от разума, то есть от операции ума (*mentis operatione*). Следовательно, то, что существует до операции интеллекта, никоим образом не может называться ментальным сущим, ибо принимает свою существенность от другого источника, не через разум.

IV. Ты скажешь, во-первых, что объект должен предшествовать акту познания и предполагаться им; стало быть, он не более может принять от него свое бытие, чем причина от следствия. Отвечаю, во-первых, отрицанием antecedента: ведь Бог вечно познает и себя, и все вещи; и любой практический акт есть причина своего объекта, так что предшествует ему. Отвечаю, во-вторых, что объект интеллекта двойствен: движущий (*motivum*) и завершающий

5 Говоря о способ существования ментальных сущих, Комптон употребляет глаголы *dari* или *haberi* — «быть данным» или «иметься».

6 Pedro da Fonseca, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Tomus 2, lib. V, cap. V, q. VII, sect. III (Pedro da Fonseca 1599, 407–408) (раздел 5 в этом вопросе отсутствует).

7 Domingo Bañez, *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris D. Thomae vsque ad sexagesimamquartam quaestionem*, q. XVII, особенно art. III (Domingo Bañez 1585, 588–589).

8 См., напр.: Luis de Molina, *Commentaria in primam Divi Thomae partem*, q. XVII, disp. II, art. 1 (Luis de Molina 1602, 425).

(*terminativum*); и один первичен, другой вторичен. Итак, движущий объект, через себя или через свою интенциональную форму (*species*) побуждающий интеллект к акту его познания, с необходимостью должен предшествовать ему, так как опосредованно или непосредственно выступает его причиной. А вот чисто завершающий объект, который познается только через чуждые интенциональные формы⁹ и никоим образом не влияет на акт познания реально (*nullo modo in cognitionem influit*)¹⁰, по природе часто одновременен ему, иногда следует за ним, но никогда ему не предшествует.

V. Ты скажешь, во-вторых, что отрицания и лишения имеются, хотя их никто не мыслит. Например, Петр слеп, воздух темен, даже если никто не измышляет в них лишения зрения или света. Подтверждение: даже если вообще никто этого не мыслит, монета обладает такой-то стоимостью, Павел является господином, а Иоанн — слугой, и т. д.; следовательно.

VI. На этот аргумент отвечаю: отрицания и лишения — вовсе не сущие, но устранения сущих, как мы скажем ниже. Но все существующее не может, конечно, быть ментальным сущим в силу неоднократно повторяемого определения ментального сущего: то, всецелое бытие чего есть объективное бытие в интеллекте; между тем отрицания и лишения, как утверждается в аргументе, обладают своим бытием — каково бы оно ни было — прежде акта интеллекта. В подтверждение скажу: перечисляемое здесь суть внешние именования: первое происходит от воли учредителя, остальные — от заключенного между ними [Павлом и Иоанном] и не отозванного договора¹¹.

VII. Итак, первое мнение отрицает ментальные сущие. Так считают Мирандуланус в изложении «Категорий», разд. 8¹²; Жанден в комментариях к кн. 6 «Метафизики», вопр. 7¹³; Валезий, Контroversия 10¹⁴; Габриэль в коммента-

9 Познание реальных материальных объектов, согласно аристотелевско-схоластической интерпретации когнитивного процесса, происходит благодаря физическому воздействию на органы чувств самих внешних объектов, что порождает в ощущающей душе образование собственных интенциональных форм этих объектов. Если же познается предмет нечувственный, не способный непосредственно воздействовать на телесные органы, то его познание в первичном акте совершается обходным путем — через уже имеющиеся «чужие» интенциональные формы иных, реальных, объектов (*species alienae*). Поэтому в таких случаях предмет познания *сначала* интенционально порождается (компонуется, образуется) внутри души и только *затем* может стать термином познавательного акта.

10 *Influxus, influere* — процесс «вливания» реального бытия от причины к следствию, приводящий к возникновению реального эффекта. Концепция реального причинения как «вливания бытия» получила окончательное оформление в «Метафизических рассуждениях» Франсиско Суареса. См.: *Disputationes metaphysicae*, disp. XII–XXVII; см. также: Fink 2015; Schmid 2015, о теории *influxus* у Суареса см. с. 396–401.

11 Внешние именования, о которых здесь говорит Комптон (стоимость монеты, отношения господина и слуги), — это именования, которые возникают на основе разных типов общественного договора, учреждающего разные виды морального сущего (*ens morale*).

12 Antonio Bernardi della Mirandola (1502/3–1565). См.: Antonius Bernardus Mirandulanus 1545.

13 См.: Johannes de Janduno 1525.

14 Francisco Valles (1524–1592). См.: Franciscus Valesius 1625.

рии к кн. первой «Сентенций», дист. 2, вопр. 8¹⁵. Это мнение поддерживает также отец Эрисе в комментарии к «Сумме теологии»¹⁶, часть I, дист. 8, гл. 1; за ним следуют некоторые из новейших авторов, которые вместе с отцом Эрисе, возможно, единственные, кто отстаивает эту позицию именно в указанном смысле.

VIII. Итак, эти авторы утверждают, что, когда некто думает о гиппоцерве, козлоолене или другой подобной химере, уму противостоит в качестве объекта не что иное, как возможные вещи, и, хотя нам кажется, что наш дух обращается к невозможным вещам, в этой части, по их утверждению, интеллект ошибается не меньше, чем обманывается зрение, видя наполовину погруженное в воду весло согнутым или сломанным.

VIII. Второе мнение, разделяемое почти всеми теологами и философами, утверждает наличие сущего, которое мы называем ментальным. В этом мнении настолько согласны все, что было бы тщетным перечислять авторов: ведь все почти единогласно говорят о необходимости признать некоторые сущие невозможными и что, когда мы думаем о химерах, не всегда для актов нашего интеллекта можно назвать только возможные объекты. Так считают Суарес в «Метафизических рассуждениях», дисп. 54, разд. 1, пар. 4; Уртадо в дисп. 19 «Метафизики»¹⁷; Рубио в «Логике», трактат «О ментальном сущем», пар. 1¹⁸; Мурсиа в дисп. «Об универсалиях», вопр. 1, § «Однако истинная»¹⁹; Овьедо в контроверзе 12 «Метафизики», пункт 2, пар. 5–7 и 8²⁰; Арриага в дисп. 6 «Метафизики», разд. II²¹ и другие. И таково же прямо выраженное мнение древних, которые называли ментальное сущее сущим в душе, или мысленным сущим, а реальное сущее — сущим вне души, или природным сущим. А что я думаю об этом предмете, я скажу в следующих разделах.

РАЗДЕЛ III

Может иметься невозможный объект, составленный из чисто возможных

I. Смысл этого утверждения в том, что в интеллекте может существовать некоторый объект, так составленный из чисто возможных, что ни какая-либо его часть, ни соединение частей не будут невозможными, и тем не менее само целое, или комплекс, будет чем-то невозможным. И в этой части я считаю истинным первое мнение. А для лучшего понимания и подтверждения вывода

15 См.: Gabriel Biel 1574.

16 Валентин Эрисе (1572–1636) — теолог Общества Иисуса, преподававший теологию в Вальядолиде и Саламанке. Здесь Комптон имеет в виду его сочинение: Valentinus de Herice 1623.

17 См.: Petrus Hurtado de Mendoza 1624.

18 См.: Antonius Ruvius 1605.

19 См.: Murcia de la Llana 1604.

20 См.: Franciscus de Oviedo 1651.

21 См.: Rodericus de Arriaga 1639.

II. Следует заметить, что некоторые вещи настолько противоборствуют и противостоят друг другу, что никоим образом не могут одновременно существовать в реальности — по крайней мере, в одном и том же субъекте. Таковы вещь и ее отрицание, согласие и несогласие, любовь и ненависть к совершенно одному и тому же объекту, благодать и смертный грех (по мнению многих), грех и блаженное видение или ипостасное единство, четность и нечетность светил и шесть сотен подобных вещей.

III. Итак, вывод доказывается, и, чтобы на что-то опереться, предположим, что благодать и смертный грех не могут одновременно существовать в одной и той же душе. Петр может в одном и том же акте или в разных актах схватить (*apprehendere*) благодать и грех в душе Петра в момент А, но этот объект, или комплекс, невозможен, хотя ни какая-либо из его частей, ни соединение, ни что-либо еще не является невозможным. Следовательно, в уме может существовать невозможный объект, ни одна часть которого не будет невозможной.

IV. Бóльшая посылка доказывается. В самом деле, хотя суждение, или согласие и несогласие в отношении одного и того же объекта в одно и то же время, невозможно, нет никакого затруднения в том, чтобы одновременно схватывать контрадикторно противоречивое. Так, если некто слышит, как кто-то говорит, что имеется четное число светил, Антихрист существует или что-нибудь еще в том же роде, а кто-то другой в то же самое время говорит, что число светил нечетно и Антихрист не существует, то слышащий одновременно будет схватывать оба объекта, и в этом, по-видимому, не будет никакого противоречия.

V. Второе доказательство большей посылки: некто может придерживать-ся одного суждения и схватывать ему противоположное; следовательно, тем более он может схватывать две контрадикторные противоположности: ведь суждение не в меньшей мере есть репрезентация и постижение вещи, чем простое схватывание, хотя представляет собой не простое схватывание, но вдобавок определяется относительно другой части. Антецедент очевиден, когда некто выступает против еретиков — например, монофелитов. Сам выступающий неколебимо верит, что во Христе имеются две воли, соответствующие двум природам Христа, и, однако, схватывает противоположное, когда читает сказанное или написанное еретиками. Поэтому он отрицает высказанные ими тезисы; но никто не может утверждать или отрицать то, чего не постигает умом. Подтверждается это тем, что такое случается всякий день: действительно, если кто-либо окажется противоположного мнения о том самом, о чем я здесь пишу, и, видимо, рассудит, что истинным будет противоположное, он тем не менее поймет, что я хочу сказать, а значит, будет одновременно обладать в уме обеими контрадикторными противоположностями.

VI. Третье доказательство: некто может действительно желать одного и одновременно получать наслаждение от противоположного, как это явно в том, кто во время бури бросает в море товары, которые охотно бы сохранил, если бы мог это сделать, не рискуя жизнью. Стало быть, тем более некто может наслаждаться двумя благами одновременно и, следовательно, их схватывать. Это

подтверждается тем, что, хотя Бог не может одновременно вложить в душу грех и благодать, а число светил сделать четным и нечетным, мы, однако, можем это вообразить: ведь *воображаемое существо шире, чем существе возможное*.

VII. Итак, меньшая посылка доказывается в отношении первой части, то есть того, что такой объект невозможен: невозможно то, что никакой силой не может быть положено в реальности так, как мыслится; но никакая сила, согласно нашему предположению, не может одновременно положить в реальности Антихриста и его отрицание, четность и нечетность светил, благодать в душе и смертный грех; следовательно, такой объект, или комплекс, невозможен абсолютно.

VIII. Доказывается также вторая часть меньшей посылки, а именно: все части этого комплекса реальны. В самом деле, некто мыслит (*concipit*), что Павел поистине пребывает в благодати и поистине и в собственном смысле грешит: ведь если этот некто, как я сказал, слышит, как двое говорят это, он схватывает объекты их речи. Подтверждение: если Петр судит, что Павел в момент А пребывает в благодати, а Иоанн — что Павел в тот же момент пребывает во грехе, ангел же, по Божью попущению видя оба акта, познаёт объекты обоих, но оба акта имеют реальный объект, то есть реальную благодать и реальный грех, то, следовательно, и ангел познаёт те же объекты — иначе он познавал бы не эти акты, а другие. И это же доказывается всем, что мы только что привели в подтверждение большей посылки: о наслаждении двумя противоположными объектами, о споре с еретиком или с противником в некоем философском или богословском вопросе или по любой другой спорной теме. Ибо наслаждение приносит не вымышленное бросание или удержание товара, но истинное, и так же в отношении прочего.

IX. Ты скажешь, быть может: эти реальная благодать и реальный грех мыслятся в душе Павла как одновременные, но мыслятся не одновременно. Возражаю: некто мыслит то и другое как существующие в душе Петра в момент А; следовательно, мыслит одновременно; и так же слышащий, что кто-то называет Антихриста уже существующим, мыслит, или схватывает, не только Антихриста и этот день или момент, но Антихриста в этот момент, то есть сопряженным с этим моментом.

X. Ты скажешь, во-вторых: пусть части, то есть благодать и грех, будут реальными, но одновременность фиктивна, а потому целое, или комплекс, химерично и невозможно: так и человек возникает благодаря соединению, пусть даже будут сотворены и тело, и душа. Возражаю: эта одновременность, или объективное сопряжение частей в момент А в душе Павла, есть не что иное, как соединение благодати и греха с душой: два их однородных местоположения и две их же однородных длительности, то есть относительно одного и того же места и времени. Но все это реально, ибо в силу самого факта, что некто это схватывает, он без каких-либо добавлений постигает, что они одновременно находятся в одном и том же субъекте, месте и времени. Стало быть, эта одновременность реальна и есть не что иное, как истинная одновременность,

в коей они так противоречат друг другу, что никакой силой не могут быть примирены.

XI. Наконец, нет причины, по которой эти соединения, местоположения или длительности некто назвал бы химеричными: ведь так как они противостоят друг другу не больше, чем сами части, состояниями которых они являются и которые этот некто считает реальными, он никак не может называть соединения или местоположения фиктивными. Далее, все доводы, которые мы привели выше в доказательство того, что благодать и грех реальны, вновь применимы и здесь и с той же действенностью доказывают то же о соединениях, местоположениях и длительностях.

XII. Ты возразишь, что было бы противоречием в терминах, если бы все части, и соединения, и все прочее устройство, необходимое для образования комплекса, были реальными и возможными, а сам комплекс — невозможным: это было бы подобно тому, как если бы некто сказал, что человек черен, хотя все его части белы, прут крив, хотя все его части прямые, книга ложна, хотя все фразы в ней истинны, и так же в отношении прочего. Отвечаю: эта аргументация вполне состоятельна, и поэтому в дист. 3 «О благодати», разд. 3²², я обратил ее против новейших теологов, сделав вывод, что кто может преодолевать единичные соблазны, тот может преодолеть все.

XIII. Итак, на аргумент отвечаю, что приведенные в возражении примеры имеют совсем иное основание, чем в нашем случае: в них части нацелены одинаковым образом и призваны привести к одинаковому именованию; здесь же из частей одна явно противоречит другой, так что неудивительно, что целое, объединяющее в себе их все, оказывается невозможным, хотя ни одна его часть не будет невозможной, но все и каждая в отдельности могут быть положены в реальности. Особенность таких композитов, как я сказал, в том и состоит, что они заключают в себе противоречащие друг другу части и поэтому не могут быть положены в реальности, однако могут мыслиться умом. Стало быть, истинно сказанное мною в начале раздела, а именно: в уме может быть дан объект, или некое невозможное целое, отдельные части коего, соединения и прочее, что необходимо для его образования, возможны.

РАЗДЕЛ IV

Следует с необходимостью признать невозможные объекты, отличные от всех возможных

I. Этот вывод я утверждаю вместе с авторами второго мнения, переданного в разделе 2. Итак, я считаю, что имеется ментальное сущее в собственном и предельно строгом смысле, то есть чисто вымышленное интеллектом. В нем не содержится либо ничего реального, либо по меньшей мере обнаруживается нечто целиком и полностью отличное от всех реальных или возможных

22 Th. Compton Carleton, *Cursus theologicus tomus prior*, disp. CXII, sect. III (Compton Carleton 1684, 501).

объектов, и все, что оно имеет в себе от существенности, оно имеет только от измышляющего интеллекта; так что его всецелое бытие — это объективное бытие в уме. Такова выраженная позиция Аристотеля и в других местах, и в кн. 5 «Метафизики», гл. 7, где он среди членений сущего перечисляет ментальное сущее; и в кн. 6 «Метафизики», гл. 2, где он в некотором смысле исключает ментальное сущее из объекта метафизики, ибо оно, по его словам, не причастно к истинному понятию сущего, но возникает как фикция, и все его бытие есть бытие объективно в интеллекте.

II. Это подтверждается, во-первых, тем что сплошь и рядом, как свидетельствует повседневный опыт, уму людей противостоит многое, что не только не существует актуально, но и никоим образом не может существовать. Таковы гиппоцерб, козлоолень, муравей-лев и тому подобное, что каждый измышляет и выдумывает произвольно, а выдумав, легко же и разрушает.

III. Во-вторых, это подтверждается тем, что в этой и подобных пропозициях: *конь тождествен оленю*, или *имеется тождество между конем и оленем*, всякий, кто либо их произносит, либо слышит, как их произносят, мыслит тождество между этими двумя, но такое тождество чисто фиктивно, а потому не существует и не может никоим образом существовать в реальности; следовательно.

IV. Ты скажешь, во-первых, что здесь мыслится и утверждается реальное тождество — например, льва, — и через него говорящий обеспечивает сплавление коня и оленя в одно существо. Возражаю, во-первых: в этом случае он мыслит тождество льва не более, чем тождество зайца, или собаки, или любой другой вещи; следовательно, он мыслит все вещи и предсказывает им тождества всех, то есть схватывает в них тождества всех. Следовательно, эта пропозиция: *конь есть олень*, или эта: *лев есть заяц*, адекватно имеют один и тот же объект, ибо та и другая имеют объектом все вещи. И так же обстоит дело со всеми пропозициями такого рода.

V. Возражаю, во-вторых: кто произносит или слышит такие пропозиции, тот не просто мыслит коня, оленя и льва порознь, но мыслит существенность, или тождество, льва как внутренне аффицирующую и отождествляющую тех двух. Следовательно, либо при этом он измышляет химерического льва, ибо ни один реальный лев к этому не способен, либо по меньшей мере примысливает к реальному льву новую формальность отождествления. Следовательно, по меньшей мере эта формальность есть нечто чисто фиктивное и невозможное, ибо для такого отождествления коня и оленя недостаточно мыслить тождество льва каким угодно способом, но требуется мыслить его как отождествляющее коня и оленя между собой, то есть внутренне их аффицирующее.

VI. Ты скажешь, во-вторых: для того чтобы конь и олень мыслились как тождественные, не требуется ничего, кроме самих их существенностей как непосредственно связанных между собой. Возражаю: в таком случае мыслиться будут химеричный конь и химеричный олень либо им будет придано некое химеричное единство, или химеричная формальность, как мы только что сказали о льве, ибо никакой возможный конь или олень ею не обладают.

VII. Ты скажешь, в-третьих: актом интеллекта, которым в этой пропозиции: *конь есть олень*, конь предицируется оленю, они соединяются между собой. Возражаю, во-первых: интеллект соединяет только внешне, а здесь, когда некто говорит, что конь внутренне тождествен оленю, между ними вводится не чисто внешнее и имплицитное (*in actu exercito*) единство, но единство внутреннее и эксплицитное (*in actu signato*); следовательно, вводится нечто, что имеется со стороны объекта, а именно химерическое единство. Подтверждение: в этой пропозиции: *лев и заяц тождественны*, тождество имеется со стороны предиката; следовательно, интеллект репрезентирует это тождество и, предицируя его, утверждает его применительно к льву и зайцу. Следовательно, в этой пропозиции репрезентируется невозможный объект.

VIII. Второе подтверждение: в этой пропозиции: *конь и олень внутренне тождественны*, им предицируется тождество; следовательно, имеется иное тождество, помимо акта интеллекта: ведь акт не репрезентирует себя и не предицирует себя им. Далее, тождество, которое им предицируется, будет внутренним, акт же для них — внешний. Третье подтверждение: в пропозиции: *тождество между львом и конем химерично*, репрезентируется тождество, которому приписывается предикат химеричности; следовательно, мыслится невозможный объект. Далее, эта пропозиция истинна; следовательно, представленное в ней тождество не есть акт интеллекта: ведь тогда пропозиция была бы ложной, ибо акт интеллекта не есть химера.

IX. В-третьих, вывод доказывается тем, что эта пропозиция истинна: *Бог своей существенностью (entitatem) исключает другого Бога*. Следовательно, здесь со стороны объекта репрезентируется другой Бог, а именно Бог ложный и химеричный. Ты скажешь: репрезентируется истинный Бог и истинная инаковость. Возражаю: следовательно, пропозиция ложна, ибо истинный Бог их не исключает, а с ними сосуществует. Ты скажешь, что он не сосуществует с ними как соединенными. Возражаю: следовательно, со стороны объекта репрезентируется некое фиктивное соединение. Ты скажешь: соединение есть акт интеллекта, интенционально сопрягающий истинную инаковость с истинным Богом. Возражаю, во-первых: следовательно, эта пропозиция ложна, так как Бог сосуществует с любой истинной инаковостью, реальным актом интеллекта и истинным Богом. Возражаю, во-вторых: если бы другой Бог не заключал в своем понятии ничего иного, кроме истинной инаковости, истинного Бога и реального акта интеллекта, то, следовательно, в реальности имелся бы другой Бог, ибо все это существует в реальности.

X. Ты скажешь: другой Бог выражает в своем понятии истинного Бога, истинную инаковость и ложный — то есть ложно их интенционально соединяющий — акт интеллекта. Возражаю: здесь не избежать затруднения, ибо истинный Бог, истинная инаковость и ложный акт, ложно их соединяющий, существуют реально. Следовательно, если объективное понятие другого Бога не заключало бы в себе ничего иного, кроме этого, другой Бог имелся бы в реальности.

XI. Ты скажешь: при том, что существуют один Бог и инаковость, они существуют не в таком модусе, в каком репрезентированы через акт. Первое возражение: этот другой модус есть либо нечто возможное, либо невозможное. Если второе, следовательно, имеется невозможный объект; если первое, возникает то же затруднение. В самом деле, Бог сосуществует со всем возможным; следовательно, не исключает другого Бога; следовательно, эта пропозиция: *Бог исключает другого Бога*, будет ложной. Между тем она предельно достоверна, в противном случае истинной будет контрадикторно противоположная: Бог не исключает другого Бога, что абсолютно и предельно ложно.

XII. Второе возражение: этот модус имеется со стороны либо объекта, либо акта. Первое исключается, как было показано; если второе, то, поскольку этот модус не отличается от сущности акта, он существует реально; следовательно, каково бы ни было сущностное и внутреннее понятие другого Бога, оно существует в реальности; следовательно, другой Бог существует в реальности, что отвергают все люди правой веры, ибо сказал Бог через пророка, Втор. 32, стих 39: *Нет Бога, кроме Меня*. Если спросить, каков объект этой пропозиции, вряд ли противники его укажут. Можно привести еще много доводов в подтверждение нашей точки зрения, но сказанного, полагаю, более чем достаточно, чтобы показать необходимость невозможного объекта.

РАЗДЕЛ V

Опровержение аргументов, отрицающих невозможный объект

I. Аргумент первый: все акты интеллекта, в которых, по нашему утверждению, мы обращаемся к невозможным объектам, можно объяснить через возможные; следовательно, невозможные объекты полагаются напрасно. Первое возражение: в предыдущем разделе мы показали, что есть много актов, которые вообще нельзя объяснить без невозможных объектов. Второе возражение: тот самый акт, которым противники отрицают нужду в невозможных объектах, имеет их своим объектом, истинно их репрезентируя: ведь эти акты нечто отрицают относительно таких объектов; следовательно, отрицая, утверждают.

II. Ты скажешь, что предстоит еще опровергнуть следующий аргумент: мы говорим о непостижимом и невысказанном — и тем не менее не мыслим невысказанного и не постигаем непостижимого, так как их постигнуть и помыслить невозможно. Подтверждение: мы все формируем следующий акт: *не может иметься ничего, кроме возможного и невозможного, что не было бы либо позитивным, либо негативным*; следовательно, мы мыслим нечто отличное от возможного и невозможного, позитивного и негативного.

III. Из этой реплики, создающей — признаю — немало затруднений, я полагаю извлечь новый аргумент в пользу нашей позиции. В самом деле, я спрашиваю противников, каков объект следующей пропозиции: *невысказанное нельзя мыслить*. Ведь какой-то объект у нее должен иметься, так как пропозиция

без объекта была бы такой же химерой, как любая из химер, которые до сих пор измышлялись язычниками или грезилась поэтам на двуглавом Парнасе. Ты скажешь: ее объект — все мыслимое и возможное. Возражаю: в ней заключено не только это. Во-первых, так как мыслимое можно мыслить, отрицающая это пропозиция была бы ложной. Поскольку мыслимое и немыслимое контрадикторно противоположны не менее, чем видимое и невидимое, выразимое и невыразимое и тому подобное, я спрашиваю: что будет контрадикторно противоположным мыслимому? Ты скажешь, что в этой пропозиции мыслимое и возможное мыслятся не как угодно, а под видом немыслимого и невозможного. Возражаю: следовательно, некто поистине имеет в уме немыслимое и невозможное, подобно тому как познающий Бога под видом света и ангела под видом юноши истинно схватывает свет, цвета и очертание.

IV. Итак, на реплику из пар. 2 отвечаю: то, что немыслимо эксплицитно и формально (*in actu signato*), может мыслиться имплицитно и фактически (*in actu exercito*). Отсюда я утверждаю, что немыслимость есть фиктивное отрицание, коему я в акте измышления приписываю немыслимость и мыслимость. В самом деле, любая химера заключает в себе две контрадикторные противоположности, отчего крайне редко образуется через суждение именно как суждение, о чем я скажу ниже; но контрадикторные противоположности в одной и той же вещи противоборствуют друг другу только в отношении к реальному существованию, а не фиктивному существованию через интеллект, который сочетает и интенционально объединяет любые предикаты, сколь угодно противоположные друг другу.

V. Итак, мы мыслим немыслимое, которое одновременно есть мыслимое, благодаря тому, что, его мысля, мы придаем ему химеричную немыслимость и тем самым мыслимость: в самом деле, представляя и мысля эту немыслимость, то есть отрицание мыслимости, интеллект измышляет ее; следовательно, необходимо, чтобы одновременно она была мыслимой и представимой. Точно так же в этой написанной на бумаге пропозиции: *у меня нет объекта*, эксплицитно и формально (*in actu signato*) нет объекта, ибо таково словесное утверждение, а имплицитно и фактически (*in actu exercito*) есть, поскольку, отрицая, что имеет объект, эта пропозиция себе его дает.

VI. В подтверждение отвечаю тем же способом, а именно: акт выковывает новую химеру, объединяющую в себе эти фиктивные предикаты и потому не могущую существовать в реальности. И в таком же смысле может прилагаться все только что приведенное в опровержение аргумента. Во-вторых, можно сказать, что смысл этих пропозиций таков: все сущее либо позитивно, либо негативно, либо возможно, либо невозможно, так что как со стороны субъекта, так и предиката дизъюнктивно имеется все возможное и невозможное, позитивное и негативное.

VII. Второй аргумент: Петр и Павел сущностно исключают друг друга; следовательно, соединение их самих по себе невозможно; следовательно, напрасно измышляется отдельное соединение, так как у него нет иного эффекта,

кроме того, что оно соединяет их невозможно (*impossibiliter*). Возражаю: по крайней мере, должны полагаться с необходимостью простые химеры, такие как другой Бог, четвертое Лицо Троицы и тому подобное. Итак, отвечаю: Петр и Павел сами по себе не соединяются, но имеются дизъюнктивно и отдельно друг от друга; а невозможно соединяться (*uniri impossibiliter*) означает не что иное, как не мочь соединяться. Но через фиктивное соединение они сопрягаются в единый фиктивный композит.

VIII. Третий аргумент: конь и олень своими чистыми существенностями отличаются друг от друга; следовательно, акт, которым я утверждаю, что конь и олень различаются, имеет объектом не что иное, как эти две существенности; следовательно, напротив, акт, которым я утверждаю, что конь и олень не различаются, не имеет со стороны объекта ничего, кроме этих двух существенностей. Ведь здесь я всего лишь отрицаю то, что прежде утверждал; стало быть, как различались они сами собой, так и в этом акте сами собой соединяются, или отождествляются. Но возражаю: следовательно, вопреки противникам, они соединяются не актом, ибо различаются не актом, а сами собой.

IX. Итак, на аргумент отвечаю: когда мы говорим, что конь и олень различаются сами собой, или своими существенностями исключают друг друга, то, если мы пристальнее всмотримся в этот акт и аккуратно исследуем его объект, обнаружим, что он всегда косвенно заключает в себе фиктивное тождество. Следовательно, когда мы говорим: конь исключает оленя, смысл не в том, что он исключает его в реальности, ибо они существуют одновременно, и не в том, что он исключает его из данного места, ибо могущество Божиим они могут взаимно проникать друг в друга, и не еще в чем-либо подобном, а в исключении только из тождественности. Следовательно, акт, коим, как мы говорим, конь и олень различаются, или исключают друг друга, всегда имеет объектом тождество, так что следует отрицать первое следствие аргумента. И наоборот, акт, коим конь и олень, как мы утверждаем, отождествляются, с необходимостью должен утверждать то же тождество, которое прежний акт отрицал, — в противном случае он не был бы ему контрадикторно противоположным.

X. Четвертый аргумент: если имеется невозможный объект, то этот акт: *лев есть заяц*, будет истинным, поскольку его объект, согласно нашему утверждению, есть химеричный лев и химеричный заяц; но они отождествляются; следовательно, акт сообразен своему объекту, а значит, истинен. Отвечаю: этот акт утверждает, что тождество льва и зайца не химерично, а истинно и реально, а значит, он ложен, как, напротив, будет ложным акт, утверждающий, что в человеке тождество животного и разумного фиктивно. Поэтому хотя со стороны объекта этот акт не имеет истинного и реального тождества между львом и зайцем, он, однако, измышляет истинное там, где истинного нет, и потому ложен. Но это свойственно такому акту в силу его способа направленности и его особой существенности, отличной от других актов.

РАЗДЕЛ VI

Остальные аргументы против ментального сущего

I. Аргумент первый: акт всегда предполагает свой объект; следовательно, объект не может принять своего бытия от акта. Этот аргумент опровергнут выше, в разд. 2, пар. 4; а кроме того, сказанное там подтверждает ложность аргумента применительно к акту, обращенному на себя.

II. Аргумент второй: объект реальной потенции реален; но ментальное сущее есть объект реальной потенции, следовательно. Подтверждение: умопостигаемость есть атрибут реального сущего; но ментальное сущее умопостигаемо, следовательно. В аргументе я провожу различие в большей посылке: первичный объект реальной потенции есть нечто реальное — принимаю большую посылку; вторичный — отрицаю. В подтверждение провожу различие опять-таки в большей посылке: если иметь в виду, что внутренняя умопостигаемость, или постигаемость через собственные интенциональные формы, есть атрибут реального сущего — принимаю большую посылку; если внешняя умопостигаемость, или постигаемость через чуждые формы, — отрицаю. Поэтому, как я показал во Введении, дисп. 2, разд. 6, пар. 5, умопостигаемое есть супертрансцендентальный термин.

III. Аргумент третий: истина есть сообразность с объектом; следовательно, из потенции и реального акта нельзя познать нереальный объект. Отвечаю, проводя различие в antecedente: если речь идет о сообразности в знаковом, или репрезентативном бытии, то есть о такой, которая выражает объект как он есть, будучи его истинным интенциональным образом (*imago illius intentionalis*), — принимаю antecedent; если же речь идет о сообразности объекту в бытии сущего (*in esse entis*) — отрицаю. Так, имеется истинное познание ложного, совершенное — несовершенного, позитивное — негативного, сверхъестественное — естественной вещи, божественное — творения.

IV. Аргумент четвертый: *в интеллекте нет ничего, чего прежде не было в чувстве*; но ментальное сущее никогда не было в чувстве, следовательно. Возражаю: ведь этим доказывалось бы, что ни Бог, ни ангелы, ни благодать, ни что угодно, избегающее чувств, не может быть нами познано. Итак, я провожу различие в большей посылке: в интеллекте нет ничего, чего прежде не было бы в чувстве либо через себя, либо через иное, по подобию с чем мы образуем его форму, — принимаю большую посылку; чего не было бы в чувстве через себя прямо и формально — отрицаю. Итак, через знание, принятое от чувств, интеллект познает разнообразные вещи: коня, льва, оленя и т. д., а также познает через рассуждение различные соединения: между материей и формой, субстанцией и акциденцией. Стало быть, познание коня, оленя и соединения — или других вещей, которые мы видим отдельными, — интеллект использует как повод, чтобы интенционально соединить между собой их или им подобные. Так, интеллект не обладает собственной интенциональной формой гиппоцерва — во всяком случае, при первичном схватывании, и, таким образом, гиппоцерв постижим не сам по себе, а через иное.

V. Аргумент шестой: акты принимают свои интенциональные формы от объектов; следовательно, объекты реальных актов с необходимостью должны быть реальными. Отвечаю, отрицая вывод: ведь для того чтобы акты принимали интенциональные формы от объектов, не требуется никакого реального и физического влияния (*influxus*) объекта на акт, а только чтобы акт был образом и репрезентацией объекта. И действительно, акты различаются по отношению к разным репрезентируемым в них вещам и различны видом или числом в зависимости от разнообразия объектов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ К ПРИМЕЧАНИЯМ

- Antonius Bernardus Mirandulanus (1545) *Institutio in universam logicam. In eandem commentarius. Apologiae libri VIII*. Basileae: per Ioannem Hervagium.
- Antonius Ruvius (1605) *Logica mexicana, sive Commentarii in Universam Aristotelis Logicam*. Coloniae Agrippinae: Arnoldi Mylii Birckmanni.
- Domingo Bañez (1585) *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris D. Thomae usque ad sexagesimam quartam quaestionem*. Tomus I. Salmanticae: apud S. Stephanum Ordinis Praedicatorum.
- Compton Carleton Th. (1684) *Cursus theologicus tomus prior ea brevitate conscriptus, quam tot, tantaque rerum amplitudo et varietas patitur, quas prima pars et prima secundae Divi Thomae complectuntur, quaestiones insuper ad mores, et praxim spectantes quae peculiarem cum scholasticis habent connexionem declarantur*. Antverpiae: apud Hieronymum Verdussen.
- Compton Carleton Th. (1649) *Philosophia universa*. Antverpiae: apud Iacovum Mevrsium.
- Domingo de Soto (1574) *In Porphyrii Isagogen, ac Aristotelis Categorias, absolutissima commentaria*. Venetiis: sub signo Pauonis.
- Fink J. L., ed. (2015) *Suárez on Aristotelian Causality*. Leiden: Brill (Investigating Medieval Philosophy. Vol. 9).
- Franciscus de Oviedo (1651) *Integer cursus philosophicus*. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaudet Claudii Rigaud.
- Franciscus Valesius (1625). *Controversiarum medicarum et philosophicorum libri decem*. Lugduni: sumpt. A. Chard.
- Gabriel Biel (1574) *Collectorium sive epitome in magistri sententiarum libros IV*. Brixen.
- Hurtado de Mendoza P. (1624) *Universa philosophia in unum corpus redacta*. Lugduni: Sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville.
- Johannes de Janduno (1525) *Acutissimae quaestiones in duodecim libros Metaphysicae*. Venetiis: Octavianus Scotus.
- Luis de Molina (1602) *Commentaria in primam Divi Thomae partem, in duos Tomos divisa*. Venetiis: apud Minimam Societatem.
- Murcia de la Llana Fr. (1604) *Selecta circa Aristotelis dialecticam subtilioris doctrinae quae in Complutensi academia versatur, miro quodam ordine disposita, et in dilucidam methodum redacta*. Madriti: apud Ludouicum Sanchez.
- Pedro da Fonseca (1599) *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*. Tomus secundus. Continet hic tomus Quinti libri explicationem. Francofurti: Typis Ioannis Saurii, impressis Lazari Zetzneri.

- Rodericus de Arriaga (1639) *Cursus philosophicus*. Parisiis: Apud Jacobum Qvesnel.
- Schmid S. (2015) «Finality without Final Causes? — Suárez's Account of Natural Teleology». *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy*. Vol. 2. P. 393–425.
- Thomas Aquinas (1930) «Summa contra Gentiles, liber quartus». Thomas Aquinas. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus XV. Romae: typis Riccardi Garroni.
- Valentinus de Herice (1623) *Quatuor tractatus in I. partem S. Thomae distincti disputationibus*. Pampilone: ex officina Caroli a labaien typhographi regni Nauarrae.
- Аристотель (1976) «О душе». Аристотель. *Соч.:* в 4 т. Т. 1. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 65). С. 369–448.

PHILOSOPHIA UNIVERSA. LOGICA. DISPUTATIO XIII. DE ENTE RATIONIS.

Thomas Compton Carleton

Transl. and notes by Galina Vdovina

Galina Vdovina

Doctor of Philosophy, Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

Address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russia.

E-mail: galvd1@yandex.ru

REFERENCES TO FOOTNOTES

- Antonius Bernardus Mirandulanus (1545) *Institutio in universam logicam. In eandem commentarius. Apologiae libri VIII*. Basileae: per Ioannem Hervagium.
- Antonius Ruvius (1605) *Logica mexicana, sive Commentarii in Universam Aristotelis Logicam*. Coloniae Agrippinae: Arnoldi Myllii Birckmanni.
- Aristoteles (1978) “De anima”. Aristoteles. *Soch.:* v 4-kh t. Т. 1 [Works in 4 vol. Vol. 1]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 65 [Philosophical Heritage. Vol. 65]): 369–448. (in Russian)
- Domingo Bañez (1585) *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris D. Thomae usque ad sexagesimamquartam quaestionem*. Tomus I. Salmanticae: apud S. Stephanum Ordinis Praedicatorum.
- Compton Carleton Th. (1684) *Cursus theologicus tomus prior ea brevitate conscriptus, quam tot, tantaque rerum amplitudo et varietas patitur, quas prima pars et prima secundae Divi Thomae complectuntur, quaestiones insuper ad mores, et praxim spectantes quae peculiarem cum scholasticis habent connexionem declarantur*. Antverpiae: apud Hieronymum Verdussen.
- Compton Carleton Th. (1649) *Philosophia universa*. Antverpiae: apud Iacovum Mevrsum.
- Domingo de Soto (1574) *In Porphyrii Isagogen, ac Aristotelis Categorias, absolutissima commentaria*. Venetiis: sub signo Pauonis.
- Fink J. L., ed. (2015) *Suárez on Aristotelian Causality*. Leiden: Brill (Investigating Medieval Philosophy. Vol. 9).
- Franciscus de Oviedo (1651) *Integer cursus philosophicus*. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaudet Claudii Rigaud.
- Franciscus Valesius (1625). *Controversiarum medicarum et philosophicorum libri decem*. Lugduni: sumpt. A. Chard.
- Gabriel Biel (1574) *Collectorium sive epitome in magistri sententiarum libros IV*. Brixen.

- Hurtado de Mendoza P. (1624) *Universa philosophia in unum corpus redacta*. Lugduni: Sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville.
- Johannes de Janduno (1525) *Acutissimae quaestiones in duodecim libros Metaphysicae*. Venetiis: Octavianus Scotus.
- Luis de Molina (1602) *Commentaria in primam Divi Thomae partem, in duos Tomos divisa*. Venetiis: apud Minimam Societatem.
- Murcia de la Llana Fr. (1604) *Selecta circa Aristotelis dialecticam subtilioris doctrinae quae in Complutensi academia versatur, miro quodam ordine disposita, et in dilucidam methodum redacta*. Madriti: apud Ludouicum Sanchez.
- Pedro da Fonseca (1599) *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae. Tomus secundus. Continet hic tomus Quinti libri explicationem*. Francofurti: Typis Ioannis Saurii, impressis Lazari Zetzneri.
- Rodericus de Arriaga (1639) *Cursus philosophicus*. Parisiis: Apud Jacobum Qvesnel.
- Schmid S. (2015) "Finality without Final Causes? — Suárez's Account of Natural Teleology". *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy*. Vol. 2: 393–425.
- Thomas Aquinas (1930) «Summa contra Gentiles, liber quartus». Thomas Aquinas. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus XV. Romae: typis Riccardi Garroni.
- Valentinus de Herice (1623) *Quatuor tractatus in I. partem S. Thomae distincti disputationibus*. Pampilone: ex officina Caroli a labaien typhographi regni Nauarrae.

The present study is a part of the project No. 18-011-00162, "Ens rationis: Non-existent objects, mental fictions and negations in the logical and metaphysical discourse of the 17th century scholasticism", implemented with a financial support of the Russian Foundation for Basic Research.

ESSE: Studies in philosophy and theology. Vol. 3. No. 2. 2018. P. 263–280.

© Galina Vdovina, transl. and notes, 2018