

АНТОНИЙ СИРЕКТ

# ТРАКТАТ О ФОРМАЛЬНОСТЯХ В НОВЕЙШЕМ ИЗЛОЖЕНИИ СОГЛАСНО УЧЕНИЮ ТОНКОГО ДОКТОРА СКОТА, СОСТАВЛЕННЫЙ ПРЕВОСХОДНЫМ МАГИСТРОМ АНТОНИЕМ СИРЕКТОМ\*

ВТОРОЙ ОСНОВНОЙ РАЗДЕЛ,  
КОТОРЫЙ ДЕЛИТСЯ НА СЕМЬ ПОДРАЗДЕЛОВ

**Ч**то касается второго раздела, в нем подлежат рассмотрению семь подразделов. В первом будет показано, что такое рациональное тождество и рациональная дистинкция. Во втором — что такое тождество и дистинкция из природы вещи. В третьем — что такое формальное тождество и дистинкция. В четвертом — что такое реальное тождество и дистинкция. В пятом — что такое сущностное тождество и дистинкция. В шестом — что такое субъективное тождество и дистинкция. В седьмом — что такое объективное тождество и дистинкция.

## *Первый подраздел*

Предваряя первый подраздел, следует сделать несколько замечаний. Во-первых, нужно заметить, что есть два интеллекта, а именно: действующий, должный производить все, и пассивный, или возможностный интеллект, должный становиться всем, по словам Аристотеля, «О душе», кн. III, комментируемый текст 18<sup>1</sup>. Я утверждаю, что эти два интеллекта суть две формальности в душе, которые различаются из природы вещи, хотя реально тождественны душе.

Во-вторых, нужно заметить, что имеются два акта интеллекта, а именно прямой и сопоставительный. Прямым называется акт, коим интеллект абсолютно направляется на некоторую вещь: например, когда интеллект мыслит розу. Сопоставительным же называется акт, коим интеллект сравнивает мыслимую вещь с самой собой или с другой.

\* Перевод с латинского выполнен Галиной Вдовиной при финансовой поддержке РГНФ, проект № 16-03-00047: «Последователи Иоанна Дунса Скота в схоластике XIV–XVI вв.: проблемы эпистемологии и метафизики», по изд.: Antonius Sirectus. *Quinque illustrium auctorum Formalitatum Libelli*. Venetiis: apud Franciscum de Franciscis Senensem, 1588. P. 1–92. Публикуется перевод трех первых подразделов второго из трех разделов трактата. Начало: Антоний Сирект. *Трактат о формальностях в новейшем изложении согласно учению Тонкого доктора Скота, составленный превосходным магистром Антонию Сиректом* (Вступление и раздел I). *Esse: Философские и теологические исследования*. Т. 1. № 2. 2016. С. 221–234.

1 Аристотель, О душе, кн. 3, гл. 5, 430a10–25. Ссылки на тексты Аристотеля идентифицированы по венецианскому изданию 1562–1574 гг. (Editio Juntina): Aristoteles 1562–1574.

В-третьих, нужно заметить, что *ratio* понимается многими способами. Первым способом — как дефиниция: например, дефиниция унивокального и эквивокального. А имя *ratio* прилагается к дефиниции потому, что она указывает на объект интеллекта, или разума. Вторым способом — как сама рассудочная сила, или потенция, будь то интеллект, или воля, любящая творение ради Бога, или сила воображения, рассуждающая о частном. Третьим способом именем *ratio* называется форма, потому что она есть основание познания составного сущего и материи: ведь материя познается через аналогию форме, согласно Аристотелю, «Физика», кн. I, комментируемый текст 69<sup>2</sup>. О множественном значении имени «форма» будет сказано ниже.

После этих предварительных замечаний я делаю два заключения. Первое: рационально тождественными будут те сущие, у которых одни и те же понятия, абсолютно неразличимые как со стороны вещи, так и со стороны интеллекта: так человек тождествен самому себе, и все сущие третьим способом «через себя», и т. д. Второе заключение: рационально различны те сущие, которые различаются сопоставительным актом интеллекта отграничительно (*praecise*). Отсюда следует, во-первых, что во всякой пропозиции о мире, в которой также нечто предиктируется самому себе, субъект и предикат различаются рационально. Ибо как противоречие, имеющее основание в сущих из природы вещи, ведет к заключению о дистинкции из природы вещи, так противоречие, имеющее основание в сущих в разуме, ведет к заключению о рациональной дистинкции. Во-вторых, отсюда следует, что между реальными и рациональными сущими (например, между «животным» и родом), равно как и между рациональными сущими (например, между родом и видом), пролегает рациональная дистинкция: ведь она возникает только из сопоставления интеллекта, и под ней я понимаю ту рациональную дистинкцию, которая создается рассуждающей потенцией (*a potentia ratiocinante*), а не ту, которая происходит от природы, имеющей разумное основание (*a natura rationabili*). Отсюда явствует, что рациональная дистинкция есть рациональная соотнесенность, причиненная сопоставительным актом рассуждающей потенции. Явствует также, что лишь о словах ведут спор те, кто опровергает следующий аргумент: божественная сущность сообщаемая; отцовство пребывает в сообщаемом; следовательно, божественная сущность и отцовство различаются иначе, нежели рационально. В самом деле, они отвечают, что аргумент приводит к заключению: различие между ними больше, чем различие от рассуждающего разума (*ratione ratiocinante*)<sup>3</sup>, но не больше, чем различие на разумном основании (*ratione ratiocinabili*). Очевидно, говорю я, что спор ведется лишь о словах, потому что они не понимают значения термина «дистинкция из природы вещи»: ведь то, что они называют дистинкцией на разумном основании вещи (*distinctionem*

2 Аристотель, Физика, кн. 1, гл. 7, 191a7–13.

3 Подробное историческое и аналитическое рассмотрение этой дистинкции см. в статье: Knebel 2002, 145–168.

rationis rei ratiocinabilis), сторонники учения о формальностях называют дистинкцией из природы вещи. Таким образом, под рациональной дистинкцией я подразумеваю в моем заключении только и исключительно дистинкцию от рассуждающей потенции.

А то, что эта дистинкция фиктивна, наши противники доказывают двумя способами. Во-первых, так: любая не пустая дистинкция принимает прочность и бытие от некоторой вещи; следовательно, и эта рациональная дистинкция либо принимает прочность от вещи и, стало быть, реальна, а не чисто рациональна, как это имеют обыкновение понимать под словом «рациональный»; либо, если не принимает прочности от вещи, она фиктивна. Во-вторых, тот же вывод обосновывают следующим аргументом, вернее, подтверждением аргумента: интеллект, мыслящий вещь иначе, нежели она есть, заблуждается: ведь если он мыслит иную вещь или мыслит, что это иная вещь, а различия со стороны вещи нет, то он мыслит ложно; следовательно, и т. д. Отвечаю на это, что рациональное различие принимает прочность от вещи, то есть от непротиворечия вещи тому, чтобы мыслиться так или иначе. Отсюда следует, что такая дистинкция не есть чистая фикция. На второй, подтверждающий, аргумент скажу, что мыслить вещь иначе, нежели она есть, можно двояко. Во-первых, можно мыслить ее не так, как она есть, однако способом, ей не противоречащим: например, мыслить соединенную с чувственной материей линию, не мысля этой материи, не противоречит линии. Во-вторых, можно мыслить вещь способом, противоречащим ее природе: например, мыслить Бога телесным. Итак, я утверждаю, что мыслящий вторым способом вещь иначе, нежели она есть, заблуждается, но не мыслящий первым способом. Так и здесь: когда мыслится рационально различное без соотнесенности с чем-то реально различным, эта инаковость не будет заблуждением.

Быть может, кто-нибудь будет отрицать, что эта дистинкция отлична от дистинкции из природы вещи, ибо различное рационально различается из природы вещи. Против этого аргументируется так: если бы это было истинным, то тождественное из природы вещи было бы различным из природы вещи. Это явствует из того, что, когда я образую предложение: «Тождественное из природы вещи тождественно из природы вещи», здесь имеет место рациональная дистинкция, как было сказано выше. Ибо тождественное, положенное в субъекте, рационально отлично от самого себя, положенного в предикате. Но с твоей точки зрения это означает, что они различаются из природы вещи; следовательно, тождественное из природы вещи различно из природы вещи, а это заключает в себе противоречие.

На этом завершается первый подраздел этого второго основного раздела.

### *Второй подраздел*

Что касается второго подраздела — о тождестве и дистинкции из природы вещи, — следует сделать несколько замечаний. Во-первых, надлежит заметить, что «вещь» и «сущее» в данном контексте рассматриваются двояко.

Первым способом — как любое позитивное нечто, которое из природы вещи есть не-ничто; и в таком рассмотрении внутренние модусы и последние видовые отличия называются сущим, или вещью. Вторым способом, более строго, — как то, что отграничительно и чтойносно есть сущее, или вещь; и в таком смысле сущее, или вещь, отграничительно сказываются о Боге и творении, абсолютном и относительном и о том, что напрямую входит в категории, а также о материи и форме, как было сказано выше, согласно мысли Скота. И в таком значении ни атрибуты (*passiones*) сущего, ни внутренние модусы, ни последние видовые отличия не называются вещью, или сущим, а называются лишь чем-то принадлежащим вещи (*aliquid rei*), не вещью, понятой вторым способом. В отношении всего это укажем одно общее правило: всякий раз, когда одно является сущим, или вещью в собственном смысле термина «вещь», а другое в отграничительном смысле есть нечто вещное, они не вполне тождественны. Это правило явствует из того общего принципа, что, когда некие нечто имеются таким образом, что одному нечто свойственно из природы вещи что-то, что не свойственно другому, они различаются: если не реально, то, по крайней мере, некой дистинкцией, и, стало быть, не вполне тождественны.

Во-вторых, надлежит заметить, что в Боге имеется четверичное различие, или нетождественность. Первое — между чтойностью, или сущностью, и внутренним модусом, а также между самими внутренними модусами. Второе — между атрибутами, то есть между знанием и мудростью или, сходным образом, между интеллектом и волей, если дозволено именовать их атрибутами (ибо Учитель в «Комментарии» к «Сентенциям», кн. I, дист. 26<sup>4</sup>, говорит, что интеллект и воля — не атрибуты в собственном смысле, в отличие от блага и справедливости), а также между волением и умопостижением. Третье — между продуктивными началами Лиц (*notiones*)<sup>5</sup>, то есть между выдыханием и речением, ибо речение есть отношение Отца к Сыну, а выдыхание — Отца и Сына к Святому Духу. Четвертое — между сущностью и отношениями, а также между сущностью и атрибутами. И можно было бы добавить пятое — между конституированным и конститутивным.

В-третьих, надлежит заметить, что субстанция, природа, сущность и чтойность, или формальность, взятые в собственном смысле, упорядочены между собой. В самом деле, всякая сущность есть чтойность, или формальность, но не наоборот, как это явствует в Боге; и всякая природа есть сущность, но не наоборот: есть много видов, которые суть сущности, так как служат предметом дефиниций, однако не суть природы, так как не являются продуктивным началом какой-либо абсолютной формы: таковы отношения. И всякая субстанция

4 Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. I, dist. 26, q. unica, n. 81; cp.: *Ordinatio*, lib. I, dist. 8, q. 4, n. 175.

5 Под *notiones* (от лат. *nosco, noscis*) схоластическая тринитарная теология подразумевает те начала («ноциональные свойства»), которыми конституируются Лица Троицы: нерожденность Отца, рожденность Сына, выдыхаемость Св. Духа и т. д. Подробно о понятии *notiones* см.: Friedman 2010; Friedman 2013.

есть природа, но не наоборот, ибо и качество — природа, однако не субстанция, если понимать субстанцию в собственном смысле. Относительно этого следует заметить, что чтойность, будучи взятой вместе с модусом, называется в собственном смысле сущностью, а будучи взятой без модуса, называется чтойностью.

В-четвертых, надлежит заметить, что «формальность» понимается тремя способами. Первым способом — широко, и тогда она определяется так: формальность есть нечто, что из природы вещи обнаруживается в вещи и что не всегда должно приводить в движение интеллект, однако способно выступать термином интеллектуального акта. «Обнаруживается в вещи» сказано для отличия от фикций, «из природы вещи» — для отличия от рациональных отношений, «не всегда должно приводить в движение интеллект, однако способно выступать термином» — для того, чтобы можно было применить это к реальным отношениям: они именуются формальностями, однако не способны приводить в движение интеллект, так как одно и то же — приводить в движение интеллект и быть частичной причиной интеллектуального акта через собственную интенциональную форму (*species*). Но только что было сказано, что отношения не производят никакой абсолютной формы; поэтому, и т. д. И при таком понимании формальности ею называется все то, что не есть ничто: таковы внутренние модусы, последние видовые отличия и т. д. В этом значении формальность будет общей для вещности и чтойности.

Вторым способом «формальность» понимается в собственном смысле, и тогда формальностью будет называться все то, что чтойностно есть сущее, а также то, что есть нечто принадлежащее сущему, кроме внутренних модусов. И в этом значении формальность совпадает с объективной вещностью (*realitas*) и не будет более общей, чем она; но понятые таким образом объективная вещность и формальность — более общие, чем чтойность. Именно так мы будем понимать формальность, говоря о формальной дистинкции.

Третьим способом формальность понимается в строжайшем смысле — как то, что чтойностно предцируется чему-либо или чему чтойностно предцируется нечто. И в таком значении формальность будет менее общей, чем вещность, но взаимнообратимой со чтойностью. Что касается индивидуальных отличий, они называются формальностями в первых двух значениях, но не будут формальностями в третьем значении, и это разделение обязательно для всякого формалиста.

А коль скоро мы затронули чтойность, следует заметить, что о «чтойностном» говорится шестью способами. Первым способом — сущностно, и в этом смысле чтойностным называется то, что выражает всецелую сущность чего-либо: так, нижайший вид называется чтойностным, ибо, согласно Порфирию, выражает всецелую сущность индивидов<sup>6</sup>. Я не хочу сказать, что индивид внутренне включает в себя индивидуальное отличие помимо видовой природы, а

6 Порфирий, Введение к Категориям Аристотеля, гл. 3 (О виде).

понимаю это так, что вид выражает всецелую сущность индивидов, так что индивиды не добавляют к ней никакого чтойностного предиката помимо тех, что свойственны видовой природе, чтойностно и сущностно в них заключенной.

Вторым способом нечто называется чтойностным конститутивно, и в этом смысле называется чтойностным то, что внутренне конституирует некую вещь: например, материя и форма — в физическом смысле, род и видовое отличие — в метафизическом.

Третьим способом нечто называется чтойностным спецификативно, и в этом смысле называется чтойностным то, что, как последнее, полагает вещь в видовом бытии: таково видовое отличие.

Четвертым способом о чтойностном говорится репрезентативно, и таким способом называется чтойностным то, что репрезентирует некоторую сущность, будь то акт умопостижения или умопостигаемая интенциональная форма (*species intelligibilis*).

Пятым способом о чтойностном говорится указательно, и в этом смысле чтойностным называется то, что указывает на сущность: такова дефиниция.

Шестым способом о чтойностном говорится предикативно и в значении присвоения, и таким образом чтойностным отграничительно называется то, что чтойностно предизируется.

Можно было бы добавить также седьмой способ, хотя и несобственный, согласно которому нечто называется чтойностным результативно. И в этом смысле собственные атрибуты, проистекающие из сущности как ее следствия, могли бы называться чтойностными.

После этих замечаний я формулирую два заключения. Первое таково: тождественно из природы вещи то, применительно к чему два противоположных предиката, по исключении сопоставительного акта интеллекта, не могут быть истинными: например, «человек есть человек», «Сократ есть Сократ». Второе заключение: различно из природы вещи, или модально, то, применительно к чему или между крайними терминами чего не могут быть, по исключении действия интеллекта, одновременно истинными два контрадикторных предиката. Именно так соотносятся дефиниция и определенное в ней, ибо по исключении акта интеллекта дефиниция по меньшей мере конститутивна, а определенное в дефиниции — нет. Так же соотносятся целое и части, если говорить о метафизическом, а не о физическом целом. Ибо не подлежит сомнению, что в доктрине Учителя любое физическое целое и его части различаются реально и более, нежели из природы вещи. Но любое метафизическое целое, которое состоит не из вещи и вещи, а из вещности и вещности, отличается от своих частей именно из природы вещи, то есть не реально. Ибо целое по исключении акта интеллекта называется конститутированным, а части — нет; но конститутированное и не конститутированное находятся в отношении противоречия. Подобным образом и высшее помимо действия интеллекта способно умножаться, а низшее — нет; но умножаемое и не умножаемое находятся в отношении про-

творения. Так же в Боге различаются божественная сущность и отношение, а именно отцовство, что доказывает Скот в «Комментарии» к «Сентенциям», кн. I, дист. 2, ч. 2, вопр. 1<sup>7</sup>. В самом деле, божественная сущность сообщается трем Лицам, а отцовство — нет: Отец сообщает сущность Сыну через рождение, однако не сообщает ему отцовства; следовательно, между божественной сущностью и отцовством должна пролежать дистинкция прежде всякого сопоставительного акта интеллекта. Подобным образом аргументируется, что Отец и Сын сообщают сущность Святому Духу, однако не сообщают ему своих ноциональных свойств, то есть отцовства и сыновства<sup>8</sup>. Однако я не хочу сказать, что божественная сущность не отличается в Боге от отношений более чем из природы вещи: ведь они также различны формально, как будет сказано ниже. Эта же дистинкция отличает внутренний модус от того, модусом чего он является: например, конечность (*finitas*) от человечества (*a humanitate*), бесконечность от божества.

Внутренний модус, согласно Скоту, «Комментарий» к «Сентенциям», кн. I, дист. 8, вопр. 4<sup>9</sup>, есть то, что, будучи добавленным к иному или удаленным от него, не изменяет формального понятия того, что им конституировано; иначе говоря, он есть то, что само по себе не выражает никакого формального понятия. Ибо внутренний модус сам по себе не схватывается в понятии, так как постигается только вкупе с тем, модусом чего является. Некоторые говорят, что он называется внутренним модусом потому, что не входит в формальное понятие вещи, внутренним модусом которой он является, и не должен признаваться в собственном смысле формально отличным от нее. Внутренние модусы в Боге, согласно некоторым, таковы: бесконечность, необходимость, вечность и существование, хотя экзистенциальное бытие, видимо, принадлежит к формальному понятию Бога и чтойносно предиктируется Богу первым способом предикации «через себя», согласно Учителю, «Комментарий» к «Сентенциям», кн. I, дист. 2<sup>10</sup>. В творениях внутренними модусами будут акт и потенция, контингентность, возрастание и убывание интенсивности, существование и т. д. Эти модусы взаимно противостоят друг другу: бесконечное — конечному, контингентное — необходимому, и так же в отношении прочих. Все эти модусы не входят в чтойность и не отличаются от нее формально и позитивно, а скорее

7 Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. I, dist. 2, pars 2, q. 1, n. 389–395.

8 Комментарий Тромбетты (*Trombeta* 1505, fol. 3a 1): «Для понимания того, что такое ноциональные отношения, в отличие от общих, знай, что ноциональные отношения суть те, которые свойственны лишь одному Лицу или двум Лицам: например, отцовство, активное выдыхание. А ноциональными они называются от *posco*, *poscis* [знать], ибо через них узнаются и обозначаются божественные Лица: например, через отцовство — Отец, через активное выдыхание — Отец и Сын. Общими будут те отношения, которые свойственны всем божественным Лицам: например, тождество, подобие и равенство, из которых каждое формально обнаруживается во всех».

9 Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. I, dist. 8, q. 4, n. 192.

10 Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. I, dist. 2, q. 2, n. 25.

отличаются негативно. Иначе говоря, они не принадлежат к формальному понятию самой чтойности, внутренними модусами коей являются. И эти модусы сводятся к тому роду творений, к какому принадлежит их чтойность.

Тем не менее Ландульф в прологе к первой книге<sup>11</sup> придерживается суждения, противоположного суждению многих, и утверждает, что внутренний модус формально тождествен тому, внутренним модусом чего он является, то есть тому, что им конституировано. Примером служит бесконечность, которая есть внутренний модус Бога и принадлежит к чтойности, или к чтойностному понятию, самого Бога. Именно таково, судя по всему, суждение Учителя в «Вопросах о чем угодно»<sup>12</sup>, ибо из того, что божественная природа бесконечна, следует, что эта природа божественна. В самом деле, природа разделяется так, что одна конечна, и это природа творений, а другая бесконечна, и это божественная природа. Но встает вопрос: в чем тогда различие между внутренним модусом и видовым отличием, если то и другое принадлежат к чтойностному понятию ими конституированного сущего? Я утверждаю, что различие весьма велико. Во-первых, видовое отличие выражает актуальную качественную вещьность (*realitas*), а она предполагает потенциальную вещьность, которую определяет (*contrahit*)<sup>13</sup>. Стало быть, везде, где имеется видовое отличие в собственном смысле, имеется составленность из потенциальной и актуальной вещьностей, и этой составленности достаточно для того, чтобы нечто могло быть само по себе помещено в категорию. Но не так обстоит дело с внутренним модусом, согласно Скоту, «Комментарий» к «Сентенциям», кн. I, дист. 8<sup>14</sup>. Действительно, Скот тонко замечает, что «сущее» выражает чтойностное понятие, высказываемое о Боге, и чтойность творения, которая стягивается некоторыми понятиями, предцируемыми качественно. Но ни это понятие, которое сказывается чтойностно, не есть понятие рода, ни те понятия, которые сказываются качественно, не суть понятия видовых отличий: ведь это чтойностное понятие будет для конечного и бесконечного общим такой общностью, которой не может обладать понятие рода, ибо это понятие по необходимости ограничено. Что же касается тех — стягивающих — понятий, они выражают внутренний модус самого стяженного, а не какую-либо вещьность, их усвершающую. Видовые отличия же не выражают внутреннего модуса вещьности ни в каком роде: так, в какой бы степени интенсивности ни мыслилась животность, от этого не обнаружится, что разумность или неразумность суть внутренние модусы животности: мыслиться будет только животность — в такой-то степени, усвершаемой разумностью и неразумностью.

11 Ландульф Карачоло (ок. 1280/1285–1351) — францисканец родом из Неаполя, автор авторитетного комментария к Сентенциям. Первая книга этого комментария и пролог к ней не опубликованы и имеются только в манускриптах. О нем см.: Lagerlund 2011, 681–684.

12 Johannes Duns Scotus, *Quaestiones quodlibetales*, q. 5, n. 55.

13 Буквально: стягивает.

14 Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. I, dist. 8, p. 1, q. 3, n. 101–108, 135–136.



Но ты спросишь: каким образом может пониматься вещное понятие, общее Богу и творениям, если не от некоей вещиности одного и того же рода? И тогда кажется, что оно будет потенциальным относительно той вещиности, от которой берется различающее понятие; и тогда кажется, что о сущем и внутренних модусах, его стягивающих, надлежит судить так же, как о понятии рода и видовых отличий. Следовательно, если понятия рода и видового отличия с необходимостью производят некую составленность в том, в чем заключены, то подобным образом, видимо, следует высказываться о сущем и о его внутренних стягивающих модусах. Это подтверждается тем, что, как два вида совпадают в вещиности рода и различаются видовыми отличиями, так Бог и творение совпадают чтойносно в «сущем», а различаются внутренними модусами.

Отвечаю коротко, согласно выше приведенному суждению Учителя: когда мыслится некая вещьность вкупе с ее внутренним модусом, это понятие не настолько просто простое, чтобы эта вещьность не могла мыслиться без этого модуса. Правда, тогда понятие этой вещи будет несовершенным: ведь она может также мыслиться вкупе с этим модусом, и тогда понятие этой вещи будет совершенным. Пример: пусть существует белизна в восьмой степени интенсивности. Хотя в вещиности она была бы абсолютно простой, она могла бы схватываться либо в понятии белизны такой-то степени, и тогда схватывалась бы совершенно, в понятии, адекватном самой вещи; либо она могла бы схватываться ограниченно, в понятии (просто) белизны, и тогда схватывалась бы в несовершенном понятии, недостаточном по отношению к совершенству вещи. Но несовершенное понятие могло бы быть общим для той и другой белизны, а совершенное понятие было бы собственным. Следовательно, требуется дистинкция между тем, от чего берется общее понятие, и тем, от чего берется собственное понятие в Боге и творении, — но не как дистинкция между вещьностью и вещиностью, а как дистинкция между вещьностью и ее собственным внутренним модусом. Такой дистинкции достаточно для наличия совершенного и несовершенного понятий одного и того же, из коих несовершенное будет общим, а совершенное — собственным. А вот понятия рода и видового отличия с необходимостью требуют дистинкции между вещиностями, а не только лишь дистинкции одной и той же вещиности, схваченной совершенно и несовершенно. Это можно пояснить следующим образом. Допустим, что некий интеллект совершенным образом приводится в движение цветом, постигая вещьность цвета и вещьность видового отличия. Сколько бы он ни обладал совершенным понятием, адекватным первой вещиности, от которой берется понятие рода, он, однако, не имел бы в нем понятия вещиности, от которой берется видовое отличие, как и наоборот, но имел бы в данном случае два формальных объекта, которые по природе служат терминами разных собственных понятий. Но если бы имела место только дистинкция из природы вещи, каковой является дистинкция вещиности и ее внутреннего модуса, то интеллект не мог бы обладать собственным понятием этого внутреннего модуса, а не вещи, но имел бы в

этом совершенном понятии один адекватный ему объект, а именно вещь в модусе.

Если ты скажешь, что в любом случае общее понятие будет неопределенным и потенциальным по отношению к видовому понятию, как вещьность по отношению к вещности, или что в любом случае понятие общего сущего не будет бесконечным, ибо никакое бесконечное не потенциально по отношению к иному, соглашусь, что это общее Богу и творениям понятие само от себя не будет ни конечным, ни бесконечным. Ведь если бы оно было бесконечным от себя, оно не было бы общим Богу и творениям, конечному и бесконечному. Точно так же, если бы оно было конечным от себя, так что само по себе включало бы в себя конечность, оно не подобало бы бесконечному. Основание этих двух высказываний состоит в том, что подобающее само по себе чему-либо высшему, поскольку оно безразлично ко всем своим низлежащим, подобает всем его низлежащим. Так и этот предикат («сущее») подобает высшему как безразличному, взятому в персональной суппозиции; но это понятие должно сказываться безразлично о конечном и бесконечном. А поэтому можно согласиться с тем, что оно является конечным негативно, то есть не полагает бесконечность и, как таковое, может определяться этими внутренними модусами — конечностью и бесконечностью. Но если ты скажешь, что, следовательно, вещьность, от которой оно берется, конечна, то следование неверно: ведь это понятие берется от некоторой вещности не как понятие, адекватное вещности, то есть как совершенное понятие, этой вещности адекватное, а как понятие уменьшенное, или несовершенное, — в том числе постольку, поскольку, если бы эта вещьность, от которой берется понятие, усматривалась совершенно и интуитивно, усматривающий ее не имел бы дистинктно два разных формальных объекта, то есть вещьность и модус, а имел бы один и тот же формальный объект. Однако мыслящий абстрагирующим мышлением может — из-за несовершенства этого интеллектуального акта — иметь формальным объектом одно, не имея другого. Так утверждает Скот в указанном выше месте. Это также явствует из того, что, хотя внутренний модус в таком понимании принадлежит к чтойностному понятию, как и видовое отличие, они весьма различны, как было сказано.

Второе различие между внутренним модусом и видовым отличием заключается в том, что внутренний модус изменяет только чтойностную *ratio*, если понимать под чтойностной *ratio* чтойностное понятие того, чему добавляется модус, или что им стягивается. Видовое отличие же изменяет понятие чтойностное и формальное: именно так нужно понимать утверждение Скота, что внутренний модус есть то, что, будучи добавленным к иному, не изменяет его формального понятия<sup>15</sup>. В самом деле, он не говорит, что модус не изменяет чтойностного понятия, а говорит, что он не изменяет формального понятия, ибо чтойностное понятие он вполне может изменять: это явствует из (примера)

15 См. сноску 9 выше.

конечности и бесконечности, которые изменяют чтойностную *ratio*, или чтойностное понятие, самого сущего. А каково различие между чисто чтойностным понятием и понятием чтойностным и формальным, будет, возможно, сказано в другом месте. Здесь я говорю это, только чтобы подчеркнуть: чтойностное и формальное понятие подобает лишь виду — либо нижайшему, либо подчиненному; и всякое такое понятие — и только оно! — должно иметь своими конституентами род и видовое отличие, что явствует из Порфирия «О предикабиях»<sup>16</sup>. А вот чтойностное понятие может подобать всем прочим сущим, имеющим общее чтойностное и собственное качественное понятия.

Таким образом, чтойностное и формальное понятие есть то, которое дается через первое, что принадлежит к сущности определяемого. И отсюда явление второе различие между внутренним модусом и видовым отличием.

Из сказанного я вывожу: чтойность и ее внутренний модус, а также внутренние модусы между собой, а также все, что напрямую входит в категории, различны между собой из природы вещи. И подобным образом отличается «сущее» от Бога и творения, и, короче говоря, любое конститутивное от того, что им конституировано. Итак, все это различается помимо действия интеллекта, но не реальной дистинкцией в собственном смысле реальной дистинкции; стало быть, некоей средней дистинкцией между рациональной и реальной, взятой в таком значении. Эту среднюю дистинкцию я называю дистинкцией из природы вещи, которую, как явствует уже из названия, может отрицать лишь упрямец. Правда, Франциск называет дистинкцию между модусом и чтойностью модальной дистинкцией<sup>17</sup>, взяв это именование от менее совершенного и благородного.

Против этой дистинкции наши противники аргументируют следующим образом. Дистинкция из природы вещи имеется либо помимо действия интеллекта, либо через действие интеллекта. Если она имеется только через действие интеллекта, то, следовательно, для вас (говорят они) это всего лишь рациональная дистинкция, ибо так вы определяете рациональную дистинкцию. Если же помимо интеллекта, то она есть реальная дистинкция, а вы отрицаете то и другое. Отвечаю: реальная дистинкция может пониматься двояко. Одним способом — широко, как любая дистинкция, которая имеется по исключению действия интеллекта; в таком смысле между рациональной и реальной дистинкциями нет средней. В этом смысле я утверждаю, что дистинкция из природы вещи реальна, в указанном значении реальной дистинкции. Другим способом

16 См. сноску 6 выше.

17 Franciscus de Mayronis, Scripta super IV libros Sententiarum, lib. I, dist. 8, q. 1, art. 2 (Mayronis 1520, ff. 43rb–53rb). Франциск в подавляющем большинстве случаев в Conflatus, комментариев на первую книгу «Сентенций», где речь идет об этой дистинкции, не называет ее «модальной» (хотя в неопубликованной Репортации I (версия Summa simplicitate, d. 33, q. un., art. 2) термин «*distinctio modalis*» также встречается). Так ее стали называть его последователи-майронисты, но он был первый, кто ее выделил в особый вид дистинкции — дистинкция между чтойностью/формальностью и ее внутренним модусом.

реальная дистинкция понимается собственно — как дистинкция между вещью и вещью. И в этом смысле я утверждаю, что между реальной и рациональной дистинкциями имеется средняя — из природы вещи и формальная. Отсюда явствует, что дистинкция из природы вещи есть соотношенность, возникающая из собственных формальных оснований терминов по исключении любого акта сопоставительной потенции.

На этом завершается второй подраздел этого второго основного раздела.

### *Третий подраздел*

Что касается третьего подраздела, в котором следует рассмотреть формальное тождество и дистинкцию, надлежит сделать несколько замечаний. Во-первых, следует заметить, что «формальность» происходит от «формального», а «формальное» — от «формы»; о форме же говорится в нескольких значениях. В одном значении о форме говорится как об одной из двух частей композита, и она называется формой части. В другом значении она может пониматься как форма целого, то есть как сама природа, взятая абстрактно: так, человечество называется формой целого не потому, что оформляет материю, а потому, что его суппозит чтойностно есть человек. Форма в первом значении сама через себя есть формальный термин порождения; а форма, взятая во втором значении, сама через себя есть первый и адекватный термин порождения. Еще в одном значении формой называется любая нематериальная субстанция: так, Бог и отделенные умы называются формами. Еще в одном значении формой называется любое понятие, под которым может мыслиться нечто из природы вещи. Именно от формы в этом последнем значении происходит «формальность», о которой мы здесь ведем речь. Поэтому хотя формальность в таком значении пропорционально именуется от обеих форм, мы, однако, не так понимаем ее здесь. Итак, формальность, о которой мы здесь говорим, есть не что иное, как объективное понятие, под которым всякая вещь может быть схвачена из природы вещи. А формальностью она называется от понятой указанным способом формы из-за присущего ей подобия форме в первом и втором значениях, ибо как форма, взятая этими двумя способами, служит основанием познания вещи, формой которой она является, так и форма, или формальность, в этом последнем значении.

Во-вторых, следует заметить, что это высказывание — «формально» — есть адвербиальное и определяющее модальное высказывание и понимается пятью способами, согласно Франциску, «Комментарий» к «Сентенциям», кн. I, дист. 8<sup>18</sup>. Первыми тремя способами оно понимается как выражающее детерминацию связки предложения первым способом предикации «через себя»: например, когда говорится первым способом, что человек формально есть жи-

18 В тексте *Conflatus* этого разделения значений нет. Возможно, Сирект имеет в виду одну из других версий Комментария Франциска на I книгу «Сентенций» не опубликованную печатно, но известную ему в рукописной традиции.

вое существо, вторым способом — что человек формально разумен, третьим способом — что человек формально есть разумное живое существо. Четвертым способом «формально» понимается как обозначение формы, или определение чего-либо через именование, внутреннее для самого именуемого: так, человек формально способен смеяться, человек формально бел, и т. д. Пятым способом «формально» обозначает акт, или операцию, через который или которую некто действует или претерпевает, то есть функционирует: например, когда говорится, что Петр формально мыслит через акт мышления, формально видит через акт зрения, и так же в отношении прочего.

В-третьих, следует заметить, что есть четыре вида предикации. Первая — чтойностная и формальная. Таков первый способ предикации через себя, в котором имеются четыре степени. Первая степень — та, в которой чтойностно предизируемое само по себе высшее предизируется своему самому по себе низшему: например, когда «сущее» предизируется Богу и творению, или род своему собственному виду, или вид своему собственному индивиду. Вторая степень — та, в которой внутренний качественный предикат предизируется тому, чему внутренне присущ: например, видовое отличие — определяемому, или внутренний модус — тому, что им конституируется, согласно мнению, приведенному выше, в предшествующем подразделе. Пример первого члена этой второй степени — «человек разумен»; пример второго — «Бог бесконечен» или «божественная сущность бесконечна». Однако следует заметить, что «разумное» понимается двояко: одним способом — как конститутивная формальная часть, и в таком значении оно понимается не как способность, а как видовое отличие или нечто типа видового отличия; другим способом — как то, что выражает способность к рассуждению. И в этом значении оно есть собственный атрибут и не предизируется чтойностно, ибо никакая способность не принадлежит к первому способу предикации через себя. Такое различие проводит Франциск, «Комментарий» к Порфирию, гл. «О видовом отличии»<sup>19</sup>. Третья степень имеет место, когда всецелая внутренняя форма предизируется определяемому: например, «человек есть разумное живое существо». Четвертая степень — когда тождественное предизируется самому себе: например, «человек есть человек». Такая предикация понимается как чтойностная в отличие от той, в которой предизируется нечто чуждое: ведь, как говорит Бонет, это предложение: «человек есть человек», не есть в собственном смысле чтойностная предикация, ибо ничто вполне тождественное не принадлежит к чтойности самого себя<sup>20</sup>; но она в широком смысле чтойностна как отличная от деноминативной. И эти четыре степени образуют первый способ предикации через себя.

19 Franciscus de Mayronis, *Passus super Universalialia*, passus 25 (Mayronis 1517, f. 5rb).

20 *Nicolaus Bonetus*, *Metaphysica*, lib. III, cap. 4 (Bonetus 1505, f. 20rb).

Указываются также три остальных способа, согласно Аристотелю, «Вторая аналитика», кн. I, комментируемый текст 9<sup>21</sup>. Итак, второй способ предикации через себя — тот, в котором собственный атрибут предикаруется своему субъекту, и этот способ имеет две степени. Первая — предикация адекватного атрибута своему адекватному первому субъекту: например, «человек способен смеяться». Вторая степень — та, в которой предикат, адекватный высшему самому по себе, предикаруется низшему как субъекту: например, «Сократ способен смеяться».

Третий способ есть способ не предикации, а бытия, и таким способом все сущее через себя есть то, что существует само по себе, а не в ином: например, Бог и все первые субстанции, ибо они никоим образом не пребывают в ином.

Четвертый способ предикации через себя имеет место, когда формальный эффект предикаруется чему-либо через формальную причину эффекта; или когда акт, проистекающий, то есть происходящий, из формальной причины, предикаруется формальному эффекту через формальную причину; или когда эффект предикаруется своему непосредственному производящему началу. Пример первого члена: «человек бел через белизну». Пример второго: «белое белит через белизну», «теплое согревает через тепло». Пример третьего: «интеллект мыслит», «воля волит» и т. д.

Но здесь возникают два затруднения. Первое: к какому способу предикации через себя принадлежат пропозиции, в которых низшее сказывается через себя о своем высшем или атрибут низшего — о высшем, нежели субъект этого атрибута? Коротко отвечаю: вопреки мнению многих, такие предикации никоим образом не принадлежат к предикациям через себя. Ибо хотя такие неопределимые, или частные, предикации необходимы, они, однако, не являются предикациями через себя. Это доказывается двояко, согласно Философу<sup>22</sup>. Во-первых, Философ говорит, что пропозиции через себя необратимы, что нужно понимать не так, что они необратимы абсолютно, ибо обращение есть адекватное свойство пропозиции — по меньшей мере, категорической, — но следует понимать так, что они не обратимы в другие пропозиции через себя. Так, «человек есть живое существо» есть пропозиция через себя; следовательно, «живое существо есть человек» не будет пропозицией через себя. И так же надлежит судить обо всех подобных пропозициях. Во-вторых, это доказывается тем, что, по словам Философа<sup>23</sup>, из того, что есть через себя, следует вывод обо всем, так что от пропозиции через себя к пропозиции обо всем следование корректно. Стало быть, если бы эта пропозиция: «живое существо есть человек», была пропозицией через себя, корректным следованием было бы: «живое существо есть человек; следовательно, всякое живое существо есть человек». Но вывод ложен; следовательно, ложно и то, из чего следует вывод, то

21 Аристотель, Вторая аналитика, кн. I, гл. 4, 73a43–73b11.

22 Аристотель, Вторая аналитика, кн. I, гл. 4, 73a25–73b25.

23 Аристотель, Вторая аналитика, кн. I, гл. 4, 73a25–30.

есть то, что «живое существо есть человек» есть пропозиция через себя. И то же самое я утверждаю о пропозиции «живое существо способно смеяться» и обо всех ей подобных.

Второе затруднение: к какому способу предикации через себя принадлежат пропозиции: «белый человек есть белый человек», «белый человек есть человек», «человек есть белый человек» и им подобные? Коротко отвечаю: они никоим образом не являются предикациями через себя. Чтобы это пояснить подробнее, приведу три превосходных правила, сформулированных Скотом в «Комментарии» к «Сентенциям», кн. I, дист. 2<sup>24</sup>, — о пропозиции, известной через себя; и в «Комментарии» к «Сентенциям», кн. III, дист. 7 и 22<sup>25</sup>. Первое правило гласит, что о самом по себе ложном суждении ничто не сказывается утвердительно, и оно само не сказывается ни о чем, даже о самом себе. Ибо неверно, что «человек есть неразумный человек», «неразумный человек есть живое существо», «неразумный человек есть неразумный человек»: ни одна из этих пропозиций не истинна. И так же надлежит судить обо всех им подобных.

Второе правило гласит: о том, что само в себе есть сущее привходящим образом, ничто не сказывается через себя, и оно ни о чем не сказывается через себя, даже о самом себе. Ибо ничто из этого не есть через себя: «сколький-то человек есть человек», «Сократ есть сколький-то человек», «сколький-то человек есть сколький-то человек».

Третье правило гласит, что о понятии, имеющемся привходящим образом, то есть контингентно, ничто не сказывается с необходимостью, и оно не сказывается с необходимостью о чем-либо, даже о самом себе. Пример этого правила: так как «черный человек» есть понятие, единое контингентно, ничто из следующего не будет необходимым: «черный человек есть человек», «человек есть черный человек», «черный человек есть черный человек».

Первое правило может быть коротко показано так: если бы эта пропозиция, представляющая крайний случай: «неразумный человек есть неразумный человек», была истинной, то из истинного следовало бы ложное. Подтверждается это тем, что следование корректно: «человек неразумный есть человек неразумный; следовательно, человек неразумный есть человек», от мерной части к целому. Далее, будут корректными следования: «человек есть неразумный человек», через обращение; и «человек неразумен, и неразумное есть человек». Но все это ложно; следовательно, и та пропозиция, из которой выводятся все эти следствия, а именно: «неразумный человек есть неразумный человек», ложна, что и требовалось доказать.

Второе и третье правила совместно доказываются через доказательство третьего. Ибо если бы эта пропозиция: «черный человек есть черный чело-

24 Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. I, dist. 2, pars 1, q. 1, n. 30.

25 Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. III, dist. 7, q. 1, n. 20–23; *Lectura*, lib. III, dist. 22, q. un., n. 63–71.

век», была необходимой, то есть имела бы через себя, то из необходимого следовало бы контингентное, что ложно. Это доказывается в консеквенциях, а консеквенция доказывается тем, что будет корректным следование: «черный человек есть черный человек; следовательно, черный человек есть человек», от мерной части к целому; и через обращение: «следовательно, человек есть черный человек»; и еще: «следовательно, человек черен», тоже от мерной части к целому. Все эти выведенные пропозиции контингентны; следовательно, и эта: «черный человек есть черный человек», тоже контингентна и, следовательно, не является необходимой, не есть через себя, если понимать «через себя» первым или вторым способом предикации «через себя». И, таким образом, правила остаются неколебимо истинными.

А если захотят возразить, что в этих пропозициях: «черный человек есть черный человек», «белый человек есть белый человек», имеет место предикация тождественного самому себе, и, следовательно, такие пропозиции необходимы через себя, я коротко отвечаю: когда мы говорим, что предикация тождественного самому себе есть необходимая предикация через себя, надлежит понимать под этим предикацию, в которой «сущее» не сказывается привходящим образом или не является субъектом. Отсюда явствует ответ на это затруднение.

Вторая предикация есть предикация формальная и деноминативная, и она имеет четыре степени. Первая имеется тогда, когда видовое отличие предикация роду, который им стягивается: «живое существо разумно», и когда внутренний модус предикация роду, что им стягивается или может быть стянуто: например, когда говорится, что «сущее бесконечно», и т. д. Ты можешь возразить, что здесь, кажется, возникает противоречие, ибо выше было сказано в поддержку мнения Ландульфа, что, когда модус предикация роду, модусом чего он служит, эта предикация чтойностна, а теперь говорится, что эта предикация деноминативна; следовательно. Отвечаю и заявляю, что противоречия нет: ведь выше было сказано, что такая предикация чтойностна, если модус сказывается о том, что им конституировано, ибо, согласно Ландульфу, модус принадлежит к сущности конституированного; здесь же я утверждаю, что эта предикация деноминативна, ибо модус сказывается не о том, что им конституировано, а о том, что может им стягиваться. Как в этих примерах: «человек разумен» и «живое существо разумно», первая предикация чтойностна, а вторая деноминативна, так же и в этих примерах: «Бог бесконечен», или «божественная сущность бесконечна», и «сущее бесконечно». Поэтому я последовательно утверждаю, что первые две предикации чтойностны, а третья не чтойностна, а только деноминативна.

Вторая степень деноминативной предикации имеет место тогда, когда собственный атрибут сказывается о своем субъекте, и эта степень есть второй способ предикации через себя. При этом следует знать, что, поскольку собственный атрибут есть та же вещь, что и его субъект, согласно Скоту и его по-



следователям, он сводится к тому же роду или той же категории, к какой сам по себе принадлежит его субъект.

Третья степень деноминативной и формальной предикации имеет место тогда, когда формальный эффект деноминативно сказывается о чем-либо через его формальную причину: например, «человек черен чернотой»; или когда акт, проистекающий из формальной причины, сказывается об эффекте через формальную причину; или когда эффект сказывается о своем непосредственном производящем начале. И эта степень есть четвертый способ предикации через себя.

Четвертая степень деноминативной формальной предикации имеет место тогда, когда акциденция сказывается о своем субъекте. Такая предикация может осуществляться девятью способами; например, «Петр» служит субъектом всех этих предикатов: ростом в два локтя, белый, отец, действующий, претерпевающий, обутой, и т. д. И эта степень есть предикация привходящим образом.

Третья предикация — тождественно тождественная. Она имеет место тогда, когда оба члена формально бесконечны или когда только один из двух бесконечен формально или по допущению (*permissive*). Пример первого: божественная сущность есть благодать, божественная сущность есть справедливость, и т. д. Пример второго: божественная сущность есть сыновство, божественная сущность есть отцовство, и т. д. Пример третьего: отцовство есть существенность, человечество есть существенность, и т. д.

В связи с этим следует заметить, что если эти предикации истинны, то конкретное должно предикцироваться конкретному или абстрактное абстрактному, но не конкретное абстрактному и не абстрактное конкретному — тем более, если это конкретное есть прилагательное. Действительно, следующая пропозиция принимается: «Божественная сущность есть рождение», а эта не принимается: «Божественная сущность рождает или рождается», согласно Магистру Сентеций, кн. I, дист. 5<sup>26</sup>. Относительно этого утверждения Скот дает превосходное правило: когда субъект абстрагирован предельной абстракцией, а предикат в силу своего формального понятия способен сказываться лишь формально, пропозиция будет истинной только первым способом предикации через себя. Основание: субъект и предикат выражают противоположные способы обозначения, несоединимые между собой; поэтому о таком субъекте, абстрагированном предельной абстракцией, ничто не может истинно сказываться, кроме как первым способом через себя, или тождественно. Это утверждение Скот разъясняет следующим образом. Мы видим, что в субстанциях, или в категории субстанции, имеется только одна абстракция, а именно абстракция чуждотности от суппозита собственной природы, ибо субстанции по природе не способны сказываться о чем-либо другой природы. Поэтому здесь первая и максимальная абстракция — абстракция человеческой природы от

26 Petrus Lombardus, *Sententiarum Libri Quatuor*, lib. I, dist. V, n. 10 (PL 192, 538).

суппозитов, которые поистине суть суппозиты этой природы: такая абстракция имеет место, когда схватывается человечество (*humanitas*), и другой абстракции нет. Поэтому то, что мыслится таким образом, есть отграниченно оно само, ибо оно чуждо всего иного: как говорит Авиценна в «Метафизике», кн. 5<sup>27</sup>, лошадность есть только лошадность, и ничто иное.

От акциденций же тем больше может быть произведено абстракций, чем о большем они могут сказываться. Поскольку абсолютные акциденции сказываются о двух, а именно о суппозите другой природы и об индивидах собственной природы, постольку, даже если они абстрагируются от суппозитов другой природы, они все еще сказываются об индивидах собственной природы. Так, о бревне сказывается «белое», и «это белое», или «эта» или «та» белизна, и поэтому здесь могут иметь место две абстракции: одна — акциденции от субъекта, то есть белизны от бревна, и другая — чтойности от суппозита, или единичного, то есть абстракция белизны от «этой» белизны и от того, что является ее индивидами. И мы описываем ее через белизновость (*albedineitas*), или через то, что называется чтойностью белизны (*albedo*), а она не относится ни к какому субъекту или суппозиту — ни той же природы, ни другой. Так и в отношениях: чем к большему они относятся, тем больше можно произвести абстракций. В самом деле, отношения относятся к своему собственному индивиду, основанию и субстанции, и согласно этому здесь могут быть произведены три абстракции: первая — отношения от субъекта, вторая — отношения от основания, третья — чтойности от суппозита. И эти абстракции так соотносятся друг с другом, что абстракция возможна от последующего и внешнего, но не от предыдущего и внутреннего. Пример: вот это конкретное, каковым является «причина», сказывается об огне, потому что он порождает тепло в дровах; но если и абстрагироваться от субъекта, все еще остается конкретизация до основания, а именно: если сказываемое есть потенция причинения тепла. В самом деле, тепло есть потенция причинения тепла, однако огонь не есть потенция причинения. Можно также произвести дальнейшую абстракцию — к собственному роду, если сказываемое есть теплота (*caliditas*); и тогда ни огонь, ни тепло (*calor*) не принимают такой предикации, однако «вот эта теплота» есть теплота. Последняя абстракция, производимая в субстанциях, производится через то, что мы называем чтойностью теплоты, и она не предикцируется ничему другому. Из всего сказанного явствует, что есть последняя абстракция любой вещи, ибо в абстракции чтойности, взятой в предельном отвлечении от всего того, что каким-либо образом пребывает вне понятия чтойности, не обнаруживается и не мыслится отграниченно со стороны вещи или понятия ничего, что не было бы самой чтойностью. А некоторые говорят, что предельно абстрагированный в пропозиции термин, выполняющий функцию подле-

27 Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, tract. V, cap. 1 (Avicenna 1980, 228).

жащего, включает в себя одну из синкатегорем<sup>28</sup> — либо формально, первым способом, либо чтойностно, либо тождественно, и так же о прочем.

Относительно другого утверждения Учителя — что предикат, чему бы он ни предикцировался, может предикцироваться лишь формально, — следует заметить, что в Боге имена существительные могут сказываться двояко: иногда формально — например, «божество», а иногда тождественно — например, «божество есть мудрость». А вот прилагательные, если они предикцируются необходимо, предикцируются формально и деноминативно, потому что они суть прилагательные: ведь в силу того, что они суть прилагательные, они обозначают форму по способу оформляющего. И поэтому они истинно сказываются лишь о том, что имеется по способу оформляемого, о чем сказываются именно формально. Таковы не только прилагательные, но и все причастия и глаголы, ибо в своем способе обозначения они всегда заключают прилежание и формальный характер по отношению к какому-либо подобному суппозиту, а потому предикцируются как бы согласно второму способу предикации через себя. Стало быть, то, что они предикцируются тождественно, для них означает предикцироваться способом, противоположным их собственному способу сказывания, или предикцирования. При таком понимании принятая большая посылка очевидна: когда субъект абстрагирован предельной абстракцией — так, что он абстрагирован от всего, что пребывает вне его понятия, — а предикат может сказываться на формальном основании лишь формально и по способу акцидентальной укорененности (*modo inhaerentis*) или квази-укорененности, такой предикат может истинно сказываться о таком субъекте лишь первым способом через себя, так как этот предикат по природе предназначен сказываться именно формально. Поэтому истинность не может обеспечиваться только благодаря тождеству: ведь субъект абстрагирован предельной и высшей абстракцией, поэтому он не может означать нечто отличное от себя, чем бы оно ни было, но формально означает именно себя. И поэтому было бы необходимо, чтобы его понятие, взятое отграниченно и формально, было тождественно этому предикату, а это возможно только в том случае, если его понятие отграниченно включало бы в себя предикат. Следовательно, пропозиция очевидна. А если составляются экспозиторные или какие-либо другие силлогизмы, они должны разрешаться через искусство, изложенное в «Первой аналитике», кн. I<sup>29</sup>, а именно: большая или меньшая посылки сводятся к пропозиции обо всем, если они утвердительны, или ни о чем, если отрицательны.

Четвертая предикация — чисто сущностная, и она имеет место только в Боге. Ее полагает Иларий в трактате «О Троице»<sup>30</sup>, и это та предикация, в которой обозначаются общность субстанции и начало. Так, Сын есть от сущности

28 Выражение, имеющее смысл лишь в связи с другими выражениями: например, служебные части речи.

29 Аристотель, Первая аналитика, кн. I, гл. 1, 24a15–20.

30 Hilarius Pictavensis, De Trinitate (PL 10, coll. 25–472A).

Отца: здесь это выражение — «от сущности», или «субстанции», — обозначает общность субстанции, а «Отца» — начало. Если же ты спросишь, будет ли сущностной предикация «Сын есть от сущности» или «Сын есть сущности»<sup>31</sup>, на первое отвечу, согласно Скоту, «Комментарий» к «Сентенциям», кн. I, дист. 5, вопр. 2<sup>32</sup>: о Лице говорится, что оно есть от сущности, не в собственном смысле и не абсолютно; но, упомянув вместе с субстанцией Лицо, которое является началом, правильно будет сказать, что то или другое Лицо, принимающее начало, есть от субстанции Лица, выступающего началом. Так что эта пропозиция: «Сын есть от божественной субстанции», не столь приемлема, как эта: «Сын есть от субстанции Отца», ибо второй пропозицией, через генитив с предлогом, обозначающим причину, выражается единство субстанции и начало, а первой пропозицией не обозначается ничто, что было бы началом. На второе следует ответить, что, хотя Августин говорит, что «Сын есть сущности Отца»<sup>33</sup>, «О Троице», кн. XV, гл. 18<sup>34</sup>, и некий учитель утверждает, что это сказано в собственном смысле, однако представляется более верным, что нет. Ибо всякий раз, когда соотнесенное<sup>35</sup> составляется в высказывании с чем-либо, взятым в таком причинном отношении, в каком это нечто по природе выступает термином этого отношения как соотнесенное, тогда оно составляется с ним именно как соотнесенное. Пример: если «отец» составляется с соотнесенным, взятым в генитиве, и так же — в дативе, и реже в аблятиве, то в соответствии с общепринятым способом изъясняться представляется, что все, с чем бы ни составлялось такое соотнесенное, явно взятое в причинном отношении, оно оказывается коррелятом этого соотнесенного. Мы ведь не говорим: «Пес есть сын человека» только потому, что он есть «сын» и он — «человека», то есть принадлежит господину; здесь «человек» составляется с «псом» в силу владения, поскольку является его владельцем. Но выглядит дело так, будто «человек» составляется с «псом» как соотнесенное, подобно слову «отец». Так и в этой пропозиции: «Сын есть сущности», слово «сущности», видимо, понимается как соотнесенное с тем членом отношения, с которым оно составлено. И тогда на пример Августина, который кажется противоречащим этому, когда говорит, что «Сын есть сущности», отвечу: это нужно понимать как непереходную конструк-

31 Здесь «сущности» — форма родительного падежа (*Filius est essentiae*). По-латыни это звучит столь же искусственно, как и по-русски. Родительный падеж имеет здесь притяжательное значение, как далее пытается разъяснить Сирект, то есть Сын принадлежит к божественной сущности.

32 Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. I, dist. 5, p. 2, q. un., n. 150–154.

33 Тот же случай, что и выше: «*Filius est essentiae Patris*» — «Сын принадлежит к Сущности Отца». Сиректу важно прояснить здесь функции латинских падежей и он не обращает внимания на благозвучие своих грамматических построений.

34 Возможно, имеется в виду гл. 20: Augustinus Hipponensis, *De Trinitate*, lib. XV, cap. 20 (n. 38).

35 Здесь и далее под «соотнесенным» понимаются члены предложения, стоящие в определенном отношении друг к другу. Все это место представляет собой попытку семантического анализа высказываний, связывающих между собой Отца, Сына и их отношение к общей божественной сущности.

цию. «Сын есть сущности» означает «Сын есть сущность», но не так, словно это переходная конструкция: ведь тогда, как было сказано, она была бы ложной. А если скажут, что из этой пропозиции: «Сын есть от субстанции Отца», кажется, следует эта: «Сын есть сущности Отца», отрицаю следование: ведь консеквент обозначает отношение между Сыном и сущностью как его коррелятом, чего не обозначает антецедент; однако антецедент обозначает сущностное единство субстанции вкупе с начинанием, обозначенным посредством того, что оно составлено с сущностью. Таким образом, очевидно, что для истинности сущностной предикации, понятой таким образом, требуется, чтобы имелось единство субстанции и начало.

Далее, следует заметить, что мы можем обнаружить несколько ступеней в единстве. На первой ступени находится единство нагромождения (*unitas aggregationis*), которое минимально: например, груда камней. На второй ступени — единство упорядоченности, которое нечто добавляет к нагромождению. На третьей — акцидентальное единство, которое, помимо упорядоченности, есть оформление — пусть даже акцидентальное — одного из многих акцидентально единых сущих через другое. На четвертой ступени — единство через себя и из сущностных начал, через себя актуальных и через себя потенциальных. На пятой — единство через себя простоты. Такое единство есть настоящее тождество: ведь все, что в нем имеется реально, тождественно всему прочему в нем, а не просто едино единством соединения, как в остальных видах единства. Но, помимо всех этих тождеств, имеется формальное единство, по утверждению Скота, «Комментарий» к «Сентенциям», кн. I, дист. 2, вопр. 4<sup>36</sup>.

Сделав эти замечания, я полагаю два заключения, из которых первое заимствую в указанном выше месте: это дефиниция формального тождества, данная Скотом в «Комментарии» к «Сентенциям», кн. I, дист. 2, вопр. 4<sup>37</sup>. А формальным я называю это тождество потому, что именуемое таким образом тождественным включает то, чему оно тождественно, в свое формальное понятие, причем включает первым способом через себя. Вдумайся в эту дефиницию, и ты увидишь, что Учитель намеревался показать: низшее формально тождественно высшему, ибо Учитель говорит, что формально тождественное другому включает в себя то, чему оно таким образом тождественно. Ясно, что высшее не включает низшего в свое формальное понятие, причем первым способом через себя, но скорее наоборот, если только ты не заменишь активный залог пассивным, так что смысл получится следующим: формально тождественным чему-либо называется то, что включается в его дефиницию, или в его формальное понятие, первым способом через себя. Но такая трактовка выглядит искажающей текст. В самом деле, неправдоподобно, чтобы этот Учитель, который был столь тонким, и к тому же первым заговорил о формаль-

36 Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. I, dist. 2, p. 2, q. 1, n. 403.

37 См. предыдущую сноску.

ностях, сформулировал столь темную дефиницию. Отсюда проистекают два необходимых следствия: первое — то, что любые высшие чтойностные предикаты, и любые сущностные различия, и внутренние модусы формально не тождественны тому, что ими конституируется, то есть низшим ступеням, но скорее наоборот. Однако некоторые расширяют формальное тождество и говорят, что все названное выражает формальное тождество тех сущих, коим свойственна хотя бы одна общая формальная и чтойностная характеристика, подобно тому, как все индивиды принадлежат к одному и тому же роду. Но такое понимание формального тождества несобственно и слишком сильно. Второе следствие — то, что ни один субъект не тождествен формально своей акциденции, и наоборот. Ведь хотя акциденция включает субстанцию в свое расширенное определение, она не включает ее в свое формальное понятие первым способом через себя. В самом деле, сущности категорий не смешиваемы, согласно Темистию<sup>38</sup>, что надлежит понимать формально.

Второй вывод из этого раздела таков: то различается формально, что имеет разные формальности, из которых ни одна не включает другую в свое формальное понятие и первым способом через себя. Так, мы говорим, что субъект и его собственный атрибут различаются формально. Из этого вывода следуют два необходимых следствия. Первое — то, что божественная субстанция формально отличается от отношений, ибо понятие абсолютного не включает в себя чтойностно понятия относительного, и наоборот. Второе следствие — то, что все атрибуты в Боге, такие как интеллект, воля (если нужно назвать атрибуты), мудрость, благость, справедливость, формально отличаются от божественной сущности, друг от друга, а также от отношений.

Но ты скажешь: кажется, что в Боге нет многих формальностей, ибо термин «формальность» произведен от термина «форма», а в Боге нет многих форм; следовательно, нет и многих формальностей. Отвечаю, что аргумент не имеет силы: ведь он предполагает опровергнутое выше, а именно то, что «формальность» производна от «формы», как мы понимаем форму. Но даже если принять, что «формальность» производна от «формы», — даже тогда аргумент не имеет силы: ведь точно так же я мог бы утверждать, что «сущностное» производно от «сущности», но в Боге есть много сущностных свойств, согласно Дионисию<sup>39</sup>; следовательно, есть много сущностей. Если этот аргумент не имеет силы, то и твой. То, что мой аргумент не имеет силы, очевидно, ибо

38 Ср.: Аристотель, Вторая Аналитика, кн. I, гл. 15, 79b8–11. Ср. также: *Auctoritates super primum librum Posteriorum*, n. 68 (*Auctoritates Aristotelis* 1974, 317).

39 Псевдо-Дионисий Ареопагит, О божественных именах, гл. 2, п. 3: «Объединяющие наименования относятся ко всецелой Божественности... Таковы: “Сверхдоброе”, “Сверхбожественное”, “Сверхсущественное”, “Сверхживое”, “Сверхмудрое”; а также все выражения отрицания, предполагающие превосходство; и все понятия причинности, как-то “Благое”, “Красота”, “Сущее”, “Порождающее жизнь”, “Мудрое”; и все другие наименования, которые Причина всего благого получает по своим благолепным дарам» (Дионисий Ареопагит 2002, 249, 251).

он приводит к еретическому заключению. И поэтому на мой и на твой вывод скажу, что аргументация от умножения консеквента к умножению антецедента никогда не бывает правильной: применительно к Богу это особенно верно, но и применительно к человеку тоже. Отсюда следует, что хотя такое следование правильно: «этот человек — знающий или такой-то; следовательно, он обладает знанием или таким-то качеством», однако не следует, что если этот человек обладает множеством знаний или качеств, то, стало быть, есть множество знающих или множество обладающих таким-то качеством.

Ты скажешь: не нужно полагать в Боге ничего, кроме имеющегося согласно естественному разуму, или вере, или Священному Писанию, или некоторому признанному Учителю; но никто из них не говорит о таких формальностях, что их следует полагать в Боге; следовательно, их не нужно полагать. Коротко отвечу, что как из одной пропозиции о необходимом и одной о контингентном выводится одна пропозиция о контингентном, согласно «Первой аналитике»<sup>40</sup>, и следование здесь будет правильным, — так, утверждаю я, из одной пропозиции, которая есть объект веры, и другой, известной по природе, путем правильного следования может быть выведена одна пропозиция, которая есть объект веры. Так, будучи католиками, мы верим и исповедуем, что божественная сущность сообщается и фактически сообщается трем Лицам, и в высшей степени абсолютна; Отцовство же несообщаемо, не сообщается и не является абсолютным сущим. К этой пропозиции я добавлю еще одну, очевидную по природе, а именно: всякий раз, когда некие два имеются таким образом, что свойственное из природы вещи, по отвлечении действия интеллекта, одному не свойственно другому, имеет место дистинкция из природы вещи. Когда же одно будет со стороны вещи формально и чтойностно абсолютным, а другое нет, более того, будет формально относительным, они называются формально различными. Эти последние пропозиции добавь к предшествующей, и ты действительно заключишь, что в Боге есть много формальностей.

И это подтверждает Блаженный Августин, говоря, что Отец *есть* через одно, а Отец *есть Отец* — через другое, ибо Отец *есть* через божественную сущность, а Отец *есть Отец* через отцовство<sup>41</sup>. Отсюда ясно, что имеется различие между божественной сущностью и отцовством; и так же надлежит говорить о других Лицах. Далее, Иларий в трактате «О Троице» говорит, что творение производится не волей, а могуществом<sup>42</sup>. Далее, род и видовое отличие различаются по роду и более, чем по роду, ибо, согласно Философу, «Толика», кн. IV<sup>43</sup>, ни видовое отличие не причастно роду, ни наоборот, и все же они не различаются реально; следовательно, и т. д. Это доказывается и разумным доводом, ибо иначе в определении заключалась бы тавтология. А если рас-

40 См.: Аристотель, Первая аналитика, кн. I, гл. 16, 35b 23–38.

41 Augustinus Hipponensis, De Trinitate, lib. VII, cap. 6 (n. 11).

42 См. сноску 30 выше.

43 Аристотель, Толика, кн. 4, гл. 6, 128a20–35.

суждать по третьей фигуре<sup>44</sup> так: всякий человек формально есть животное; всякий человек формально разумен; следовательно, разумное формально есть животное, — я коротко отвечу, что, хотя из необходимых посылок всегда следует только необходимое, однако из пропозиций через себя не следуют пропозиции через себя, а из формальных и чтойностных пропозиций не следуют формальные и чтойностные пропозиции.

На сказанное могут возразить, опять-таки отрицая формальное различие в Боге следующим образом: никакая божественная сущность не отличается формально от божественной сущности; отцовство есть божественная сущность, как и — подобным образом — сыновство, благодать, мудрость и т. д.; следовательно, отцовство не отличается формально от божественной сущности. Следование корректно, согласно четвертому модусу первой фигуры<sup>45</sup>. Бóльшая посылка принимается этими формализующими философами, потому что ничто не отличается из природы вещи и формально от самого себя; меньшая принимается всеми; следовательно, вывод верен, что и требовалось доказать, и следование безупречно как по своей материи, так и по форме. Отвечаю: ни этот силлогизм, ни все ему подобные не имеют силы потому, что не управляются ни сказыванием «все, что...», ни сказыванием «ни одно...» — так, чтобы производилось распределение на то, что в термине, и то, что вне термина, то, что в числе, и то, что вне числа. Тогда бóльшая посылка в предложенном силлогизме будет ложной, и мы не принимаем, отрицаем эту посылку, гласящую: ничто из того, что является божественной сущностью, не отличается формально из природы вещи от божественной сущности. Коротко говоря, во всех таких силлогизмах в пропозиции, которая сказывается о «ни одно...», должно стоять это «ни одно...», а в пропозиции, которая сказывается о «все, что...», должно стоять это «все, что...».

Относительно сказанного все еще имеются два затруднения. Первое из них таково. Атрибуты в Боге формально отличны друг от друга и от божественной сущности; спрашивается, обладает ли каждый атрибут собственной бесконечностью, формально отличной от бесконечности божественной сущности, коль скоро предикация одного другому, как было сказано, истинна через тождество. Коротко отвечаю, что все абсолютные атрибуты, общие трем Лицам, обладают собственной бесконечностью, формально отличной от бесконечности божественной сущности; однако истинно, что все они, как было сказано, бесконечны через божественную сущность — радикально, хотя и не формально. Второе затруднение: различаются ли конкретное и абстрактное формально, или из природы вещи, — например, различаются ли «человек» и «человечность»? Я утверждаю, что нет, что они различаются только в разуме. Это

44 О третьей фигуре силлогизма: Аристотель, Первая аналитика, кн. I, гл. 6, 28a10–29a17.

45 Четвертый правильный модус силлогизма по первой фигуре (Ferio): общеотрицательное — частноутвердительное — частноотрицательное суждения.



явствует из Скота, «Комментарий» к «Сентенциям», кн. I<sup>46</sup>, который говорит, что «отец» и «отцовство», «рождение, рождает, рождать» различаются лишь грамматическими способами обозначения, присутствующими в словах от интеллекта. Ты скажешь: если мы принимаем эту пропозицию: «человек способен смеяться», но отрицаем эту: «человечество способно смеяться», потому что «человечество» есть предельно абстрактное, то, следовательно, надлежит, чтобы имелось некоторое различие между «человеком» и «человечностью». Я отвечаю: одна пропозиция называется более истинной, чем другая, только из-за грамматических способов обозначения, присутствующих в словах от интеллекта, а не в вещиности. И, таким образом, ясно, что они различаются только в разуме. Если же говорить именно о реальном положении дел, я утверждаю, что все внутренне свойственное человеку свойственно человечности, ибо здесь нет вообще никакого различия.

И на этом заканчивается третий подраздел.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ К ПРИМЕЧАНИЯМ

- Antonius Trombetta (1505) *Magistri Antonij Trombete In tractatum formalitatum Scoti sententia. Formalitates Antonii Syreti de mente eiusdem Scoti. Necnon Stephani Burlifer cum nouis additionibus & concordantiis magistri Mauricij Hibernici in margine decorate*. Venetiis: Giacomo Penzio.
- Aristotelis (1562–1574) *Opera cum Averrois commentariis*. Venetiis: apud Junctas (Editio Juntina).
- Auctoritates Aristotelis* (1974) *Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval*. Étude historique et édition critique, éd. par J. Hamesse. Louvain: Publications universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts (Philosophes Médiévaux. Vol. 17).
- Aurelius Augustinus (1968) *Sancti Aurelii Augustini De Trinitate libri XV*. Cura et studio W. J. Mountain, auxiliante Fr. Glorie. T. I (libri I–XII), T. II (libri XIII–XV). Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii (Corpus Christianorum, series Latina, vol. 50 & 50a)
- Avicenna (1980) *Avicenna Latinus. Liber de philosophia prima sive scientia divina*. Vol. 2 (V–X). Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke. Louvain: Peeters; Leiden: Brill.
- Franciscus de Mayronis (1517) *Passus super Universalia et Praedicamenta Aristotelis et Perihermeneias*. Editio Nuciarelli. Venetiis.
- Franciscus de Mayronis (1520) *Francisci de Mayronis Scripta in IV libros Sententiarum*. Venetiis: mandato et impensis Octaviani Scoti.
- Friedman R. (2010) *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Friedman R. (2013) *Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350*. 2 vols. Leiden: Brill (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Bd. 108. Teil. 1–2).

46 Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. I, dist. 2, p. 2, q. 1, n. 392. См. также: *Reportatio*, lib. I, dist. 27, pars 1, q. unica, n. 44.

- Hilarius Pictavensis (1845) *De Trinitate*. Patrologia Latina. T. 10.
- Johannes Duns Scotus (1950) *Opera omnia*. T. II. Ordinatio I, dist. 1–2. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Johannes Duns Scotus (1956) *Opera omnia*. T. IV. Ordinatio I, dist. 4–10. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Johannes Duns Scotus (1963) *Opera omnia*. T. VI. Ordinatio I, dist. 26–48. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Johannes Duns Scotus (1968) *Ioannis Duns Scoti Quaestiones Quodlibetales* — Juan Duns Escoto. *Cuestiones Cuodlibetales*. Ed. bilingüe, introducción, resúmenes y versión de F. Alluntis. Madrid: La Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos 277).
- Johannes Duns Scotus (2004) *Opera omnia*. T. XXI. Lectura III, dist. 18–40. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Johannes Duns Scotus (2006) *Opera omnia*. T. IX. Ordinatio III, dist. 1–17. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Johannes Duns Scotus (2008) *Ioannis Duns Scoti OFM Opera Miscellanea. Examined Report of the Paris Lecture*. Reportatio I–A. T. 2. Ed. A. B. Wolter, O. V. Bychkov. St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute.
- Nicolaus Bonetus (1505) *Metaphysica, Naturalis philosophia, Praedicamenta, Theologia naturalis*. Venice: L. Venier.
- Knebel S. (2002) «Entre logique mentaliste et métaphysique conceptualiste. La distinction rationis ratiocinantis». *Les études philosophiques*. № 2 (61). P. 145–168.
- Lagerlund H., ed. (2011) *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*. 2 vols. Dordrecht: Springer.
- Petrus Lombardus (1855) *Sententiarum Libri Quatuor*. Patrologia Latina. T. 192.
- Porphyrius (1887) *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium*. Ed. A. Busse. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 1).
- Ареопагит (2002) *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования*. Пер. с древнегреч. Г. М. Прохорова. СПб.: Алетейя; Изд-во Олега Абышко (Библиотека христианской мысли).

**FORMALITATES MODERNIORES DE MENTE CLARISSIMI DOCTORIS SUBTILIS SCOTI FLORENTISSIMO PARIENSI GYGNASIO COMPLILATAE PER EXCELLENTEM SACRAE THEOLOGIAE PROFESSOREM MAGISTREM ANTONIUM SIRECTI (PART TWO)**

Antonius Sirectus

Transl. and notes by Galina Vdovina.

Galina Vdovina

Doctor of Philosophy, professor, leading research fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, professor at the Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate and Doctoral Studies.

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

**E-mail:** galvd1@yandex.ru

REFERENCES TO FOOTNOTES

- Antonius Trombetta (1505) *Magistri Antonij Trombete In tractatum formalitatum Scoti sententia. Formalitates Antonii Syreti de mente eiusdem Scoti. Necnon Stephani Burlifer cum nouis additionibus & concordantiis magistri Mauricij Hibernici in margine decorate*. Venetiis: Giacomo Penzio.
- Aristotelis (1562–1574) *Opera cum Averrois commentariis*. Venetiis: apud Junctas (Editio Juntina).
- Auctoritates Aristotelis* (1974) *Auctoritates Aristotelis. Un florilège medieval* (étude historique et édition critique, éd. par J. Hamesse). Louvain: Publications universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts (Philosophes Médiévaux. Vol. 17).
- Aurelius Augustinus (1968) *Sancti Aurelii Augustini De Trinitate libri XV* (ed. W. J. Mountain, Fr. Glorie). T. I (libri I–XII), T. II (libri XIII–XV). Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii (Corpus Christianorum, series Latina, vol. 50 & 50a)
- Avicenna (1980) *Avicenna Latinus. Liber de philosophia prima sive scientia divina*. Vol. 2 (V–X) (éd critique de la trad. latine médiévale par S. Van Riet, intr. doctrinale par G. Verbeke). Louvain: Peeters; Leiden: Brill.
- Dionysius Areopagita (2002) Dionysius Areopagita. *Sochineniya* [Works]. Maximus Confessor. *Tolkovaniya* [Scholia] (tr. by G. M. Prokhorov). St. Petersburg: Aleteiya; Izd-vo Olega Abyshko (Biblioteka khristianskoi mysli [The Library of Christian thought]). (in Russian).
- Franciscus de Mayronis (1517) *Passus super Universalialia et Praedicamenta Aristotelis et Perihemenias*. Editio Nuciarelli. Venetiis.
- Franciscus de Mayronis (1520) *Francisci de Mayronis Scripta in IV libros Sententiarum*. Venetiis: mandato et impensis Octaviani Scoti.
- Friedman R. (2010) *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Friedman R. (2013) *Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350*. 2 vols. Leiden: Brill (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Bd. 108. Teil. 1–2).
- Hilarius Pictavensis (1845) *De Trinitate*. Patrologia Latina. T. 10.
- Johannes Duns Scotus (1950) *Opera omnia*. T. II. Ordinatio I, dist. 1–2. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Johannes Duns Scotus (1956) *Opera omnia*. T. IV. Ordinatio I, dist. 4–10. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.

- Johannes Duns Scotus (1963) *Opera omnia*. T. VI. Ordinatio I, dist. 26–48. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Johannes Duns Scotus (1968) *Ioannis Duns Scoti Quaestiones Quodlibetales* — Juan Duns Escoto. *Cuestiones Cuodlibetales* (ed. bilingüe, intr., resúmenes y versión de F. Alluntis). Madrid: La Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos 277).
- Johannes Duns Scotus (2004) *Opera omnia*. T. XXI. Lectura III, dist. 18–40. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Johannes Duns Scotus (2006) *Opera omnia*. T. IX. Ordinatio III, dist. 1–17. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Johannes Duns Scotus (2008) *Ioannis Duns Scoti OFM Opera Miscellanea. Examined Report of the Paris Lecture*. Reportatio I–A. T. 2. (ed. A. B. Wolter, O. V. Bychkov). St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute.
- Nicolaus Bonetus (1505) *Metaphysica, Naturalis philosophia, Praedicamenta, Theologia naturalis*. Venice: L. Venier.
- Knebel S. (2002) “Entre logique mentaliste et métaphysique conceptualiste. La distinction rationis ratiocinantis”. *Les etudes philosophiques*. No. 2 (61). P. 145–168.
- Lagerlund H. (ed.) (2011) *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*. 2 vols. Vol. 1. Dordrecht: Springer.
- Petrus Lombardus (1855) *Sententiarum Libri Quatuor*. Patrologia Latina. T. 192.
- Porphyrius (1887) *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium*. Ed. A. Busse. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 1).

*The present study is a part of the project № 16-03-00047, “The followers of John Duns Scotus in the XIV<sup>th</sup>–XVI<sup>th</sup> centuries Scholasticism: Problems of Epistemology and Metaphysics”, implemented with a financial support of the Russian Foundation for Basic Research.*

ESSE: Studies in philosophy and theology. Vol. 2. No. 1/2. 2017. P. 303–330.

© Galina Vdovina, 2017