

ИОАНН ДУНС СКОТ, ОМБ

## ОРДИНАЦИЯ

### КНИГА I

#### [ДИСТИНКЦИЯ ТРЕТЬЯ

#### ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

#### О ПОЗНАВАЕМОСТИ БОГА

##### ВОПРОС 1

##### ПОЗНАВАЕМ ЛИ БОГ ПРИРОДНО ИНТЕЛЛЕКОМ ПУТНИКА?]\*

1. В третьей дистинкции сперва я спрашиваю о познаваемости Бога; и во-первых я ишу, познаваем ли Бог природно интеллектом путника<sup>1</sup>.

Аргументирую, что нет:

Философ в III книге *О душе* говорит: «Фантазмы имеются по [отношению] к интеллекту так же, как чувствуемые — к чувству»<sup>2</sup>; но чувство не чувствует ничего, кроме чувствуемого; следовательно, интеллект не понимает ничего, кроме того, фантазму чего он может ухватить через чувства. Но у Бога не имеется фантазмы, и Он не есть нечто фантазируемое, следовательно, и т. д.<sup>3</sup>

2. Также, во II книге *Метафизики*: «Так же, как глаз совы [имеется по отношению] к свету солнца, так и наш интеллект — к тем, что суть наиболее явные по природе»<sup>4</sup>; но там присутствует невозможность; а следовательно и тут<sup>5</sup>.

3. Также, в I *Физических* [книг]: «Бесконечное, поскольку оно бесконечное, есть неизвестное»<sup>6</sup>; и во II книге *Метафизики*: «Не бывает познания беско-

---

\* Перевод с латинского выполнен *Виталием Ивановым* при финансовой поддержке гранта Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 18-011-01086: «Два исторических начала метафизики: первая философия Аристотеля и онтология Иоанна Дунса Скота». Все комментарии к тексту принадлежат переводчику.

1 Ср. с этим другие версии третьей дистинкции первой книги Дунса Скота в: *Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1; *Reportatio I-A*, dist. 3, q. 1.

2 См.: Аристотель, *О душе* (Г), текст комментария 30 (кн. III, гл. 7, 431a14–17); текст комментария 39 (кн. III, гл. 8, 432a8–10).

3 Ср. с этим аргументы Эгидия Римского в «Комментарии на Сентенции» (*Sent.*) I, dist. 3, pars 1, q. 1, arg. 4 et in corp. (f. 21B–D), и Генриха Гентского в его *Сумме*: art. 1, q. 8 in corp. (l f. 18H); art. 24, q. 7, arg. 2 (f. 143E).

4 См.: Аристотель, *Метафизика* (α), текст комментария 1 (кн. II, гл. 1, 993b9–11). Ср.: *Auctoritates Aristotelis*, *Metaphysica*, n. 35.

5 Ср. с этим аргументы в *Сумме* Генриха Гентского: *Summa*, art. 24, q. 1 in corp. (l f. 137B–E).

6 См.: Аристотель, *Физика* (A), текст комментария 35 (кн. I, гл. 4, 187b7–8).

нечных [по множеству]»<sup>7</sup>, но тогда и — бесконечного [сущего], потому что, как видится, непропорциональность конечного интеллекта будет той же к бесконечному, что и к бесконечным, потому что превосхождение будет равным, или не меньшим<sup>8</sup>.

4. Также, Григорий [Великий] в [Беседах] на [книгу пророка] *Иезекииля*: «Сколько бы наше мышление ни преуспевало в созерцании Бога, оно прикасается не к тому, что есть Он сам, но лишь к тому, что есть под Ним»<sup>9</sup>.

5. Против этого:

В VI книге *Метафизики* [находится]: „Метафизика есть теология о Боге и есть преимущественно (*principaliter*) о божественном”<sup>10</sup>; следовательно, и т. д. И в ее акте, а именно — в актуальном рассмотрении отдельных субстанций, [Аристотель] полагает человеческое счастье, в *X Этических* [книг]<sup>11</sup>.

## [ВОПРОС 2 ЕСТЬ ЛИ БОГ ПЕРВОЕ ПОЗНАННОЕ НАМИ ПРИРОДНО В ЭТОМ СОСТОЯНИИ?]

6. Наряду с этим я спрашиваю, есть ли Бог первое познанное нами природно в этом состоянии<sup>12</sup>?

Аргументируется, что это так:

«Так, как каждое имеется [по отношению] к бытию, так и — к познанию», — из II книги *Метафизики*<sup>13</sup>; но Бог есть первое сущее; следовательно, первое познанное<sup>14</sup>.

7. Также, ничто не познается совершенно, если только [прежде] не познан совершенно Он; следовательно, и просто (*simpliciter*) ничего не познается, если только просто не познан [прежде] Он. Следование явно, потому что в тех,

7 См.: Аристотель, *Метафизика* (α), текст комментария 11 (кн. II, гл. 2, 994b22–23); текст комментария 13 (994b27–29). Ср.: *Auctoritates Aristotelis*, *Metaphysica*, n. 51.

8 Подразумевается непропорциональность в познании между конечным интеллектом и бесконечным сущим как его объектом. Ср. с этим аргументы в *Сумме* Генриха Гентского: *Summa*, art. 3, q. 1 in corp. (I f. 28B); art. 4, q. 8, arg. 2 et ad 2 (f. 34T, 35Z).

9 См.: Григорий Великий, *In Ezech.* II, hom. 2, n. 14 (PL 76, 956). Ср. с этим аргумент в *Сумме* Генриха Гентского: *Summa*, art. 24, q. 1, arg. 2 in opp. (I f. 137A).

10 Авторитетное положение Аристотеля согласно традиции находится в *Метафизика* (E), текст комментария 2 (кн. VI, гл. 1, 1026a19–22). Ср. с этим подробную дискуссию Скота о субъекте метафизики и теологии в *Reportatio I–A prol.* q. 3, n. 209–232, и особенно в *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, lib. I, q. 1, n. 130–163.

11 См.: Аристотель, *Никомахова Этика* (K), гл. 8 (кн. X, гл. 7, 1177a12–17). Ср.: *Auctoritates Aristotelis*, *Ethica*, n. 207 и 209. Ср. с этим также аргументы Генриха Гентского: *Summa*, art. 7, q. 3 in corp. (I f. 50E); art. 24, q. 1 in corp. (f. 137E).

12 Ср. с этим изложение Дунса Скота в: *Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 2.

13 См.: Аристотель, *Метафизика* (α), текст комментария 4 (кн. II, гл. 1, 993b30–31). Ср.: *Auctoritates Aristotelis*, *Metaphysica*, n. 42.

14 Ср. с этим аргументацию Генриха Гентского: *Summa*, art. 2, q. 6 in corp. (I f. 27D–E); art. 7, q. 13, arg. 3 in opp. (f. 62Q); ; art. 24, q. 7 in corp. (f. 144G).

которые суть через себя (*per se*), «как величайшее [относится] к величайшему, так простое — к простому», и наоборот, — из II книги *Топики*<sup>15</sup>.

8. Также, совершеннейший акт потенции есть относительно просто первого (*simpliciter primum*) объекта; совершеннейший же ее [т. е. потенции интеллекта] акт есть о Боге, в X [из] *Этических* [книг]<sup>16</sup>; следовательно, Бог есть просто первый познаваемый объект<sup>17</sup>.

9. Против этого:

Всё наше познание происходит из чувства, [как говорится] в I книге *Метафизики*<sup>18</sup> и во II книге *Второй* [*Аналитики*], в конце<sup>19</sup>; следовательно, Бог, который наиболее отодвинут от чувств, не есть первопознанный нашим интеллектом<sup>20</sup>.

[I. — Объяснение первого вопроса]

10. В первом вопросе<sup>21</sup> не следует разделять<sup>22</sup>, что Бог может познаваться отрицательно или утвердительно, потому что отрицание познается только через утверждение, — в конце II книги *Об истолковании*<sup>23</sup> и в IV книге *Метафизики*<sup>24</sup>.

Также явно, что мы не познаем никакие отрицания о Боге, кроме как только через утверждения, через каковые [отрицания] мы лишь отодвигаем от тех утверждений [некоторые] иные невозможные [им вещи].

А еще отрицания мы не любим превыше всего.

И подобно [этому], или отрицание схватывается прецизированно (*praecise*), или как высказанное о чем-то. Если отрицание схватывается прецизированно,

15 Похожее по значению к этой *auctoritas* рассуждение Аристотеля находится не во II, а в V книге *Топики*, среди топосов меньшего и большего собственного, см.: Аристотель, *Топика* (E) (кн. V, гл. 8, 137b21–27). Ср. с этим *Auctoritates Aristotelis*, *Topica*, n. 80, а также аргументы Генриха Гентского: *Summa*, art. 24, q. 7 in corp. et in opp. (I f. 144H, 143E); q. 2, arg. 4 et 3 (f. 137H).

16 См. сноску 11 к параграфу 5 выше.

17 Ср. с этим аргумент в *Сумме* Генриха Гентского: *Summa*, art. 24, q. 1 in corp. (I f. 137E).

18 Ср.: Аристотель, *Метафизика* (A) (кн. I, гл. 1, 980a26–981a12).

19 Ср.: Аристотель, *Вторые Аналитики* (B), текст комментария 27 (кн. II, гл. 19, 99b32–100b5). Ср. с этим *Auctoritates Aristotelis*, *Analytica Posteriora*, n. 120, n. 125.

20 Ср. с этим аргументы в *Сумме* Генриха Гентского: *Summa*, art. 1, q. 1, arg. 2 (I f. 1A); art. 2, q. 1, arg. 1 (f. 23A); art. 49, q. 5, ad 4 (II f. 38T).

21 Ср. параграф (п.) 1 выше.

22 См. *Сумму теологии* Александра Гэльского: *S. theol.* I, q. 2, m. 1, c. 2 in corp. et ad 1 (I 17ab); m. 2, c. 1 in corp. (I 24ab). Ср. с этим также аргументацию Генриха Гентского: *Summa*, art. 24, q. 1 in corp. (I f. 137C).

23 См.: Аристотель, *Об истолковании* (кн. II, гл. 14, 24b3–4): «утверждению же противно некое универсальное отрицание о том же». Ср. также *ibid.*, 23b15–21. См. также аргумент Скота в: *Reportatio I–A* dist. 3 q. 1 n. 9.

24 См.: Аристотель, *Метафизика* (Г), текст комментария 16 (кн. IV, гл. 4, 1008a 17–18): «и более известным будет высказывание, чем противоположное [ему] отрицание».

как «не-камень», это равным образом подходит ничто, как и Богу, потому что чистое отрицание сказывается [равным образом] о сущем и о не-сущем; и тогда в этом [понятии] Бог понимается не больше, чем ничто или химера<sup>25</sup>. Если оно понимается как отрицание, высказанное о чем-то, тогда я ищущу о том подлежащем понятии, о котором то отрицание понимается как истинное, — будет ли оно утвердительным, или отрицательным понятием? Если оно утвердительное, то [у нас уже] имеется предложенное (*propositum*)<sup>26</sup>. Если отрицательное, ищущу как прежде: схватывается ли отрицание прецизированно, или как высказанное о чем-то? Если первым способом, это равным образом подходит ничто, как и Богу; если как высказанное о чем-то, [ищется] так, как прежде. И насколько бы [далеко так] ни продвигались в отрицаниях, либо Бог не понимался бы больше, чем ничто, либо остановятся на некоем утвердительном понятии, которое и есть первое.

11. И, во-вторых, [в вопросе] не должно разделять<sup>27</sup> о познании ,что́ есть' и ,есть ли', потому что в предложенном [к решению вопросе] я ищущу простое понятие, о котором ,бытие' познается через акт складывающего и разделяющего интеллекта. Ибо никогда я не познаю о чем-то, ,есть ли' оно, если не имею некоего [простого] понятия того крайнего [термина], о котором познаю ,бытие'; и именно о таком понятии спрашивается тут.

12. И, в-третьих, не нужно разделять<sup>28</sup> относительно [познания] ,есть ли', поскольку оно есть вопрос об истине предложения (*propositionis*), или поскольку оно есть вопрос о бытии Бога, потому что если может быть [поставлен] вопрос об истине предложения, в котором ,бытие' [сказывается] как предикат о субъекте, то для схватывания истины этого вопроса или предложения нужно перед тем схватить термины (*praesconcipere terminos*) этого вопроса; а о простом понятии того субъекта и ищется ныне, ,есть ли' оно возможное [для нашего интеллекта в этом состоянии].

25 Ср. с этим: Генрих Гентский, *Summa*, art. 24, q. 1 in corp. (I f. 137C): «Таким образом, познавать о Боге такие [вещи], которые выражают одну только лишенность (*privatio*) тех [вещей], которые имеют ,бытие' в тварях, если мы [при этом] вовсе не познаем о Нем позитивно ничего иного, что было бы согласно Его субстанции (потому что Он есть только простое ,бытие'), — [означает, что] у нас вовсе нет ничего познаваемого о Нем; так что говорилось бы, что мы знаем о Боге, что́ [Он] есть, ничуть не больше, чем знаем это о человеке, зная, что он не есть камень или же дерево...»

26 То есть предложенное к поиску, решению и демонстрации в первом вопросе, — если мы познаем Бога в некоем утвердительном, позитивном понятии, тогда он природно познаваем интеллектом путника.

27 Ср.: Генрих Гентский, *Summa*, art. 24, q. 3 in corp. (I f. 138O–139Y). См. также: Аристотель, *Вторая Аналитика* (B), текст комментария 1 (кн. II, гл. 1–2, 89b23–90a15); *Вторая Аналитика* (A) I, текст комментария 1 (кн. I, гл. 1, 71a11–13). Ср. с этим: *Auctoritates Aristotelis*, *Analytica Posteriora*, n. 4, n. 98, а также статью: Dumont 1984.

28 См. Генрих Гентский, *Summa*, art. 21, q. 4, ad 3 (I f. 128Z), ср. также предыдущую сноску к п. 11.

13. И, в-четвертых, не годится [в вопросе] разделять<sup>29</sup> относительно природного и сверхприродного понятия, потому что спрашивается о природном.

14. И, в-пятых, не годится разделять<sup>30</sup> относительно [термина] ‚природно‘, говоря о природе абсолютно или о природе в этом состоянии (*pro statu isto*), потому что спрашивается прецизиривно (*praecise*) о познании в этом состоянии.

15. И, в-шестых, не годится разделять<sup>31</sup> [в этом вопросе] относительно познания Бога в твари или в себе (*in se*), потому что если познание [Бога] имеется через тварь так, что некое дискурсивное познание начиналось бы с твари, то я спрашиваю, на какой границе<sup>32</sup> (*termino*) остановится это познание? Если на Боге в себе, то у меня [уже] имеется предложенное [к поиску в вопросе], потому что я и ищу то понятие Бога в себе; если же оно остановится не на Боге в себе, но на твари, тогда конечная граница и начало рассуждения (*discursus*) будет одним и тем же, и таким образом о Боге не будет вовсе никакого знания (*notitia*)<sup>33</sup>, — по крайней мере, интеллект не придет к предельной границе [такого] рассуждения, пока он остается у некоего объекта, который есть начало этого рассуждения.

16. {{ О познании ‚есть ли‘ и ‚что есть‘<sup>34</sup> Бога (Готфрид в 11 [вопросе] VII [собрания *Каких угодно вопросов*]<sup>35</sup> опровергает Генриха<sup>36</sup> относительно

29 Там же (см. сноску к п. 11) и Генрих Гентский, *Summa*, art. 24, q. 2 in corp. (I f. 138I). Ср. собственные разъяснения Скота: *Ординация*, пролог, ч. 1, единств. вопр., п. 57–65; *Quodlibet* XIV, п. 4–17.

30 Ср. *Комментарий на Сентенции* Бонавентуры: *Sent.* I, dist. 3, pars 1, art. un., q. 1 in corp. (I 69a). См. также аргументацию Генриха Гентского, *Summa*, art. 24, q. 6 in corp. (I f. 142P).

31 См. *Сумму теологии* Александра Гэльского: *S. theol.* I tr., introd, q. 2, m. 2, c. 2 in corp. (I 24b–25a).

32 Дискурсивное познание понимается здесь как аргументация, у которой есть некоторое начало (тварь) и завершение, конец. То понятие (или термин), на котором оно останавливается, является его *границей* или концом.

33 Ср. с этим: Генрих Гентский, *Summa*, art. 24, q. 4 in corp. (I f. 140B).

34 Ср. параграфы 11–12 и сноски к ним выше. О ‚есть ли‘ и ‚что есть‘ в познании см. также: Генрих Гентский, *Summa*, art. 24, q. 3 in corp. (I f. 138O–139Y); Готфрид Фонтенский, *Quodlibet* VII, q. 11 in corp. (p. 383–385).

35 См.: Готфрид Фонтенский, *Quodlibet* VII, q. 11 in corp. (p. 383–384): «И потому, как видится, некие утверждают, что о Боге знают ‚есть ли‘ только, если говорить не о бытии, в котором Бог субсистирует в самом себе, но о бытии, которое означает сложение интеллекта, или то, что предложение, в котором сказывается ‚Бог есть‘, есть истинное, что может достаточным образом демонстрироваться также и из божественных эффектов [в тварях]. Но так как это трудное разыскание и исследование философов в философии и святых в Священном Писании относительно приобретения познания о Боге, явно, было не единственно только для того, чтобы познать о Боге ‚есть ли‘ одним только названным способом, ... без того, чтобы далее вместе с тем не было ведомо из иных [аргументов] — и даже достоверно — ‚что есть‘ Бог согласно вещи ... Потому должно сказать, что и в пути [т. е. в этом состоянии] мы можем неким способом познавать о Боге, что [Он] есть.»

36 См.: Генрих Гентский, *Summa*, art. 22, q. 4 in corp. et art. 21, q. 4, ad 3 (I f. 132L. 128Z); ср. также аргументацию Генриха: *Summa*, art. 24, q. 3 in corp. (I f. 138P–139Y).

дистинкции в ,есть ли' и [доказывает], что познание ,что́ есть' Бога [неким образом] возможно) заметить: ,что́, которое сказывается через имя, есть [также] ,что́ вещи, и включает в себя ,есть ли', потому что в IV книге *Метафизики* [говорится] — «содержание (ratio), знак которого есть ,имя', есть определение»<sup>37</sup>. Однако бытие-[как]-что́<sup>38</sup> имени (esse-*quid nominis*) является более общим, чем ,бытие', и чем ,что́ вещи, потому что обозначаться именем подходит более многим [объектам], чем ,быть'; однако, там, где они [что́ имени и ,что́ вещи] сопрягаются, они суть то же самое, [точно] так же, как не всякий цвет — белизна, но тот цвет, который есть белизна, тождественен белизне. Однако этот пример не является вполне подобным, потому что цвет берется от некоего частичного совершенства [вещи]. Тут же не так, но [именно] ,что́ в целом (totum ,quid') имеет отношение к имени как к своему знаку, каковое [что́'] в целом имеет отношение и к вещи как чтойность — к своему суппозиту. Но я познаю о том же самом ,что́ прежде первое отношение, чем второе.

И порядок этих познаний состоит не единственно только в том, что мы познаем о том же самом простом понятии одно отношение прежде, чем иное, но и в том, что само простое понятие некоторым образом есть иное [или разное] во многих, как — в определениях [по сравнению со значениями имен], потому что первое понятие — слитное (confusus), а второе — дистинктное (distinctus)<sup>39</sup>. Ибо первое или не эксплицирует части понятия, или же — если эксплицирует — то не дистинктно, — в их совозможности (sub compossibilitate) или несовозможности; второе же эксплицирует совозможность [частей понятия], а в этом и то, что объективное содержание (rationem) [понятия] есть истинное, а из этого — ,что́, выражающее бытие-[как]-что́ возможной вещи.

17. Во-вторых<sup>40</sup>, заметить, что о субъекте первой науки [т. е. метафизики] предугадывается<sup>41</sup> разом и ,что́, сказывающееся через имя, и ,есть ли', и ,что́ есть'

37 См.: Аристотель, *Метафизика* (Г), текст комментария 28 (кн. IV, гл. 7, 1012a23–24). Ср. также место у Фомы Аквинского, *Sent. libri Metaphysicae* IV, l. 16, n. 14: «Nam ratio quam nomen significat est definitio rei» («Ибо содержание, которое обозначает имя, есть определение»). Возможно также понять и перевести это авторитетное суждение Аристотеля несколько иначе, истолковав значение *ratio* не в объективном смысле, но как акт схватывания или понимания интеллекта, тогда *auctoritas* означает следующее: «понимание того, знаком чего является имя [т. е. чтойности], есть определение».

38 То есть чтойность имени или «номинальная чтойность», которая равна только значению имени, т. е. индифферентна к возможности вещи как ее истинной чтойности.

39 Первое понятие есть понятие о ,что́, выраженное именем (,что́ имени), второе — сама чтойность возможной вещи, дистинктно выраженная в определении. Ср. с этим начало этого параграфа, а также разъяснения Дунса Скота в ответе на второй вопрос этой дистинкции, в п. 72.

40 Сказанное в п. 16 еще относится к первому вопросу (ср. п. 1, а также п. 10–15 выше), тогда как параграфы 17 и 18 являются добавлениями-замечаниями Скота, разъясняющими уже не первый, а второй вопрос этой дистинкции (ср. п. 6 выше).

41 Относительно предпосланных в познании и научении см. авторитетные положения Аристотеля в гл. 1 кн. I *Вторых Аналитик* (71a1–17), ср. также: *Auctoritates Aristotelis*, *Analytica Posteriora*, n. 1, n. 4–5. О предварительном познании (praecognitio) ср. также аргументацию

[вещи]. Так как никакая наука не ищет о своем первом субъекте ,есть ли' [он] или ,что есть'<sup>42</sup>, тогда или это вовсе не является искомым, или же только в более первой науке (in scientia priore); но нет никакой науки первее первой; следовательно, о ее первом субъекте никоим образом не искомо ни ,есть ли', ни ,что есть'. Следовательно, [первый субъект первой науки есть] просто простое понятие (conceptus simpliciter simplex)<sup>43</sup>, следовательно — сущее<sup>44</sup>.

Так как о ,сущем через себя' (ens per se)<sup>45</sup> можно сомневаться относительно совозможности частей [этого] понятия — из-за этого также [явно], что и не Бог [является первым субъектом первой науки]<sup>46</sup>, потому что о Боге [у нас] не имеется никакого просто простого объективного содержания (nulla ratio simpliciter simplex), которое отделяло бы (distinguit) его самого от иных [сущих], — следовательно, о каком угодно таком [т. е. не просто простом объективном содержании] есть вопрос ,есть ли' [оно], и демонстрация того, что это объективное содержание (ratio) не ложно в себе (in se falsa); следовательно, Бог согласно какому угодно возможному для путника понятию не есть первый субъект (primum subiectum) метафизики.

Также, что бы ни доказывалось о нем [т. е. о Боге], оно первично содержится виртуально (primo virtualiter) в объективном содержании сущего, потому что как простое обратимое терпение (passio simplex convertibilis) [сущего]

---

Генриха Гентского: *Summa*, art. 24, q. 3 in corp. (I f. 138Q–139S), и Готфрида Фонтенского: *Quodlibet* VII, q. 11 in corp. (p. 378–379).

- 42 Ср. с этим объяснение Генриха Гентского в его *Summa*, art. 19, q. 1 in corp. (I f. 115C): «Ибо субъект [или подлежащее] есть то, о чем, согласно Философу, в науке нужно сперва предполагать ,есть ли' и ,что есть'». Ср. также дискуссию Дунса Скота о «первом субъекте науки» и субъекте первой науки в: *Reportatio* I–A, prol., q. 1, n. 15–54; q. 3, n. 209–232, и особенно в: *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, lib. I, q. 1, n. 110–163; lib. VI, q. 1, n. 39–63.
- 43 О ,просто простых понятиях' см. особенно параграф 71 («просто простое понятие — это то [понятие], которое не разрешимо [далее] на многие понятия, как [например:] понятие сущего или предельной дифференции») и п. 133 во 2 и 3 вопросах этой дистинкции, а также 3 часть *Теорем* Скота, п. 8–10.
- 44 «Сущее как сущее» или «сущее, поскольку сущее» (ens in quantum ens), т. е. не Бог. Ср. с этим дискуссию в уже названном в сноске 42 выше 1 вопросе 1 книги в *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, а также в Прологе к *Ординации* Дунса Скота: *Ординация*, прол., ч. 3, вопр. 1–3, п. 193–194.
- 45 Под ,сущим через себя' (ens per se) может пониматься как конечная *субстанция*, так и бесконечное сущее, т. е. Бог.
- 46 Данное место в латинском тексте (после тире) либо неполно, либо повреждено, соответственно, в разных переводах (немецком и английском) оно передается несколько по-разному. Смысл однако вполне понятен: наш интеллект в этом состоянии не обладает просто простым понятием или содержанием Бога (т. е. понятием о нем как «этой вот сущности в себе»), но лишь таким простым понятием, как «бесконечное сущее» или «сущее через себя», поэтому о таком понятии Бога возможно искать «есть ли» и «что есть», и доказывать его истину (т. е. не-противоречивость или возможность), а следовательно, оно не может удовлетворять условиям, предъявляемым к некоторому понятию, чтобы оно было первым субъектом первой науки, следовательно, Бог — не первый субъект метафизики, а потому и не первое (в смысле адекватности) познанное в первой науке.

первично (primo) заключается в субъекте, так и дизъюнктивное [терпение]<sup>47</sup>; следовательно, в субъекте первично заключается то, что некая часть дизъюнктивного [терпения сущего] подходит некоторому сущему. Следовательно, сущее [как таковое] первично виртуально включает в себя это [предложение]: ‚некое сущее есть первое, а потому и ‚есть ли, и ‚что есть’ [этого первого]; согласно этому доводу (de ista ratione)<sup>48</sup> первое сущее первично заключается (primo includitur) в сущем [как таковом]; следовательно, и все, что бы ни заключалось (concluditur) [в выводе далее] о первом сущем через содержание этого целого (per rationem huius totius)<sup>49</sup> или через содержание сущего, [также заключается в сущем как таковом, т. е. в первом субъекте метафизики]. Потому метафизика есть конечно<sup>50</sup> и преимущественно (finaliter et principaliter) теология, потому что [точно] так же, как она преимущественнее — о субстанции, чем об акциденции, — из VII книги *Метафизики*<sup>51</sup>, так же — более дальней аналогией — преимущественнее [она] о Боге, [чем о твари], потому что всегда в особенности та часть дизъюнктивного терпения, которая есть просто более совершенная<sup>52</sup> (simpliciter perfectior), первичнее (prius) заключается в объективном содержании первого субъекта, [а именно, первичнее] — в порядке совершенства.

18. Против этого: никакое просто более совершенное познание не заключается виртуально (includitur virtualiter) в менее совершенном, но наоборот; следовательно, никакое природно возможное для путника познание о Боге не будет совершеннее понятия сущего; а тогда — в каком умозрении [полагается] счастье<sup>53</sup>?

47 Подробнее о дизъюнктивных терпениях (свойствах) сущего и их отличии от простых обратимых см., например, разъяснения Дунса Скота в *Ординации* I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 113–115.

48 Возможно также иное понимание этого места: «из этого объективного содержания [т. е. целого дизъюнктивного терпения, заключенного в сущем, именно] первое сущее первично заключается в [содержании] сущего».

49 То есть целого дизъюнктивного терпения, присущего сущему («всякое сущее есть первое или последующее»), а также того, что одна (более совершенная) его часть подходит некоторому сущему.

50 Иначе говоря, конечная цель метафизики — познание Бога как бесконечного или первого сущего, хотя собственная цель — познание истины о своем субъекте, т. е. сущем как таковом. Или: метафизика по Скоту есть природная теология, если судить по ее конечной цели и преимущественному (хотя и не первому) субъекту.

51 См.: Аристотель, *Метафизика* (Z), текст комментария 2 (кн. VII, гл. 1, 1028a14–19). Ср.: *Auctoritates Aristotelis*, *Metaphysica*, п. 160. Ср. с этим также аргумент Генриха Гентского в *Summa*, art. 19, q. 1, ad 1 (I f. 115F): «Ибо метафизика преимущественнее рассматривает о сущем в объективном содержании субстанции, чем акциденции, потому что объективное содержание сущего истиннее сохраняется в субстанции, чем в акциденции; ведь акциденция есть сущее только потому, что она есть [акциденция] сущего, которое есть субстанция, как сказывается в VII кн. *Метафизики*».

52 О понятии «простого совершенства» у Скота см. его разъяснения в: *Quodlibet* V, п. 20, 31–33; *De primo principio*, с. 4, concl. 3, п. 53–54; *Ординация* I, дист. 8, ч. 1, вопр. 1–2, п. 21–24.

53 Ср. с этим вторую ссылку на авторитетное суждение Аристотеля в аргументе «против» в п. 5 выше (сноска 11).



Если этот довод (*ratio*)<sup>54</sup> заключает [истинно], следовательно, [будет истинным также и] то, что доводы, [приведенные выше] к первой части<sup>55</sup>, предполагают (*supponunt*) относительно не простого понятия<sup>56</sup>. Но это отрицается согласно Генриху<sup>57</sup>, [ибо согласно ему у нас имеется] даже собственное (*proprius*) и простое понятие о Боге<sup>58</sup>, — через движение [тварного] эффекта. Но тогда сущее будет не общим, но аналогичным (*analogum*)<sup>59</sup>, и таким образом первая

- 
- 54 То есть аргумент «против» в этом же параграфе выше.
- 55 То есть доводы «что нет» в начале первого вопроса этой дистинкции, см.: п. 1, 2, 3 и 4 выше.
- 56 Иначе говоря, если у нас нет никакого познания Бога через понятие сущего, т. е. у нас нет сложного («не [просто] простого») понятия о Боге как «первом» или «бесконечном сущем», а тогда и вовсе *никакого* познания о Боге, что и утверждают аргументы против возможности природного познания Бога в этом состоянии в начале 1 вопроса выше.
- 57 См.: Генрих Гентский, *Summa*, art. 24, q. 7 in corp. (l f. 144N): «Потому должно сказать абсолютно, что наиболее общим способом понимания [того,] ,что есть Бог, что касается его первой и второй ступени, ,что есть Бог' есть первый объект, который должен пониматься человеческим интеллектом из тварей, так что ничто не может познаваться в тварях и из тварей [в том аспекте], что оно есть истинное, благое, красивое, справедливое, сущее, одно или нечто такое вот, существующее как ограниченное либо материей, либо суппозитом, если природным образом прежде ... не познано то, что есть просто и неограниченное истинное, благое, красивое, сущее, одно и такое вот, а именно: так, чтобы в самом Боге было начало и конец нашего познания: начало — в том, что касается его наиболее общего познания, а конец [или цель] — в том, что касается его особенного нагого видения (*nudam visionem*), чтобы таким образом Он был началом и концом всех вещей в познавательном бытии, — так же, как Он есть их начало и конец в бытии природы. ... В схватывании же сущего необходимо схватывается первое и просто сущее, как сказано. Ибо так же, как в схватывании этого блага необходимо схватывается просто блага, а в нем блага, которое есть божественное или есть сам Бог ..., так и схватывая это [сущее], которое есть человек или белое, я схватываю просто сущее, а в нем — первое сущее, которое есть Бог. Следовательно, должно сказать просто, согласно определению Августина, что во всяком познании, в котором согласно истине познается нечто в твари, познается нечто, принадлежащее Богу, а именно — то, что есть [некое], ,что' в нем, и есть сам Бог, как — существование, истина, благость и тому подобное, — и [все] это [познается] наиболее общим способом». См. также изложение Дунсом Скотом позиции Генриха Гентского о Боге как первопознанном в п. 22 ниже.
- 58 В чем Дунс Скот прямо противоречит Генриху Гентскому. Ср. его разъяснения в п. 56–57 ниже. О простых понятиях и их различии от «просто простых» см. указанные в сноске 43 выше места.
- 59 То есть не *унивокально* общим понятием, но аналогичным. Ср.: Генрих Гентский, *Summa*, art. 21, q. 2, ad 3 (l f. 125S): «Ибо истинное понятие схватывает сперва простое неограниченное ,бытие', которое содержанием своей неограниченности вовсе не полагает и не ограничивает ничего, так что из этого в вещи нет ничего положительного общего Богу и твари, но единственно только — отрицательное, если же [в вещи] есть нечто положительное, подлежащее отрицанию, то оно обладает разным объективным содержанием, как например, [нечто], что есть через сущность, и что есть через причастность...»; *ibid.*, art. 21 q. 2, in corp. (l f. 124F): «Никоим образом сущее не может быть чем-то реальным общим Богу и твари. А потому абсолютно должно сказать, что ,бытие' не есть нечто общее реальное, в чем Бог сообщался бы с тварями, и таким образом, если сущее или ,бытие' предсказывается о Боге и тварях, то это [т. е. такая предикация] есть одной только общностью имени, но никакой не [общностью] вещи, и таким образом, — не унивокально, по определению унивокаль-

наука о сущем будет [наукой] о первом [сущем], к которому [аналогично] атрибутируются все [иные сущие]<sup>60</sup>. }}<sup>61</sup>

19. Потому смысл вопроса (*mens quaestionis*)<sup>62</sup> таков: может ли интеллект путника природно иметь некое простое понятие (*conceptum simplicem*), в каком простом понятии схватывался (*conspiciatur*) бы Бог?

[II. — Мнение иных по обоим вопросам]

20. На это некий учитель (*quidam doctor*)<sup>63</sup> отвечает так: говоря о познании чего-либо, может быть осуществлена дистинкция, со стороны объекта, что [не-что] может познаваться через себя (*per se*) или через акциденцию<sup>64</sup>, в особенном (*particulari*) или же в универсальном [содержании].

ных, но однако и не чисто эквивокально, согласно определению эквивокальных по случаю, но средним способом, то есть аналогично». Ср. с этим аргументацию Дунса Скота в п. 26 и далее ниже.

60 Ср.: Генрих Гентский, *Summa*, art. 19, q. 1 in corp. (l f. 115B): «Первая философия преимущественно есть наука о субстанции, потому что все иные сущие суть через атрибуцию к субстанции... Метафизика преимущественно имеет намерение рассматривать чуждость сущего как сущего, а не только чуждость субстанции, поскольку она субстанция, и поэтому она рассматривает через себя чуждость какого угодно сущего, насколько оно есть сущее, — будь то субстанция, или акциденция; из-за чего субстанция не может называться там субъектом [науки метафизики], но — просто сущее, а не нечто иное...»; *ibid.*, art. 21 q. 2 ad 3 (f. 125R): «Ибо ‚бытие‘ [в простом значении] подходит ей [т. е. всякой твари] из причастности через атрибуцию к первому сущему, насколько оно есть сущее...»; *ibid.*, art. 21, q. 2 in corp. (f. 124I): «И согласно этому способу [атрибуции] сущее, высказываемое наиболее общим образом, сперва обозначает Бога, вторично же — тварь, так же, как и сотворенное сущее сперва обозначает субстанцию, вторично — акциденцию, — но разными способами атрибуции, потому что иные сущие атрибутируются субстанции как одному субъекту, а все твари атрибутируются Богу как одному концу [т. е. цели], одной форме и одному действительному: как концу, от которого они совершенствуются, что касается их благо-бытия, как форме, которой они причастны [и от которой берут] то, что о них говорится, что они имеют бытие сущности, как действительному, от которого они имеют то, что им подходит простое бытие актуального существования»; *ibid.*, art. 19, q. 2 in corp. (f. 117V): «...все сущее сказывается ‚сущим‘, насколько имеет в себе подобие первого сущего, т. е. Бога, а именно, насколько все иное сущее есть согласно некой атрибуции к нему, из какой-либо оно причастно объективному содержанию сущего...».

61 Параграфы с 16 по 18 являются позднейшими *добавлениями* (*additio*) Дунса Скота *внутри* самого корректируемого им текста *Ординации*. По своему отношению к остальному тексту они отличны от выносимых издателем Ватиканского издания за рамки самого текста больших *примечаний* (*adnotatio*), сделанных также рукою самого Скота (ср. примечание «а» в п. 24 ниже), поскольку последние скорее носят характер рабочих заметок для будущей разработки, чем добавлений к основному тексту. И добавления и примечания, принадлежащие Скоту, отличаются, в свою очередь, от интерполированных его учениками и позднейшими переписчиками кусков текста.

62 Первого вопроса, который был поставлен в п. 1 выше, и — после многочисленных ограничений (ср. п. 10 и далее) — окончательно уточнен здесь.

63 Все аргументы, изложенные Скотом в п. 20 и 21, содержатся в *Сумме* Генриха Гентского, см.: *Summa*, art. 24, q. 6 in corp. (l f. 141N–142O, 142P–Q, 142T–V); q. 7 in corp. (f. 144N); q. 6 in corp. (f. 142V. 143Z); q. 2 in corp. (f. 138 l). Соответственно, «некий учитель» и есть Генрих.

64 Ср.: Генрих Гентский, *Summa*, art. 24, q. 3 in corp. (l f. 139R).

Реально через акциденцию Бог не познается, потому что что бы о нем ни познавалось, есть он сам; однако, познавая некий его атрибут, мы как бы ,через акциденцию' познаем, что есть он. Потому об атрибутах говорит и Дамаскин<sup>65</sup>, в кн. I, гл. 4, [что они]: «Означают не природу Бога, но те, что около (circa) природы».

Также [Бог] познается в универсальном [объективном содержании], то есть: в общем атрибуте (generalis attributo), — но не в универсальном согласно предикации, что сказывалось бы о нем самом, — [ведь] в нем вовсе нет никакого универсального, потому что та [т. е. божественная] чтойность есть из самой себя единичная (de se singularis) [и единственная]<sup>66</sup> — а в универсальном, которое есть только лишь аналогично общее ему и твари; однако, оно схватывается нами как если бы было одним (quasi unum), — из-за близости понятий, пусть [в вещи там] и будут разные понятия (diversi conceptus)<sup>67</sup>.

В особенном [объективном содержании Бог] не познается из тварей, потому что тварь есть лишь его чужеродное подобие (peregrina similitudo), и это так, потому что она подобна ему только [в том, что касается] некоторых атрибутов, которые не суть та природа в [ее] особенности (in particulari). А тогда, так как ничто не ведет к познанию другого, если только не [как] подобное [ему] в содержании, то следует и т. д.

21. Также, универсально [Бог] познается трояко: наиболее общим способом, более общим способом, общим способом (generalissime, generalius, generaliter).

,Наиболее общим способом' [познание Бога] имеет [в себе] три ступени (gradus). Ибо когда мы познаем какое бы то ни было сущее как это сущее, т. е. наиболее недистинктно, сущее схватывается как бы как часть понятия, и это есть первая ступень [в таком познании Бога]. А отодвигая ,это' и схватывая [прецизированно] ,сущее' — [имеется] вторая ступень; ибо тут [нечто или сущее] аналогично общее (commune analogum) Богу и твари схватывается уже как понятие, а не как часть [понятия]. Если же понятие сущего, которое подходит Богу, — когда схватывается отрицательно неограниченное сущее (ens indeterminatum negative), то есть и не ограничиваемое (non determinabile) [вообще], — отделяется (distinguatur) от понятия сущего, которое подходит [ему только] аналогично, [т. е. от того,] что является лишено неограниченным

65 См.: Damascenus, *De fide orthodoxa* (Burgundionis versio), lib. I, c. 4, n. 5 (p. 21): «Quaecumque autem dicimus in Deo affirmative, non naturam, sed ea quae sunt circa naturam ostendunt»; ср. Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры*, кн. I, гл. IV: «А что говорим о Боге утвердительно, показывает не природу Его, а то, что — около природы».

66 В Боге единичность (singularitas) равна единственности (unicitas), ибо этому единичному сущему противоречит возможность быть частью общего универсального вида или рода.

67 Ср. с этим аргументы Генриха Гентского в: *Summa*, art. 21, q. 2, ad 3 (f. 124O–125V), а также сноски 59 и 60 выше.

сущим (*ens indeterminatum privative*)<sup>68</sup>, тогда [достигается уже] третья ступень [наиболее общего познания Бога]. ‚Неограниченное‘ первым способом абстрагируется как форма от всякой материи, т. е. как субсистирующая в себе и неделимая<sup>69</sup>; вторым же способом ‚неограниченное‘ есть абстрагированное от частных [или особенных сущих] универсальное, к которому те актуально причастны (*actu participatum*)<sup>70</sup>.

После этих трех ступеней схватывания ‚наиболее общим способом‘ Бог схватывается также ‚более общим способом‘, схватывая какой угодно атрибут, — не просто (*simpliciter*), как прежде<sup>71</sup>, — но с наивысшим превосходством (*praeeminentia*).

Общим же способом [Бог] схватывается, если схватывается, что какой угодно [его] атрибут тождественен (*idem*) с его первым атрибутом, а именно с ‚бытием‘ (*esse*), из-за простоты.

Но он познается не через собственный вид (*per speciem propriam*), потому что нет ничего проще его, а — по способу оценивающей (*aestimativae*)<sup>72</sup>

68 Генрих противопоставляет отрицательно или негативно неограниченное (неопределенное) сущее как принципиально не могущее быть ограниченным (Бог) — лишено или привативно неограниченному сущему как тому, которое потенциально ограничиваемо, хотя актуально и неограниченно (аналогично общее или универсальное сущее).

69 Ватиканское издание читает здесь на основании ряда манускриптов *participabilis* («причастуемое», то, к чему может быть причастно иное), тогда как у Ваддингга стоит отрицание *imparticipabilis* («непричастуемое», то, к чему не может быть причастно иное), которое также сохранилось в версии некоторых манускриптов. Хотя возможно сконструировать смысл предложения, который бы согласовывался с чтением Ватиканского издания — противопоставив возможность причастности к Богу и актуальную причастность к универсальному содержанию сущего (ср. сноску 70 ниже), тем не менее, общий контекст оппозиции Бога как отрицательно неопределенного (*субсистирующей в себе* формы) и сущего как привативно неопределенного скорее говорит в пользу выбора Ваддингга. Однако поскольку очевидно, что Скот пересказывает здесь вполне определенное место (или ряд мест) из аргументации Генриха Гентского, мы, сверившись с соответствующим текстом Генриха (это прежде всего: *Summa*, art. 24, q. 6 in corp. (I f. 142S, 142V)), решили исправить данный термин согласно оригиналу у Генриха, который говорит в этом месте о *impartibilis* («неделимой» форме): «Unde primo modo intelligitur forma, ut est *participata* a creatura. Secundo modo, ut est *impartibilis* existens in creatore» («Поэтому, первым способом форма понимается, поскольку тварь причастна к ней. Вторым способом, поскольку она существует как неделимая в творце»). Если предположить, что текст старопечатного издания здесь не вполне точен или сокращен, можно также прочитать это место у Генриха как *imparticipabilis*, тогда верен вариант Ваддингга.

70 Если все же следовать варианту Ватиканского издания («то, к чему может быть причастно иное»), тогда это предложение нужно понимать так: причастность есть ‚обладание частью‘ некоего общего объективного содержания или формы. Она может мыслиться как лишь потенциальное участие в форме первого субсистирующего в себе через некую атрибуцию к нему иных, или же как актуальная включенность общей универсальной формы и как бы разделенность ее в более нижних и частных сущих.

71 То есть в начале п. 20 выше, где сказано о познании Бога как бы через акциденцию, т. е. его чтойности посредством некоего атрибута, как например, благости и т. д.

72 Ср. с этим текст из версии в *Lectura I*, dist. 3, n. 13. Ср. также аргументы Генриха Гентского в: *Summa*, art. 1, q. 1, ad 7 (I f. 3K); art. 24, q. 2 in corp. (I f. 138I). Ср. с этим, однако, также опровержение самого Дунса Скота в п. 62 ниже.

[потенции, т. е.] через некий чуждый ему вид из тварей, причем — всеми тремя прежде названными способами.

22. Что же до второго вопроса<sup>73</sup>, то согласно этому мнению<sup>74</sup>, относительно способа схватывания (*de modo concipiendi*) [Бога интеллектом] должно осуществлять дистинкцию (*distinguendum*) между природным и разумным (*naturaliter et rationaliter*) [схватыванием].

Первым способом Бог есть первый объект, понимаемый (*intelligibile*) нами из тварей, потому что природное познание происходит от неограниченного к ограниченному (*ab indeterminato ad determinatum*). ‚Отрицательно неограниченное‘ есть более неограниченное, чем ‚лишенно неограниченное‘, следовательно, оно схватывается перед ним [т. е. перед сущим]; а то ‚лишенно неограниченное‘ есть согласно нашему познанию первее ограниченного, потому что «сущее и вещь запечатлеваются в нашем интеллекте первым впечатлением», согласно Авиценне, в I кн. *Метафизики*, гл. 5<sup>75</sup>. Следовательно, ‚отрицательно неограниченное‘ согласно способу схватывания природно есть всецело первый объект для нашего интеллекта.

Разумно же [Бог] есть [объект], познанный позднее (*posterius*), после того, как познана тварь, согласно трем ступеням — наиболее обще, затем — более обще, и наконец — обще; потому что сперва схватывается это благо, затем универсальное благо, абстрагированное второй абстракцией, как то, что лишено неограниченного, а затем благо, абстрагированное первой абстракцией, а именно то, которое есть отрицательно неограниченное [благо], потому что путем умозаклюющего выведения (*via ratiocinativae deductionis*) то, от чего делается абстракция, нужно познавать прежде (*prius*), чем абстрагированное.

23. Первый член [дистинкции], а именно ‚природно‘<sup>76</sup>, объясняется<sup>77</sup> [относительно того], каким образом так [т. е. природно] Бог есть первое познанное: потому что Бог, поскольку он есть первое познанное (*primum cognitum*) таким способом, не отделяется (*non distinguitur*) от иных [объектов]<sup>78</sup>, — и из-за [его] простоты, и потому что он есть первое [природно познанное] только лишь в том, что [касается] двух первых ступеней схватывания наиболее общим способом (*generalissime concipiendi*)<sup>79</sup>, ни одна из которых не затрагивает какого-

73 То есть второго вопроса этой дистинкции, см. п. 6 выше.

74 Ср. с изложением мнения Генриха Дунсом Скотом в п. 22 разъяснения самого Генриха Гентского в: *Summa*, art. 24, q. 7 in corp. (I f. 144F–H); q. 3 in corp. (f. 138P).

75 См. Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, tr. I, c. 5 (p. 31): «Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione...» («Итак, мы скажем, что вещь и сущее и необходимое таковы, что они тотчас же запечатлеваются в душе первым впечатлением»).

76 Ср. начало п. 22 выше.

77 Объясняется самим Генрихом в: *Summa*, art. 24, q. 9 in corp. (I f. 146Y).

78 Иначе говоря, таким способом Бог (или его чтойность) не познается нами *дистинктно* от иных сущих или от тварей.

79 Ср. начало п. 21 выше.

либо объективного содержания, ограничивающего (*rationem determinantem*) тот атрибут [только] Богом. А то, как же он может быть познанным и не отделяться (*non distingui*) от иных [вещей] познающим интеллектом, [объясняется им] на примере<sup>80</sup>: так же, как и глаз сперва видит свет (*lucem*), пусть и не разбирает его из-за тонкости (*propter subtilitatem*), как он разбирает (*discernit*) [затем] о цвете через свет.

[III. — Собственный ответ Скота на первый вопрос]

24. На первый вопрос<sup>81</sup> я отвечаю иначе, и в нескольких [пунктах], а именно — в пяти [частях общего решения]<sup>82</sup> — я противоречу прежде высказанному полаганию (*positioni*). Доводы моего полагания (*positionis*) докажут противоположное (*oppositum*) этому полаганию<sup>83, а</sup>

а *Примечание Дунса Скота на полях*: {{ Не было ли бы хорошим [т. е. подходящим, скорее] такое продвижение [рассмотрения в этой дистинкции]: во-первых, выдвинуть этот первый вопрос<sup>84</sup>, во-вторых, — так как его решение зависит от третьего<sup>85</sup> [вопроса] (ведь видимое есть что угодно, в чем есть объективное содержание (*ratio*) первого объекта зрения) — тотчас спрашивать третий, а именно — есть ли Бог первый объект нашего интеллекта? И аргументы, которые имеются тут для второго вопроса<sup>86</sup>, подходят как достаточно собственные и для того [т. е. третьего]. — Потом, относительно второго вопроса<sup>87</sup>, во-первых, надо разделить тройкое первенство<sup>88</sup>, и сперва [искать] о первен-

80 Пример дается Генрихом Гентским в *Summa*, art. 24, q. 7, ad 1 (l. f. 144l): «... так же, как телесный глаз, видящий цвет в свете, сперва видит свет, а через него судит о цвете, хотя и не разбирает [или: не различает] относительно света так, как относительно цвета, из-за его тонкого (*subtilem*) изменения [или: влияния на глаз]. И так же во всех понятиях, в которых о чем-то мы судим, что оно есть истинное, благое и тому подобное, и универсально: в которых нечто воспринимается (*percipitur*) как истинное, благое, красивое или тому подобное, первым содержанием (*prima ratione*) схватываются понятия первого сущего, [первой] истины, [первого] блага, в каковых [понятиях], как сказано, наиболее общим познанием познается, что есть Бог».

81 Ср. с этим п. 1 выше.

82 См. главные части/разделы решения Дунсом Скотом первого вопроса и 5 положений, противоречащих мнению Генриха Гентского, в п. 25, 26, 56, 58, 61 ниже.

83 «Прежде высказанное» или «это полагание» есть аргументация «некоего учителя», т. е. Генриха Гентского относительно первого вопроса, ср. начало п. 20 и далее выше. Именно ему противоречит ответ Дунса Скота и именно противоположное этой аргументации будет доказывать Скот в своем собственном решении вопроса (противореча своими 5 положениями позиции Генриха).

84 Ср. п. 1 выше.

85 См. *Ординация* I, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 108: «Есть ли Бог первый адекватный относительно интеллекта путника природный объект?»

86 То есть аргументы, что «это так» и «против этого» в п. 6–9 выше.

87 Ср. начало п. 6 выше.

88 Ср. с этим изложение трех первенств понимаемого или трех порядков познания (порядка или первенства в порядке *адекватации*, в порядке *происхождения* и в порядке *совершен-*

стве адекватности; а там [т. е. в первенстве адекватности]<sup>89</sup> — три мнения: первое, крайнее, — Фомы [Аквинского], что нет<sup>90</sup>; второе, крайнее, Генриха [Гентского], что так<sup>91</sup>, и два довода за него [т. е. за мнение Генриха] затрагиваются [в аргументах] к третьему вопросу<sup>92</sup>; а третье [мнение] об истинном — там, где [сказано]: «После того, как эти увидены [относительно сущего]»<sup>93</sup>.

Распутав эти, для того чтобы увидеть [все] о первом по общности объекте<sup>94</sup>, должно было бы спросить, является ли некое реальное понятие универсально общим для всех понимаемых через себя<sup>95</sup>. [И тут есть] крайнее мнение, что нет, если только не для тех [сущих], которые одного категориального рода<sup>96</sup>. За это [мнение] есть некоторые [аргументы]<sup>97</sup>, которые приводятся до того [места] «После того, как эти увидены»; против этого — доводы, которые [приводятся] против Генриха в решении первого [вопроса]<sup>98</sup>, и так, как они объясняются в третьем вопросе, они заключают [универсацию сущего и] о субстанции и акциденции<sup>99</sup>. Решение [этого вопроса]<sup>100</sup>: оно [реальное понятие] не [будет универсально общим] для предельных дифференций и для терпений [сущего] — из-за четырех доводов в третьем вопросе<sup>101</sup>, но [будет таковым]

ства) в: *Ординация I*, дист. 3, ч. 1, вопр. 2, п. 69–70, 71–94, 95–98, 99; а также: там же, вопр. 3, п. 108–201.

89 См.: *Ординация I*, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 108–128 и 167–184.

90 См. *Ординация I*, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 110–112 и обсуждение Скота далее (п. 113–124).

91 См. *Ординация I*, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 125 и обсуждение Скота далее (п. 126–128).

92 См. *Ординация I*, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 108, 109.

93 См. изложение «сомнения об истинном как первом объекте интеллекта» и аргументы Скота против него в: *Ординация I*, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 167–170 и п. 171–184.

94 См. изложение собственного разрешения Скотом 3 вопроса этой дистинкции в: *Ординация I*, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 129–151.

95 О понимаемых через себя и о двойственном первенстве адекватности универсального понятия сущего см. аргументацию Дунса Скота в: *Ординация I*, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 129, 131, 137, 150.

96 Ср. с этим утверждение Генриха Гентского в: *Summa*, art. 21, q. 2 in corp. (I f. 124F): «На это должно сказать: так как сущее ... не обозначает некой одной интенции, общей для субстанции и акциденции, но обозначает первым обозначением каждую из десяти категорий, то само сущее не может быть общим субстанции и акциденции никакой реальной общности; поэтому, так как Творец и тварь сходятся в чем-то одном реальном намного меньше, чем две твари, то есть субстанция и акциденция, — и объективное содержание бытия (*ratio essendi*) Творца отстоит от объективного содержания бытия твари даже намного больше, чем объективное содержание бытия одной твари различается от объективного содержания бытия другой, — то сущее никоим образом не может быть чем-то реальным общим для Бога и твари». См. также вторую цитату в сноске 59 выше.

97 Ср. аргументы против универсации сущего в: *Ординация I*, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 152–157.

98 См. аргументы Скота за универсацию понятия сущего во втором отделе (B) собственного решения первого вопроса в п. 27–34, 35, 36–37, 38–40, 41–43, 44 ниже.

99 См. об этом: *Ординация I*, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 139–146.

100 А именно: «является ли некое реальное понятие универсально общим для всех понимаемых через себя?». См. у сноски 95 выше.

101 О специфическом для Дунса Скота понятии «предельной дифференции» см. *Ординация I*, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 131; о четырех упомянутых доводах см. там же, п. 132, 133, 134, 135.

для всех чтойностных понятий<sup>102</sup>. — После же решения этого вопроса, [явно, что] либо нет никакого первого объекта интеллекта, либо [сущее есть] первый двояко, потому что в каком-угодно [объекте] не находится единственного первенства [по отношению] ко всем [понимаемым через себя], а именно — первенства виртуальности, или же — общности; итак, в сущем встречается двоякое первенство<sup>103</sup>. — Дистинкция о первом объекте [как первом] из природы потенции [т. е. интеллекта] и [первом] в [этом] состоянии<sup>104</sup>, и там исключается ответ, [который дается] через [указание на] недостаток света [интеллекта]<sup>105</sup>, затем — решение этого первого вопроса<sup>106</sup>, затем — [трактовать] об опущенном [при таком порядке решения вопросов] двояком первенстве [познаваемых в порядке происхождения и совершенства]<sup>107</sup>.

[Можно продвигаться и] иначе, поскольку [понимаемый], через себя объект явен из актов потенции; а первый объект выводится [в заключении] из множества, через себя [понимаемых] объектов'. Так как первый [объект] есть адекватный [актам потенции интеллекта], и таким образом первый [объект] виртуально<sup>108</sup> охватывает (*virtualiter se extendit*) все [понимаемые], через себя объекты', потому пусть тут [при таком способе продвижения сначала] рассматриваются крайние мнения [в вопросе о Боге как первом объекте]: первое — Фомы, что нет' (полагается ниже, в третьем вопросе<sup>109</sup>); второе — Генриха, что так'<sup>110</sup>, [причем] — в собственном [для Бога] понятии ([полагается] тут<sup>111</sup>), и именно на этом нужно сосредоточить [всю] силу [аргументации], — из-за шести доводов в противоположность [мнению Генриха]<sup>112</sup>. Третье же будет

102 См. об этом: *Ординация* I, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 137–138, 150–151.

103 Об этом см.: *Ординация* I, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 137, п. 151.

104 См. об этом сомнение и ответ Дунса Скота в: *Ординация* I, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 185–188.

105 См. там же, п. 188.

106 Ср. п. 1 выше, решение см.: п. 25 и 26 выше; п. 56–62 ниже.

107 Ср. изложение в: *Ординация* I, дист. 3, ч. 1, вопр. 2, п. 71–94, 95–98.

108 Согласно разъяснениям Скота в *Quaestiones super II et III De anima*, q. 21, п. 6, 14, 20, первый адекватный виртуально объект (в отличие от первого адекватного по общности или универсальности предикации) не может охватывать/распространяться на все «понимаемое через себя», но лишь на то, что он виртуально в себе содержит, как сущее — присущие ему атрибуты или свойства. Поэтому либо следует читать это утверждение с добавлением, которое содержится в одном из кодексов и упоминается издателями Ватиканского издания, т. е. «универсально или виртуально охватывает...», либо Скот имеет здесь в виду как такой объект *не сущее*, но проблематически мыслимую *сущность Бога*, если бы она была познаваема нами как собственный объект в этом состоянии, что невозможно. Следовательно, сущее есть первый адекватный объект именно по общности или универсальности предикации, а дополнительно, но ограниченно — согласно виртуальности.

109 См.: *Ординация* I, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 110–112.

110 См.: *Ординация* I, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 125.

111 То есть в первом вопросе, ср. п. 20 выше о познании Бога в атрибуте, а также п. 26 об аналогичном понятии Бога. См.: Генрих Гентский, *Summa*, art. 24, q. 6 in corp. (I f. 141N–143Z).

112 См.: п. 27 выше, и п. 35, 36, 38, 41, 44 ниже.



средним<sup>113</sup>, о возможном собственном понятии [Бога], но ныне [т. е. в этом состоянии, познание Бога] не [будет возможно], если только не в общем понятии унивокальном Богу и твари, — а тогда весь третий вопрос целиком, — как в том, что [касается] унивокации сущего, так и в том, что [касается] содержания истинного и т. д.<sup>114</sup>, — останется в отложенном [состоянии]<sup>115</sup>. }}

[А. — О Боге может иметься чтойностное понятие]

25. Итак, во-первых, я утверждаю, что природно может иметься не только понятие, в котором Бог схватывается как бы ‚через акциденцию‘, как например, в некотором атрибуте<sup>116</sup>, но также и некое понятие, в котором Бог будет схватываться ‚через себя‘ и чтойностно (*per se et quiditative*). — И я доказываю [это так]: поскольку если схватывается ‚мудрый‘, схватывается свойство, согласно ему же<sup>117</sup>, или — как бы свойство (*quasi proprietas*), совершенствующее (*perficiens*) природу во втором акте; следовательно, для понимания ‚мудрого‘ нужно предпонимать (*praeintelligere*) некое ‚что‘, о котором я понимаю, что то [т. е. атрибут ‚мудрый‘] присуще ему как бы [как некое] свойство, и таким образом еще до понятий всех терпений (*passionum*) или как бы терпений нужно искать то чтойностное понятие, относительно которого понятно, что эти [понятия терпений] ему атрибутируются (*attribui*), — и это иное понятие (*conceptus alius*) будет чтойностным [понятием] о Боге, потому что ни в каком ином не может быть остановки (*status*) [поиска].

[В. — О понятии унивокальном для Бога и твари]

26. Во-вторых<sup>118</sup> я утверждаю, что Бог схватывается не только в понятии аналогичном понятию твари, то есть [в таком], которое будет всецело иным [относительно] того, которое сказывается о твари<sup>119</sup>, но и в некоем унивокальном для него и для твари понятии. — И дабы не возникало спора об имени ‚унивокация‘, я утверждаю, что унивокальное понятие [есть то понятие], которое есть таким способом одно [т. е. единое], что его единства достаточно для противоречия, утверждая и отрицая само [это понятие] о том же самом;

113 И это третье, *среднее* между крайними мнениями Фомы и Генриха было бы *собственным мнением* Дунса Скота.

114 То есть что сущее или истинное, или некое иное трансцендентальное содержание будет *первым объектом* интеллекта. Ср.: *Ординация* I, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 129–184. Тогда эти разделы будут «отложены». См. следующую сноску.

115 А именно, если третий вопрос о том, есть ли Бог первый объект нашего интеллекта, будет трактоваться «иначе», т. е. полагая «среднее» мнение так, как это описано в этом параграфе выше.

116 Ср. в п. 20 выше мнение Генриха о познании чтойности Бога в атрибуте как бы через акциденцию.

117 То есть согласно Генриху Гентскому, ср. аргументы в: *Summa*, art. 24, q. 3 in corp. (l f. 139Y); art. 27, q. 2 in corp. (f. 164F); art. 32, q. 2 in corp. (f. 189K); q. 4 in corp. (f. 194P).

118 Ср. п. 24 и п. 25 выше.

119 Ср. п. 18 и 20 (и сноску 59) выше о познании Бога в общем аналогичном понятии.

а также [этого его единства] достаточно для [того, чтобы оно использовалось в качестве] среднего [термина] в силлогизме, чтобы крайние [термины], как объединенные в так едином среднем [термине], могли без ошибки эквивокации заключаться как объединенные между собой [в заключении].

27. [Доводы за унивокацию] — И так понятию унивокацию я доказываю пятичастно<sup>120</sup>. Во-первых, так: всякий интеллект, обладающий достоверностью о [каком-то] одном понятии и сомнением о разных (*de diversis*), имеет то понятие, о котором у него есть достоверность, [как] другое [т. е. отличное по отношению] к тем понятиям, о которых он сомневается, — субъект [тут] включает в себя предикат. Но интеллект путника может обладать достоверностью относительно Бога, что [он] есть сущее, сомневаясь [при этом] о конечном или бесконечном, сотворенном или несотворенном сущем; следовательно, понятие сущего, [высказываемое] о Боге, является иным [по отношению к] тому и к другому понятию, и тогда [понятие сущего не есть] из себя ни одно (*neuter ex se*) [из тех понятий<sup>121</sup>] и заключается в каждом из них; а тогда — [оно] унивокально (*univocus*).

28. Доказательство большей [посылки]: поскольку никакое понятие, будучи тем же самым, не есть достоверное (*certus*) и сомнительное [разом]; следовательно, — или [эти понятия будут] иными [т. е. разными по отношению друг к другу], что и есть предложенное [для доказательства], или — нет, и тогда не будет [вовсе никакой] достоверности (*certitudo*) о каком-либо понятии [интеллекта].

29. Доказательство меньшей [посылки]: какой угодно философ обладал достоверностью, что то, что он полагал [как] первый принцип, есть сущее, как например, — один<sup>122</sup> [полагал это] об огне, а другой — о воде, но [у них всегда] была достоверность, что это было сущее; однако у них не было достоверности в том, было ли [это] сотворенное или несотворенное, первое или же не первое сущее. Ибо [у такого философа] не было достоверности, что [его первый принцип] был первым [сущим], потому что тогда у него была бы достоверность о ложном<sup>123</sup>, а ложное не есть известное в науке (*scibile*); но [у него не

120 У самого Дунса Скота стоит вместо «пятичастно» — «тремя». Однако, в силу добавленных им позднее в текст аргументов «за унивокацию» в п. 36–38 и п. 41–44 издатели Ватиканского издания исправляют здесь количество частей аргументации — всего аргументов пять, ср.: п. 27, 35, 36, 38, 41 ниже. Последний добавленный аргумент в п. 44 характеризуется как общий и считается издателями отдельно, хотя в примечании самого Дунса Скота включается им в число доводов «за», которых тогда всего шесть, — ср. сноску 112 выше.

121 То есть понятие сущего не есть из себя ни понятие конечного, ни понятие бесконечного сущего, но *унивокально общее* для обоих этих понятий понятие сущего как такового. Ср. этот аргумент с аргументом Авиценны в: *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, tr. I, с. 5 (р. 33).

122 См.: Аристотель, *Метафизика* (А) (кн. I, гл. 3, 984a5–9).

123 Положение «огонь — как первый принцип — есть первое сущее» по Скоту ложно и потому не может быть известно в науке. «Первое сущее» есть метафизический и теологический термин, обозначающий Бога.

было достоверности] и о том, что [положенный им принцип] был не первым сущим, потому что тогда они не полагали бы противоположное<sup>124</sup>. — И это подтверждается, ибо некто, видящий разногласие (*discordare*) философов, мог бы обладать достоверностью о чем бы то ни было, что некий [философ] полагал [как] первый принцип, в том, что оно есть сущее, и однако, из-за противоположности (*contrarietatem*) их мнений он мог бы сомневаться, есть ли оно это или то сущее. И если бы такому сомневающемуся была дана демонстрация, заключающая или разрушающая некое более нижнее понятие (*conceptum inferiorem*), например, [заключающая,] что огонь будет не первым сущим, но неким сущим после (*posterius*) первого сущего, то то первое достоверное для него понятие, которое он имел о [нем как] сущем, не было бы разрушено [этой демонстрацией], но было бы сохранено (*salvaretur*) в этом частном понятии [последующего сущего], доказанном об огне, — и через это доказывается положение (*propositio*), предположенное в последнем следовании (*consequentia*) довода [выше]<sup>125</sup>, каковое [положение] было о том, что то достоверное понятие [сущего], которое из себя не есть ни одно (*ex se neuter*) из сомнительных, сохраняется в каждом из них.

30. Если же тебя не заботит то принятое [мною выше] авторитетное суждение (*auctoritate*) о разности (*de diversitate*) мнений философствующих, но ты скажешь<sup>126</sup>, что кто угодно имеет в своем интеллекте два понятия, но близких, каковые [два понятия] из-за близости аналогии (*propter propinquitatem analogiae*) видятся, [как если бы они] были одним понятием, — против этого, кажется, будет то, что тогда из-за этой уловки был бы, как кажется, разрушен любой путь доказательства (*via probandi*) унивокального единства (*unitatem univocam*) некоторого понятия: ведь тогда, если ты скажешь<sup>127</sup>, что у человека — одно понятие [по отношению] к Сократу и Платону, то [в ответ] тебе это будут отрицать, и будет сказано, что [и тут] суть два [понятия], но [они лишь] видятся одним' (*videntur unus'*) из-за большого подобия.

124 Если бы у таких философов имелась достоверность о том, что их первые принципы (огонь или вода) не являются первым сущим, то они бы не могли полагать их как первые принципы, что они, напротив, делали.

125 Ср. конечные положения в п. 27 выше, заключающие аргументацию (следование или довод) всего п. 27.

126 Ср. с этим аргументацию Генриха Гентского в: *Summa*, art. 21, q. 2, ad 3 (l. f. 125S): «И поскольку неограниченность [или неопределенность] через отрицание и через лишение близки, потому что обе устраняют ограничение, но одна — в акте, а другая — и в акте, и в возможности разом, поэтому те, кто не может провести дистинкцию между такого рода разными, схватывают простое бытие и неограниченное бытие как то же самое, — будь то [бытие] одним, или другим способом, будь то [неограниченное бытие] Бога, или твари. Ибо природа интеллекта, не могущего разделять те [вещи], которые близки [друг к другу, состоит в том], чтобы схватывать их как одно, хотя по истине вещи они не производят [или: не образуют] одного понятия. И потому в понятии этого [бытия или сущего] есть ошибка»; см. также: *ibid.*, art. 24, q. 6 in corp. (f. 142V). Ср. также цитаты в сноске 59 выше.

127 Ср. с этим аргументацию Генриха Гентского в: *Summa*, art. 21, q. 2, ad 2 in opp. (l. f. 125T–V); art. 26, q. 2, ad 2 (f. 159V).

31. {{ Кроме того, те два понятия [т. е. понятия несотворенного сущего и сотворенного сущего] суть просто простые (*simpliciter simplices*)<sup>128</sup>; следовательно, они [вообще] понимаемы только лишь дистинктно и всецело (*distincte et totaliter*)<sup>129</sup>. Следовательно, если они теперь ‚видятся‘ не двумя [понятиями, а одним], то и после не [будут видаться двумя разными понятиями кому-либо]<sup>130</sup>.

32. Также, либо они [т. е. эти понятия] схватываются как всецело разрозненные (*omnino disparati*), и тогда удивительно, как же они видятся одним [понятием], — либо как сравнимые (*comparati*) согласно аналогии, либо согласно подобию, или же дистинкции, и тогда они разом (*simul*) [с этим] или даже прежде [этого] схватываются как дистинктные [понятия]. А потому и не видятся одним<sup>131</sup>.

33. Также, полагая два понятия, ты полагаешь два познанных формальных объекта<sup>132</sup>. Как же [могут быть] познаны два формальных [объекта] и не [познаны при этом] как дистинктные?

34. Кроме того, если бы интеллект понимал единичные (*singularia*) [сущие] в их собственных объективных содержаниях (*sub propriis rationibus*), то хотя понятия двух [единичных сущих] одного и того же вида и были бы подобнейшими [друг другу] (ведь нет сомнения, что [они были бы] намного более подобными [друг другу], чем те два [понятия] в предложенном<sup>133</sup>, потому что те два [понятия] различаются по виду<sup>134</sup>), но и тогда интеллект все еще вполне

128 ‚Просто простые понятия‘ есть термин самого Скота. Поскольку Генрих отрицает унивокацию, то для него нет ничего унивокально общего между Богом и тварью, а тогда понятия Бога и твари должны быть *первыми*, несводимыми к чему-то иному, т. е. в понимании Дунса Скота — согласно Генриху (если мы принимаем его решение вопроса о двух близких понятиях, характеризуемое здесь Скотом как «уловка») — они должны быть «просто простыми понятиями». Ср. также аргументацию Скота в: *Reportatio I—A dist. 3 q. 1*, п. 30–31.

129 Ср. с этим определение «просто простого понятия» в: *Ординация I*, дист. 3, ч. 1, вопр. 2, п. 71 (ср. сноску 43 выше) и разъяснения Скота о способе познания таких понятий там же, вопр. 3, п. 147–148.

130 Подразумевается различие между двумя степенями познания Бога «наиболее общим способом» у Генриха Гентского: второй (когда понятие сущего о Боге «видится одним») с понятием тварного сущего) и третьей (когда они разделяются на два разных понятия). Ср. п. 21 выше.

131 Ср. более разработанную версию этой аргументации Скота в: *Ординация I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 59–63.

132 Под «формальным объектом» Скот обычно понимает некоторую дистинктно *схваченную* в *понятии* интеллекта *чтойность* вещи. Так понятый «формальный объект» отличается как от самого познающего *акта* интеллекта, так и от *вещи*, присутствующей в природе вещей, которая может именоваться «материальным объектом». Ср.: *Ординация I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 64–65, 140–143, 147.

133 То есть в предложенном в ответе Генриха объяснении, ср. п. 30 и сноску 126 выше.

134 Конечное и бесконечное сущее разнятся уж точно *не меньше*, чем по виду. На деле же, согласно общему суждению схоластики, — много больше, чем по виду. Эта дистинкция как наибольшая среди реальных сущих вовсе не помещается в родо-видовую схему, ограниченную конечным сущим.

хорошо разделял бы между такими понятиями о единичных<sup>135</sup>. — И этот ответ<sup>136</sup> опровергается также в 3 вопросе 8 дистинкции<sup>137</sup>, [как и еще] один иной ответ<sup>138</sup>, который отрицает бóльшую<sup>139</sup> [посылку, — также опровергается там же]. }}<sup>140</sup>

35. Во-вторых, начальным образом<sup>141</sup> [за унивокацию] я аргументирую так<sup>а</sup>:

<sup>а</sup> *Примечание Дунса Скота на полях:* {{ Этот второй довод<sup>142</sup> может быть подтвержден против Генриха через тот [аргумент, что содержится] в 3 вопросе 8 дистинкции под [буквой] *h*<sup>143</sup>, но там приводится и ответ [некоторых на этот второй довод]. }}

никакое реальное понятие не причиняется (*causatur*) природно в интеллекте путника, если только [оно не причиняется] природно движущими (*motiva*) наш интеллект; но эти [т. е. природно движущие причины] суть фантазма или объект, отвечающий в фантазме (*relucens in phantasmate*), а также деятельный интеллект; следовательно, сейчас никакое простое понятие не возникает природно в нашем интеллекте, кроме того, которое может быть произведено силой (*virtute*) тех [двух движущих]. Но то понятие, которое не было бы унивокальным для объекта, отвечающего в фантазме, но [было бы] всецело иным и более первым, [чем тот], и к которому то [понятие об объекте лишь]

135 Если же интеллект разделял бы тогда между собой два понятия о единичных, которые намного более подобны друг другу, чем понятия конечного и бесконечного сущего, почему же — согласно Генриху — он не способен разделять эти два понятия [о сущем — Боге и твари] теперь?

136 То есть ответ Генриха о двух близких понятиях, видящихся одним, ср. п. 30 выше.

137 Изложение ответа Генриха в 8 дистинкции см.: *Ординация I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 59, развернутое опровержение Дунса Скота — там же, п. 60–67.

138 Этот «иной ответ» на первый аргумент Скота об унивокации, по мнению издателей Ватиканского издания, не принадлежит самому Генриху Гентскому, но — «неким философствующим» (скорее всего имеется в виду современник Скота, францисканский теолог и последователь Генриха, учивший в Оксфорде и Кембридже — Ричард де Конингтон), см.: *Ординация I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 57, опровержение этого ответа Скотом — там же, п. 58.

139 Этот ответ (в *Ординации I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 57) отрицает бóльшую посылку в первом главном аргументе Скота за унивокацию, т. е. то, что никакое тождественное понятие не может быть разом достоверным и сомнительным, ср. аргумент в начале п. 27 и доказательство бóльшей посылки в п. 28 выше.

140 Параграфы 31–34 содержат позднейшие *добавления* Дунса Скота к тексту *Ординации*, ср. п. 16–18 (и сноску 61 к п. 18) выше.

141 Первый *начальный*, т. е. *главный* аргумент за унивокацию см. в п. 27 выше, третий — в п. 36 ниже. Под «начальными» аргументами Скот понимает те 5 главных частей аргументации в пользу унивокации понятия сущего, о которых говорится в начале п. 27 выше и в первой сноске (120) к нему.

142 То есть второй начальный аргумент в первых предложениях п. 35 здесь и ниже.

143 См.: *Ординация I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 53–54, а также примечания Скота к началу п. 51 и к концу п. 54 там же. Этот подтверждающий аргумент есть опровержение ответа некоторых последователей Генриха (см. п. 52 там же) на второй довод Дунса Скота здесь. Ср. также аргумент в п. 55 там же.

имело бы аналогию, не может быть произведено силой деятельного интеллекта и фантазмы; следовательно такое понятие, то есть иное, [чем понятие объекта, отсвечивающего в фантазме], и которое полагается [Генрихом] аналогичным [тому], никогда не будет природно в интеллекте путника, — и тогда природно невозможно будет иметь какое-либо понятие о Боге, что ложно<sup>144</sup>.

Доказательство принятого [положения]<sup>145</sup>: любой объект, — будь то отсвечивающий в фантазме, или же в понимаемом виде (*in specie intelligibili*), с работающим вместе (*cooperante*) деятельным или же возможным интеллектом, — создает на пределе своей силы (*secundum ultimum suae virtutis*) как адекватный себе эффект (*effectum*) собственное понятие о себе, а также понятие всех сущностно или виртуально заключенных (*essentialiter vel virtualiter inclusorum*) в нем; но то иное понятие [Бога], которое полагается [Генрихом] как аналогичное, ни сущностно, ни виртуально не заключено в этом [понятии объекта, природно движущего интеллект], но также не есть и само это [понятие]; следовательно, оно не может быть произведено неким таким [природно движущим].

И [этот] довод подтверждается, [в том] что [касается] ,объекта'<sup>146</sup>: помимо его собственного адекватного понятия, а также заключенного в нем самом [т. е. в объекте] одним из двух прежде названных способов<sup>147</sup>, ничто не может быть познано из этого объекта, кроме как через рассуждение (*per discursum*); но рассуждение предполагает познание того простого [понятия], к которому ведется рассуждение (*discurritur*). Тогда пусть [этот] довод формулируется так: поскольку никакой объект не производит в этом интеллекте собственное простое понятие и [разом с ним] собственное простое понятие другого объекта, если только он не содержит в себе тот иной объект сущностно или виртуально; а сотворенный объект не содержит (*non continet*) в себе сущностно или виртуально несотворенный — и это<sup>148</sup> именно в том смысле (*sub ea ratione*), в котором [сотворенный] атрибутируется ему [т. е. несотворенному, т. е. так], как ,сущностно последующее' (*posterius essentialiter*) атрибутируется ,сущностно более первому' (*priori essentialiter*), — потому что включать в себя виртуально свое более первое (*suum prius*) — против объективного содержания

144 Что признает и сам Генрих Гентский, ср.: *Summa*, art. 24, q. 1 in corp. (l f. 137D): «Следовательно, нужно признать, что для человека возможно познавать чуждость Бога неким способом...».

145 То есть второй части аргументации в этом параграфе выше, которая еще не была доказана: что понятие всецело иное, чем понятия о природно движущих интеллекте объектах, и более первое, к которому те последующие лишь атрибутируются в порядке аналогии, не может быть произведено силой двух природно движущих интеллект, т. е. объекта в фантазме или деятельного интеллекта.

146 Ср. начало доказательства «принятого положения» в начале предыдущего абзаца.

147 То есть *сущностно* (в других местах Скот употребляет также характеристику «формально») и *виртуально* заключенных в самом объекте. Ср. большую посылку доказательства «принятого положения» (начиная с «любой объект») выше.

148 А именно: то, что сотворенный объект *не содержит* в себе несотворенный.

[понятия] ,сущностно последующего', и [также] ясно, что сотворенный объект не содержит несотворенный сущностно согласно чему-то всецело собственно-му ему [т. е. несотворенному], а не общему [им обоим]; следовательно, [сотворенный объект] не производит простое и собственное несотворенному сущест-му понятие [в нашем интеллекте]<sup>149</sup>.

36. {{ В-третьих<sup>150</sup>, аргументируется так: собственное понятие (*conceptus proprius*) некоего субъекта (*subiecti*) есть достаточный довод (*sufficiens ratio*)<sup>151</sup> для заключения об этом субъекте всех схватываемых (*conceptibilia*) [т. е. свойств], которые присущи ему (*insunt*) необходимо; но мы не имеем о Боге никакого понятия, через которое мы могли бы достаточным образом (*sufficienter*) познать все схваченные нами [о нем из веры], которые присущи ему необходимо, — [что] явно о Троице и иных необходимых уверованных (*creditis necessariis*)<sup>152</sup>; следовательно, и т. д.

37. Бóльшая [посылка аргумента] доказывается, потому что мы познаем какое угодно непосредственное [истинное необходимое положение], поскольку мы познаем [его] термины; тогда бóльшая [посылка] явна относительно всего того схватываемого (*conceptibili*), которое присуще (*inest*) понятию субъекта непосредственно (*immediate*). Если же оно присуще [понятию субъекта] опосредованно (*mediate*), то тот же самый аргумент<sup>153</sup> может быть приведен и относительно среднего [термина] в сравнении (*de medio comparato*) с тем же субъектом, и где бы ни остановилась [аргументация в таком продвижении], [в конце мы] будем иметь предложенное [в большей посылке] в отношении

149 Что означает: если мы не допускаем унивокацию общего понятия сущего для Бога и твари, в нашем интеллекте вовсе не будет никакого понятия о Боге в условиях «этого состояния» («бытия в пути»), что, в свою очередь, ставит под угрозу возможность откровенной теологии и даже веры, поскольку они в определенной степени опираются на понятийное знание природного интеллекта.

150 Ср. начало п. 27 выше и сноску 120 к нему.

151 Стоящий в оригинале термин *ratio* может переводиться и как «довод»/аргумент, и — в данном случае — как «основание». Здесь имеется в виду, что понятие субъекта есть такое объективное *содержание* (*ratio*), которое достаточно для того, чтобы быть *принципом* (в нововременной терминологии — *основанием*) для выведения или познания *всех* присущих ему *необходимо* свойств или терпений. Это эпистемологическое положение Дунса Скота ограничено, однако, порядком «науки в себе», каковой «наша теология» едва ли является. Ср.: *Reportatio* I–A, prol., q. 1, п. 15–54 (особенно п. 29); q. 2, п. 184–204 (особенно п. 192); *Ординация*, прол., ч. 3, вопр. 1–3, п. 141–168.

152 Под *необходимыми истинами веры* обычно имеются в виду «артикулы веры» (*articuli fidei*), в современной православной традиции — догматы. Кроме того, Дунс Скот понимает здесь *необходимые* истины о Боге специально в отличии от *контингентных* как те, что принадлежат *необходимой природе* или сущности Бога, а не зависят от *свободного решения* его воли. В этом значении уверованная истина о Троице — необходима, а уверованная истина о *сотворении* универсума конечных сущих — контингентна из себя, хотя не менее необходима в порядке нашей веры, подтвержденной авторитетом церкви.

153 То есть аргумент о том, что мы познаем истинную необходимую пропозицию (как при-сущность (или не-присущность) предиката субъекту) постольку, поскольку мы познаем ее *термины*, см. в начале этого же параграфа выше.

непосредственных [истинных необходимых положений], а далее через них будут знаемы (*scientur*) и опосредованные [истины о субъекте].

38. Также, в-четвертых<sup>154</sup>, [за унивокацию] можно аргументировать так: либо некое ‚простое совершенство‘<sup>155</sup> имеет общее для Бога и твари объективное содержание (*rationem communem*), и тогда [у меня уже есть] предложенное [к доказательству в решении вопроса], либо нет, но — только собственное для твари, и тогда — его [т. е. простого совершенства] объективное содержание формально не будет подходить Богу, что является несообразным (*inconueniens*)<sup>156</sup>; либо же [простое совершенство] имеет всецело собственное для Бога [и только для него] объективное содержание (*rationem omnino propriam Deo*), и тогда [отсюда] следует, что ничто не следует атрибутировать Богу [именно] потому, что оно есть ‚простое совершенство‘, ибо это<sup>157</sup> значит сказать не что иное, как [следующее]: так как его объективное содержание означает ‚простое совершенство‘, [лишь] поскольку [оно] подходит Богу, потому само оно и полагается в Боге; и тогда погибнет (*peribit*)<sup>158</sup> учение Ансельма в *Монологионе*<sup>159</sup>, где он имеет в виду, что ‚выпустив [из рассуждения] отношения, во всех иных [предикатах] — что бы ни было [как оно] само просто лучше (*simpliciter melius*), чем не оно-само, — [его] должно атрибутировать Богу, [точно] так же, как и что угодно не таковое должно отодвигать (*amovendum*) [в предикации] от него‘<sup>160</sup>. Следовательно, согласно ему, во-первых нечто познается [в том аспекте, что] оно есть таковое [т. е.

154 Ср. начало п. 27 выше и сноску 120 к нему.

155 «Простое совершенство» (*perfectio simpliciter*) — ведущее теологическое понятие схоластики, восходящее к учению Ансельма Кентерберийского в «Монологионе» (гл. 15; PL 158, 162–163; ср. также 5 гл. *Proslogion*), которому Дунс Скот дает собственное истолкование и экспликацию и активно использует для решения фундаментальных теологических затруднений в разных местах своих разысканий, см. прежде всего: *Ординация I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 1, п. 20–24; *Tractatus de primo principio*, cap. IV concl. 3; и особенно V вопр. из *Каких угодно вопросов*, п. 20, 31 — 34 (в нашем переводе).

156 Поскольку это противоречило бы самой цели введения в теологическую аргументацию понятия простого совершенства для описания атрибутов Бога, а кроме того — понятию Бога как наиболее совершенного сущего.

157 То есть утверждать, что простое совершенство имеет объективное содержание, которое *собственно исключительно* для Бога.

158 Если понятие простого совершенства будет *тождественно* понятию божественного квази-«свойства» или присущего лишь Богу совершенства, то сам процесс атрибуции Богу некоторого совершенства, описанный Ансельмом (*сначала* познание из тварей некоего совершенства как простого совершенства, а *потом* — атрибуция его Богу, см. тут же ниже), не будет возможен, впрочем, тогда и само понятие *атрибута* (т. е. того, что мы относим к Богу, связываем с ним) станет бессмысленным.

159 Ср. с этим: Ансельм Кентерберийский, *Монологион*, гл. 15; PL 158, 162–163.

160 Это предложение — не точная цитата из Ансельма, но сведенное в одну формулу школьное сокращение аргументации всей 15 гл. *Монологиона*, дающее как бы описание «правила Ансельма», т. е. понятия «простого совершенства». Ср. с этим аргументацию Генриха Гентского в: *Summa*, art. 32, q. 1 in corp. (l f. 188B); q. 2 in corp. (f. 191V–Z).



как простое совершенство], а во-вторых оно атрибутируется Богу; следовательно, оно не есть таковое [т. е. простое совершенство] прецизированно (praecise), поскольку [есть] в Боге. — Это же<sup>161</sup> подтверждается еще и тем, что тогда в твари не было бы никакого ‚простого совершенства‘; [это] следование (consequentia) явно, потому что тогда твари не подходит даже никакое понятие — кроме как (из гипотезы<sup>162</sup>) — аналогичное понятие (conceptus analogicus) — ни одного такого совершенства, то есть такого [совершенства самого] по себе, потому что аналогичное [понятие] — это несовершенное [понятие такого, т. е. простого совершенства], — и тогда ни в каком [сотворенном существе] его<sup>163</sup> объективное содержание не [будет просто] лучше, чем не ‚оно-само‘, потому что иначе [такое совершенство] полагалось бы в Боге [именно] согласно тому аналогичному объективному содержанию (rationem analogicam)<sup>164</sup>.

39. Этот четвертый довод подтверждается еще и так: }}<sup>165</sup> всякое метафизическое разыскание (inquisitio metaphysica) о Боге происходит так, — рассматривая формальное объективное содержание (formalem rationem) чего-либо и устраняя в том формальном объективном содержании несовершенство, которым оно обладает в тварях, и сохраняя [далее] это формальное объективное содержание [как таковое] и атрибутируя ему всецело наивысшее (summam) совершенство, и так [уже] атрибутируя его Богу. Пример о формальном объективном содержании (formali ratione) мудрости (или интеллекта) или воли: ведь [сперва] оно рассматривается в себе и согласно себе (in se et secundum se); а из-за того, что это объективное содержание формально не заключает [в себе] ни какого-либо несовершенства, ни ограничения (limitationem), несовершенства, которые сопровождают его в тварях, отодвигаются от него (removentur ab ipsa) и, при сохранении тем же самым объективного содержания (eadem ratione) мудрости и воли [как такового], эти [т. е. простые совершенства

161 То есть, что простое совершенство не может иметь объективного содержания, прецизированно собственному Богу. Ср. аргументацию в этом параграфе выше.

162 Из гипотезы Генриха Гентского об исключительной общности по аналогии между понятиями о Боге и о твари.

163 То есть исключительно *аналогичного* (собственному понятию, которое гипотетически — согласно позиции Генриха, как ее понимает Скот, — применимо только к Богу) понятия простого совершенства, которое может быть познано в тварях.

164 А не согласно собственному, прецизированному к Богу понятию простого совершенства, как это предположено в третьем члене «разделения» выше. Последнее приемлемо для Генриха, по крайней мере, на второй ступени наиболее общего познания Бога, но согласно доказательству Скота уничтожает само понятие «простого совершенства» как таковое.

165 Текст от начала п. 36 и до этого места представляет собой позднейшие, добавленные Дунсом Скотом аргументы за унивокацию общего Богу и твари понятия сущего, вместо которых первоначальная версия содержала следующие слова: «В-третьих аргументируется так:...», после чего шел текст, который здесь характеризуется как *подтверждение* четвертого довода. Отсюда и рассогласовка в числе аргументов, отмеченная в первой сноске к п. 27 выше.

мудрости и воли] совершеннейшим способом атрибутируются Богу<sup>а</sup>. Следовательно, всякое разыскание о Боге предполагает то, что интеллект имеет [некоторое]тождественное и унивокальное понятие (*conceptum eundem univocum*), которое он воспринял (*accipit*) из тварей.

<sup>а</sup> *Примечание Дунса Скота на полях: {{ К этому [же аргументу] имеются некие средства<sup>166</sup> [для доказательства] в 3 вопросе 8 дистинкции, [в разделе] ,против первого мнения'<sup>167</sup>. }}*

40. Если же ты скажешь<sup>168</sup>, что формальное объективное содержание тех [атрибутов], которые подходят Богу, является иным, [чем формальное объективное содержание этих же совершенств, поскольку они подходят тварям], — то из этого следует та несообразность, что ни из какого собственного объективного содержания этих [совершенств], поскольку они есть в тварях, они [т. е. эти совершенства] не могут заключаться относительно Бога (*concludi de Deo*), потому что объективное содержание тех и этих будет тогда всецело иным (*omnino alia*) [там и там]; и даже более того, [тогда] из объективного содержания мудрости, которое мы ухватываем (*apprehendimus*) из тварей, не больше заключалось бы (*non magis concludetur*), что Бог есть формально мудрый, чем что Бог есть формально камень (*formaliter lapis*): ведь может формироваться некое иное понятие [камня], чем понятие сотворенного камня, к каковому понятию камня — поскольку [оно] есть идея в Боге (*idea in Deo*) — этот вот [сотворенный] камень имеет атрибуцию, и [тогда] формально сказывалось бы, что ‚Бог есть камень’ — согласно этому аналогичному понятию, — [точно] так же, как [то, что он есть] ‚мудрый’ — согласно тому аналогичному понятию<sup>169</sup>.

41. {{ Об этом же [т. е. касательно унивокального понятия] аргументируется, в-пятых<sup>170</sup>, так: более совершенная тварь может двигать [интеллект] к более совершенному понятию о Боге. Следовательно, поскольку некое видение Бога (*visio Dei*), например, низшее, не настолько отличается от некоего данного абстрактивного<sup>171</sup> его [т. е. Бога] понимания (*intellectione abstractiva*), насколько

166 А именно: из авторитета Августина, Ансельма, Дионисия и Аристотеля, ср.: *Ординация I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 70–73, 79.

167 То есть в разделе аргументации Дунса Скота против первого мнения, которое высказано Генрихом, см.: *Ординация I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 51–79.

168 Ср. аргумент Генриха Гентского в: *Summa*, art. 32, q. 4 in corp. (I f. 195R): «... Бог называется ‚благим’ или ‚мудрым’ и иными подобными, потому что эти [имена] обозначают в тварях нечто от ‚простого совершенства’, т. е. то, что всецело ‚лучше само, чем не оно само’, — обозначая его в аспекте превосхождения, т. е. тем способом, каким сверх-благой и сверх-мудрый обозначают не то, что мы понимаем под обозначенным через такие имена, но то, что [лишь] стремимся обозначить [ими].»

169 См. аргумент Генриха Гентского в: *Summa*, art. 32, q. 4 in corp. (I f. 195R–S).

170 См. текст сноски 107 к началу п. 27 выше.

171 *Абстрактивное* понимание (познание в понятии) отделяется Дунсом Скотом вообще от *интуитивного* познания или *видения* существующего здесь и теперь в себе объекта, ср. с этим, например, посвященный этому раздел в: *Quodlibet XIII*, art. II, n. 27–47. Ср. также ответ Скота на начальные аргументы этого вопроса в п. 63–64 ниже.

высшая (*suprema*) тварь отстоит от низшей, то видится, что [отсюда] следует, что если низшая [тварь] может двигать [интеллект] к некоему абстрактивному [пониманию Бога], то и высшая [тварь], или же некая до нее, сможет двинуть [интеллект] к интуитивному<sup>172</sup>, что невозможно.

42. Если же ты скажешь<sup>173</sup>, что в абстрактивном понимании Бога есть столько же ступеней, сколько есть сотворенных видов (*species creatae*), хотя [при этом] самые крайние (*extremae*) [акты] понимания и отстоят [друг от друга] не настолько, насколько самые крайние виды [тварей], что вполне возможно, потому что какая угодно ступень в [актах] понимания отстоит от ближайшей к ней [ступени] меньше, чем сотворенный вид, движущий [интеллект] к ней [т. е. к пониманию на этой ступени], отстоит от [другого] вида, движущего его к иной [ступени в понимании], — то против этого [я возражу следующее]: различие (*differentia*) между [актами] абстрактивного понимания не является только численным, потому что они причиняются причинами разного вида, а также — собственными объективными содержаниями (*per proprias rationes*) тех [причин], и не поскольку они [т. е. причины] заключают в себе нечто общее, как [это] утверждает путь [аргументации] об унивокации<sup>174</sup>. А потому [отсюда] следует, что между низшим абстрактивным пониманием и низшим интуитивным имеются более многочисленные средние (*plures mediae*) [или промежуточные виды актов понимания], чем [имеется средних видов] между низшим и высшим видом сущих, либо — столько же. Если же следствие (*consequens*)<sup>175</sup> [само по себе] несообразно (*inconueniens*), то через следствие — и предшествующее (*antecedens*)<sup>176</sup> [положение]. Следовательно, видов абстрактивного понимания будет меньше, чем [видов] сущих. Следовательно, начиная от низшего [вида и поднимаясь] оттуда и отсюда [т. е. как со стороны вида сущих, так и вида пониманий], останется некий [вид] сущего, более высокий, чем тот, который причиняет высшее абстрактивное [понимание]. А потому тот более высокий [вид сущего] причинит и интуитивное [понимание] о Боге<sup>177</sup>.

172 Ср. с этим аргументацию Генриха Гентского, которую здесь усиливает Дунс (доводя при этом тезис об аналогичном познании Бога из твари до невозможного): *Summa*, art. 32, q. 2 in corp. (I f. 190P): «... какая угодно тварь в ее формальном бытии, которым она причастна Богу согласно [собственной] ступени своей природы и сущности — некоторая на более высокой ступени, иная — на более низкой ступени, через большее или меньшее приближение к бытию первого [сущего], и это — восходя от последней твари к высшей — имеет в себе некое содержание божественного совершенства.» О невозможности *интуитивного* познания Бога природно в этом состоянии см. также п. 64 и п. 56–57 ниже.

173 См. аргумент Генриха Гентского в: *Summa*, art. 24, q. 6 in corp. (I f. 142T).

174 «Путь аргументации об унивокации» — собственное решение или ответ Дунса Скота в противоположность позиции Генриха Гентского об «аналогичном познании» Бога из твари.

175 Следствие или «консеквент» сформулирован в предыдущем предложении.

176 Предшествующее положение (или «антецедент»), из которого выведено невозможное следствие, вводится словами «если же ты скажешь...» в начале этого параграфа.

177 Вся эта весьма сложно выстроенная аргументация (пятый аргумент за унивокацию и ответ на возражение с позиции Генриха в п. 41–42) является по своей форме *отрицательным*

43. Также, почему будет положено столько [разных] видов пониманий о том же самом объекте [т. е. о Боге], если [объект] движет [интеллект] к собственному [понятию о себе]?

44. Также, видится, что за начальное заключение<sup>178</sup> есть еще и то, что всякое множество сводится к одному (*reducitur ad unum*)<sup>179</sup>. Следовательно, так есть и в понятиях<sup>а</sup>. }}<sup>180</sup>

<sup>а</sup> *Примечание Дунса Скота на полях*: {{ Заметь, относительно второго<sup>181</sup> есть десять доводов: первый — о достоверном и сомнительном понятии<sup>182</sup>, второй — о невозможности понимания Бога в пути<sup>183</sup>, третий — что мы не знаем все необходимо присущие Богу [свойства]<sup>184</sup>, четвертый — что некое ‚простое совершенство‘ является общим<sup>185</sup> [Богу и твари], пятый — о порядке пониманий согласно порядку тварей, движущих [интеллект] к ним<sup>186</sup> [т. е. к пониманиям]; шестой может быть согласно тому, что если виды [тварей] бесконечны, то были бы бесконечными [по виду] и абстрактивные понимания [Бога]. Эти [додовы] — собственные. — Общие<sup>187</sup> доводы [таковы]: остановка на одном<sup>188</sup>,

---

«сведением к невозможному» и основывается на первоначальном допущении позиции Генриха (об *аналогичном* познании Бога из тварей или из видов сотворенных вещей), к которому добавляется специфическая эпистемология Скота (понимание двух основных родов познания, теория движущих интеллект причин) и метафизическая «лестница совершенств разных видов тварей». Следует особо отметить, что невозможное следствие, к которому два раза приводит Скот свое рассуждение, т. е. природное причинение тварью *интуитивного* познания Бога, невозможно *в равной степени* и для самого Генриха Гентского (см.: Генрих Гентский, *Summa*, art. 24, q. 6 in corp. (I f. 142P)). Иначе говоря, Скот доказывает невозможность позиции Генриха о познании Бога из тварей природным интеллектом лишь в аналогически-атрибутивном понятии, сводя ее здесь к невозможному для самого Генриха выводу. Сам Скот рефлексивно характеризует этот аргумент как отрицательный, т. е. доказывающий лишь невозможность аналогичного понятия о Боге, а не его унивокацию, и представляющий трудность также для его собственной позиции (см. конец его замечания на полях к п. 44 ниже).

178 То есть начальное или главное заключение о познании Бога в общем *унивокальном* ему и твари понятии, которое содержится в п. 26 выше и доказывается пятичастно далее в п. 27–43.

179 Ср. с этим аргументацию Генриха Гентского в: *Summa*, art. 21, q. 2, ad 2 (I f. 124N).

180 Параграфы 41–44 содержат позднейшие *добавления* Дунса Скота внутрь текста *Ординации*.

181 Второго *раздела* или члена (*articulo*) ответа на первый вопрос, в который входят п. 26–55, ср. начало п. 26 выше.

182 Ср. п. 27 выше.

183 То есть «в этом состоянии», в состоянии падшей природы, ср. п. 35 выше.

184 Ср. п. 36 выше.

185 Ср. п. 38 выше.

186 Ср. п. 41 выше.

187 То есть аргументы, доказывающие не собственно *унивокацию* общего понятия для Бога и твари, но такие, из которых следовала бы *в частности* и необходимость принятия этой унивокации.

188 То есть что «всякое множество сводится к чему-то одному», ср. п. 44 выше.

число и инаковость<sup>189</sup>, сравнение<sup>190</sup> [в существенности] и [довод из авторитетного суждения] во II кн. *Метафизики* [там, где] ‚истиннейшие‘ и т. д.<sup>191</sup>

На первый [аргумент за унивокацию здесь] есть три ответа философствующих<sup>192</sup> в 3 вопросе 8 дистинкции; два первых ответа оспариваются там<sup>193</sup>, а второй [ответ еще] и тут [т. е. в этой дистинкции, у места, где говорится], из-за этой уловки<sup>194</sup>. — На второй [аргумент за унивокацию выше] — [отвечает] Генрих<sup>195</sup>, [этот ответ приводится] в 8 дистинкции, и [там же] опровергается<sup>196</sup>; и тут [чуть] ниже, сразу же за [ссылкой на третий вопрос, против второго аргумента] затрагивается [кое-что], поскольку [там] есть ‚общая трудность против обеих частей [решения — как за унивокацию, так и за аналогию], но истолковывая [при этом] мнение об аналогии понятий, поскольку [она есть между] самими схваченными [в понятиях вещами]‘<sup>197</sup>. — [В ответ] на третий [аргумент] говорится<sup>198</sup>, что о субъекте может иметься некоторое собственное понятие, но слитное (*confusus*), а не определительное (*definitivus*), через которое ничто — даже непосредственнейшим способом присущее субъекту — не

189 Ср. аргумент Скота в: *Ординация I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 84.

190 Ср. аргумент Скота там же, п. 83.

191 См. ‚auctoritas‘ (авторитетное суждение) Аристотеля в: *Метафизика* ( $\alpha$ ), текст комментария 4 (кн. II, гл. 1, 993b24–29): «[Обо] всём том сказывается, что из всех иных оно есть более всего это вот, согласно чему и иным это присуще [как] унивокальное... Из-за чего необходимо, чтобы принципы всегда сущих всегда были ‚истиннейшими‘». Ср.: *Auctoritates Aristotelis*, *Metaphysica*, п. 41. См. объяснение этого аргумента «из пути унивокации» (собственной позиции Скота) в: *Ординация I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 79.

192 Имеются в виду три ответа «неких философствующих» на первый аргумент Дунса Скота за унивокацию в: *Ординация I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 57, 59, 68. Согласно примечаниям издателей Ватиканского издания (см.: там же, п. 52 (сноска 5) и п. 57 (сноска 2)), в которых они исправляют собственный неверный (и, в свою очередь, исправляющий сокращение в кодексах) вариант чтения этого места 3 дистинкции, мы вслед за ними читаем вместо стоящего здесь «три ответа Генриха» на «три ответа философствующих», под которыми имеется в виду, вероятно, Ричард де Конингтон и, возможно, Томас Саттон.

193 Ср. аргументы Скота против первых двух ответов философствующих: *Ординация I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 58, и п. 60–67.

194 Ср. аргументы Дунса Скота против «уловки» Генриха в п. 30–34 выше. Третий же ответ философствующих на аргумент Скота за унивокацию в 8 дистинкции (в п. 68) опровергается им там же: дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 69, ср. с этим также замечание Скота о характере того опровержения в данном вопросе 3 дистинкции в п. 46 ниже.

195 Относительно этого ответа издатели Ватиканского издания также замечают, ссылаясь на текст, приписываемый ими Вильгельму де Алнвику, секретарю Дунса Скота (на самом деле он написан так называемым «Анонимным/ранним скотистом кодекса Vat. lat. 869»), что он принадлежит не самому Генриху Гентскому, но скорее содержится в сочинениях его последователя Ричарда де Конингтона, см. *Ординация I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 52 (F — примечание об источниках).

196 Ответ Конингтона приводится в: *Ординация I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 52, опровержение Скота: там же, п. 53–55.

197 Ср. с этим возражения на второй аргумент Скота за унивокацию и упомянутую трудность против позиции как Скота, так и Генриха в п. 47 и далее, особенно в п. 50–54 ниже.

198 Ср. с этим аргументы Генриха в: *Summa*, art. 24, q. 3 in corp. (I f. 139V–Y); art. 36, q. 7 in corp. (f. 239P).

очевидно о нем самом [т. е. о субъекте] (пример: через слитное понятие человека о нем неведомо [его собственное свойство] ,смеющееся'); а какое угодно наше понятие [о Боге], хотя бы и собственное [ему], все же не является [настолько] совершенным, как определительное [понятие] твари<sup>199</sup>. [Это] подтверждается тем, что во II кн. 3 дистинкции [этой работы, т. е. *Ординации*] ,раздел' [вопроса, его разрешающий,] соглашается [с тем], что ангел в [своем] природном [совершенстве] имеет собственное понятие о Боге<sup>200</sup>, и однако в проэмии [этой работы, т. е. *Ординации*] теология [в себе] полагается природно известной одному только Богу<sup>201</sup>. — На четвертый [довод возражают]: ,простым совершенством' называется<sup>202</sup> то, что по природе [способно к тому, чтобы о нем] имелись понятия, которые имеют [между собой] аналогию несовершенного [по отношению] к совершенному, так что объективное содержание ,простого совершенства' не атрибутируется некоему ,просто одному' (*alicui simpliciter uni*)<sup>203</sup> даже согласно понятию. Но выведение [атрибутов и совершенств Бога, имеющиеся у] святых и наставников (*magistrorum*), как видится, подтверждает его<sup>204</sup>. — На то подтверждение, [которое приводится] там

199 Здесь Дунс Скот, развивая доводы Генриха, сам возражает своему третьему аргументу за унивокацию (ср. п. 36 выше), как бы ограничивая его значимость для доказательства унивокации общего Богу и твари понятия. Ибо хотя мы и можем иметь некое собственное Богу понятие, оно вовсе не будет *достаточным* для выведения из него всех необходимо присущих ему атрибутов, так как вовсе не будет *совершенным* понятием о его *сущности*, как она есть *в себе*, что было бы неким эквивалентом определительного понятия о твари. Ср. также сказанное Скотом в п. 56–57 о невозможности такого понятия о божественной сущности в себе, однако и о возможности собственных для Бога понятий в п. 58 ниже. О слитном и дистинктном познании и о слитных и определительных понятиях см. пояснения Скота в: *Ординация I*, дист. 3, ч. 1, вопр. 2, п. 72, п. 79–80.

200 То есть *дистинктное собственное* — хотя и только *абстрактивно*, а не интуитивно представляющее Бога понятие, см. об этом: *Ординация II*, дист. 3, ч. 2, вопр. 2, п. 324–325, 331.

201 См.: *Ординация*, пролог, ч. 3, вопр. 1–3, п. 152.

202 Ср. аргументы Генриха Гентского в: *Summa*, art. 32, q. 4 in corp. (I f. 193O): «Если же мы смотрим на вещь, которую стремимся обозначить через имена атрибутов, то этим способом все атрибутируемые как свойство [имена], взятые из тварей, каковы суть те [имена], которые выражают нечто, что принадлежит к ,простому достоинству', ... положительным образом обозначают нечто о Боге, а именно то, что подходит Богу по превосходству, — сверх того, что, будучи как бы подобным ему, пусть и лишь эквивокально, есть в тварях»; *ibid.*, art. 42, q. 1, ad 1 (II f. 6N): «Следовательно, этим способом говорится, что Бог является совершенным собственнейшим образом, а тварь — вторично и [как бы] из последующего, через некоторую атрибуцию, так как имя ,совершенный' сказывается аналогично об актуальности ,бытия' Творца и твари, то есть поскольку ,совершенное', взятое в аналогичной общности, именует не только существующее в полном акте, что переходит в сам [этот акт], будучи сделанным [или возникая], но также и то, что имеет полный акт из себя, без предшествующей сделанности [чем-то иным], потому что оно из себя есть ,необходимое бытие'».

203 То есть одному как таковому, безотносительно к аналогично общему ему возможному многому.

204 То есть четвертый довод Дунса Скота за унивокацию, ср. п. 38 и перечисление в начале этого «примечания Дунса Скота на полях» выше. Само «выведение [атрибутов Бога у] святых и наставников», т. е. у Августина, Ансельма, Дионисия, приводится в: *Ординация I*,

[выше], что [тогда] ,Бог есть камень'<sup>205</sup>, дается ответ в 3 вопросе 8 дистинкции, в [разделе, отвечающем на параграф, помеченный буквой] *e*, [в добавлении, вписанном] вне [текста]<sup>206</sup>. — Пятый [аргумент]<sup>207</sup> разрешается тут, [в добавлении, приложенном] вне [текста]<sup>208</sup>, там, где имеется и аргумент<sup>209</sup>. А на то, что там [возражается] против ответа<sup>210</sup>, я [опять же] отвечаю: нужно говорить [далее], придерживаясь того видового различия [между] пониманиями<sup>211</sup> [как истинного]; нужно признать, что есть [именно] столько видов абстрактивных пониманий Бога, сколько есть видов движущих [к ним интеллект] объектов. То же самое будет и против тебя<sup>212</sup>, потому что собственные для тварей слова (*verba propria*)<sup>213</sup> суть столькие по виду, сколькие суть [по виду] твари (и там можно было бы аргументировать [так]: ,если виды слов [относительно] тварей более немногочисленны, чем [виды схваченных в] этих словах (*verbatorum*) [сущих], то, следовательно, некая тварь может причинить [в интеллекте] понимание более совершенное, чем всякое слово о твари, а тогда и — видение Бога'). Тем же способом, каким отвечается тут<sup>214</sup>, дается [тогда] ответ и на

---

дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 70–73; ср. также примечание Дунса Скота на полях к п. 39 выше и сноски к нему.

205 Ср. п. 40 выше и в: *Ординация* I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 74.

206 Буквой '*e*' помечен там же (*Ординация* I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3) п. 74, ответ на него согласно позиции Генриха дается в добавлении Скота в п. 75, а аргументы Скота против ответа там же, в п. 76–77.

207 То есть собственно трудности, встречающиеся в связи с ним.

208 См. п. 42–43 выше.

209 То есть вслед за п. 41 выше, где содержится пятый аргумент за унивокацию.

210 «Ответ, поддерживающий мнение Генриха» см. в п. 42 выше (первая часть первого предложения), «то, что против» этого ответа (т. е. возражение самого же Скота) — там же, во второй части первого предложения, начиная со слов «то против этого...» и до конца п. 42.

211 См. там же, где и в предыдущей сноске, начиная со слов «то против этого...».

212 Против *кого?* Издатели Ватиканского издания полагают, что речь (так же, как и чуть ниже в характеристике 6 аргумента) о Генрихе Гентском. С одной стороны, стилистика этого рассмотрения Скота (взвешивание аргументов в пользу обеих позиций), а самое главное, его собственное резюме в начале следующего абзаца этого «примечания на полях» (где пятый и шестой аргументы, очевидно, признаются *не* достаточно сильными из-за того, что они одинаково «трудны для обеих позиций», т. е. и для самого Скота) свидетельствуют скорее в пользу рефлексивного понимания «против тебя»: тогда здесь Скот в ходе аргументации, как бы становясь на позицию оппонента, утверждает, что данное положение (что будет «столько же видов пониманий, сколько видов тварей/сущих, а не меньше [как он сам же утверждал в возражении в конце п. 42 выше]»), с «которым нужно согласиться», будет и «против тебя» (современный автор написал бы: «против меня»), т. е. против собственной позиции Скота. Тем не менее, по причинам, связанным со специфическим употреблением здесь термина «*verbum creaturae*» (затронутым ниже в сноске к «и здесь, и там» в следующем предложении), достаточно велика и вероятность того, что здесь все же имеется в виду оппонент, т. е. Генрих.

213 Под «словом» — '*verbum [creaturae]*' здесь имеется в виду «слово мышления/ума» (*verbum mentis*), что было традиционным, восходящим к Августину термином для «понятия». Сам Скот отождествляет «слово» с «собственным понятием» твари (ср. начало п. 53 ниже).

214 То есть в предыдущих двух предложениях этого примечания на полях, начиная со слов: «я [опять же] отвечаю...».

[аргумент об] абстрактивных пониманиях Бога через твари, потому что и здесь, и там<sup>215</sup>, их столько [по виду], сколько движущих объектов. — Шестой<sup>216</sup> [аргумент] подобно [предыдущему] будет против тебя<sup>217</sup>, потому что [тогда тебе] нужно признать бесконечно много слов [мышления], какое угодно из которых будет ниже видения Бога, если придерживаться той гипотезы о бесконечном, необходимости и вечности, поскольку они суть прецизионно модусы (*modi praecise*), [в которых схватывается объект]<sup>218</sup>, потому что так [т. е. как модусы] они суть просто простые понятия<sup>219</sup>.

Итак, тебе следует беспокоиться об одном лишь первом и о четвертом доводе<sup>220</sup>, — как потому, что они не являются ‚равно трудными‘ для той и для другой стороны [аргументации, а именно — как для аргументации за унивокацию, так и для аргументации за аналогию], так и потому, что они не заключают слишком много сверх предложенного [к доказательству]<sup>221</sup>. Ибо [именно эти два довода, т. е. первый и четвертый] заключают не то, что у нас не может быть никакого собственного для Бога понятия, но то, что есть некое общее [т. е. уни-

215 Звучание этого предложения, как видится, подразумевает *разность* аргументации о «словах тварей» и об «абстрактивных пониманиях» интеллекта. Это возможно, если под «словами мышления» о тварях подразумевалось в предыдущем предложении нечто иное, чем актуальное понимание. Сам термин «слово мышления» понимался в школьных дискуссиях конца XIII в. весьма по-разному, существовало 4 или 5 различных вариантов ответа на вопрос, что есть «слово мышления» в сотворенном интеллекте; настоятельность обсуждения объясняется тут теологическими нуждами (соотнесение слова в сотворенном уме как части образа Троицы в уме со вторым лицом Троицы (Словом) в Боге, т. е. с Сыном). Там, где Скот предлагает собственное учение о «слове мышления» в сотворенном интеллекте, он твердо понимает его как «актуальное понимание», точнее, — «актуальное понимание как знание, рожденное от памяти». Ср.: *Ординация I*, дист. 27, вопр. 1–3, п. 42–78, особенно: п. 46, 59, 71. Соответственно, здесь «слово» мышления о твари скорее всего обозначает несколько *иное* понимание, а именно: понимание, артикулированное Генрихом Гентским, прежде всего, в его *Summa*, art. 40, q. 7 in corp. (I f. 260K–M); art. 58, q. 2, ad 3 (II f. 129D–131M), а также в *Quodlibet VI*, q. 1 in corp. (p. 14–16). Согласно Генриху, «совершенное или сформированное слово мышления о вещи в интеллекте» есть «чтойность в вещи, выраженная в определении» и «понятие об определяющем объективном содержании», совершенным образом «постигающее и объясняющее чтойность вещи» и являющееся результатом лишь «второго акта» интеллекта. Ср. с этим изложение и анализ в: Goehring 2011, 255–272. Относительно «рожденного знания» или «актуального [абстрактивного] понимания» и его причин у Скота см. всю 3 часть («Об образе») 3 дистинкции I кн. *Ординации (Ординация I*, дист. 3, ч. 3, вопр. 1–4, п. 333–604), содержащую его, теологическую психологию.

216 Упомянут выше в начале этого примечания на полях, в основном тексте не присутствует.

217 То есть, вероятно, против Генриха, ср. с этим его аргументы в: *Summa*, art. 42, q. 2 in corp. (II f. 72).

218 Ср. п. 55 ниже. О существенном для теологии и метафизики Дунса Скота понятии «внутреннего модуса» (*modus intrinsecus*) некой реальности см. подробнее п. 58–60 ниже, а также в: *Ординация I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 108, и особенно п. 136–141.

219 О «просто простых понятиях» см. места, упомянутые в сноске 43 выше.

220 Ср. начало этого «примечания Скота на полях» и п. 27, 38 выше.

221 В п. 26 выше, а именно, что у нас природно есть *унивокально общее* для Бога и твари понятие, в каком-то понятии интеллектом путника природно схватывается Бог.



вокальное понятие Бога и твари]. Первое же отрицательное [заключение]<sup>222</sup> видится ложным.

Разве будет много чтойностных понятий [о Боге] посредством тварей, движущих [интеллект всякий раз] иначе [т. е. по-разному], и [будут] ли [они, т. е. эти понятия] разного вида, либо того же самого, а если движут многие [объекты разом], то [будут ли там] разом многие [понятия], либо будет усиливаться (*intendetur*)<sup>223</sup> всегда одно [понятие]? — Также, ведь ты отрицаешь понимаемый вид<sup>224</sup>. }}

45. Какова же унивокация сущего, к скольким и к каким [через себя понимаемым она относится], — будет сказано больше в вопросе о первом объекте интеллекта<sup>225</sup>.

46. [Возражения против высказанных прежде доводов за унивокацию] — {{ Против этих доводов возражают [следующее]. — Против первого<sup>226</sup> возражается [в ответе] о дизъюнктивном целом (*de toto disiuncto*), и этот ответ полагается в 8 дистинкции<sup>227</sup> и опровергается [там же] слабее, чем иные [два ответа]<sup>228</sup>.

47. [В ответ на] второй [довод в том виде], в каком [он] сформулирован кратко<sup>229</sup>, — отрицается<sup>230</sup> бóльшая [посылка], потому что из-за связи [эффекта с причиной] эффект может производить [т. е. причинять в интеллекте] некое понятие о причине, пусть и не такое совершенное, как причина о себе самой:

222 То есть заключение о том, что «у нас не может быть никакого собственного для Бога понятия», что, как кажется, заключают в особенности *второй* и *третий* аргументы Дунса Скота, которые доказывают скорее отсутствие собственного понятия о Боге, чем возможность общего понятия о Боге и твари, ср. вывод в конце первого абзаца в п. 35 и п. 36 выше. Ср. с этим, однако, утверждение о возможности собственных понятий о Боге (хотя и не «просто простых») для нашего интеллекта в 4 части ученого ответа Скота на этот вопрос в п. 58 ниже.

223 Возможен также перевод ‚*intendetur*‘ не «будет усиливаться», а «будет воспринято/ постигнуто».

224 В 4 вопросе 1 части 3 дистинкции (п. 251 и примечание на полях к нему), а также в 1 вопросе 3 части 3 дистинкции (п. 340–345 и примечание на полях к п. 366) Дунс Скот утверждает, что так полагает Генрих Гентский. Ср. с этим мнение Генриха об излишности полагания «понимаемого» или «интелигибельного вида» в его *Quodlibet V*, q. 14 in corp. (f. 174V–Z).

225 То есть в 3 вопросе этой дистинкции — о первом объекте интеллекта путника согласно первенству в порядке адекватации; об унивокации сущего см.: *Ординация I*, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 130–151.

226 См. п. 27 выше.

227 См. третий ответ на первый аргумент Скота за унивокацию в: *Ординация I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 68.

228 Опровержение третьего ответа см. там же (ср. предыдущую сноску), п. 69, о двух первых ответах и опровержениях Дунса Скота см. первые три сноски к началу второго абзаца этого «примечания Дунса Скота на полях» выше.

229 См. последний довод (в последнем большом предложении) в п. 35 выше.

230 Ср.: Генрих Гентский, *Summa*, art. 24, q. 6, ad 1 et ad 3 (I f. 143A, 143C); art. 22, q. 4 in corp. (f. 132K–L).

ведь признается<sup>231</sup>, что заключение производит [некое] знание о принципе в демонстрации ‚потому, что‘ (‚quia‘)<sup>232</sup>, однако самое совершенное знание принципа — это не оно, а то [знание], которым [принцип] познается из [его] совершенно познанных терминов. Почему же подобно [этому] не [будет] и в понятиях: ухваченный простым образом (simpliciter apprehensus) эффект [не] причинит тогда некое хабитуальное простое (habitualement simplicem) знание<sup>233</sup> о причине?

48. Касательно доказательства большей [посылки во втором доводе]<sup>234</sup> я говорю, что хотя эквивокальный эффект и не может [причинять ни знание о] существующей эквивокальной причине<sup>235</sup>, ни нечто того же самого содержания, что и причина, но все же он может [причинять] о ней некое знание, которое будет несовершеннее не только причины самой в себе, но также и самого эквивокального эффекта причины, то есть [такое знание причины, которое будет несовершеннее] его [т. е. эффекта, собственного] совершенного понятия. — Но пусть бо́льшая [посылка] принимается [тогда] так: ‚никакой объект не может [причинять в нас] понятие о чем-либо, если только он не содержит это понятие виртуально или сущностно‘. Эта [посылка] видится явной из-за объективного содержания причины и эквивокального эффекта, и пусть согласно некоторым<sup>236</sup> [все] действие [в целом] и атрибутируется интеллекту ([о чем ныне] я не забочусь), но каким бы способом объект ни требовался [для актуального понимания], он никак не сможет [причинить в интеллекте] понятие более

231 Ср. с этим: там же (см. предыдущую сноску), а также: art. 22, q. 1 in corp. (l. f. 130L).

232 Демонстрация «потому, что» есть демонстрация, заключающая из эффекта как среднего термина его причину. Называется также демонстрацией или наукой «из последующего» (‚a posteriori‘). Обычно в схоластической эпистемологии она противопоставляется демонстрации «из-за чего» (‚propter quid‘), выводящей эффект из причины как «из более первого» (‚a priori‘).

233 «Хабитуальное знание», т. е. знание как «готовое свойство», *имеющееся* в интеллекте, или наука как *имение (habitus)* интеллекта обычно противопоставляется *актуальному* знанию или науке как *рассмотрению*. Ср. объяснения Скота в: *Ординация I*, дист. 3, ч. 1, вопр. 2, п. 71, 73, а также п. 92.

234 То есть той, которая только что отрицалась в п. 47, — см. второй и третий абзацы в п. 35 выше.

235 Под эквивокальной причиной — в противоположность унивокальной — понимается причина, не принадлежащая к тому же виду или роду, что и эффект, но имеющая иное, более совершенное объективное содержание, относящее ее к более высокому порядку причинения. Классический пример: родители — унивокальная, а солнце — эквивокальная причина рождения человека. Ср. с этим: Аристотель, *Физика* (В) (кн. II, гл. 2, 194b13). Эквивокальная причина всегда превосходит по совершенству свой эффект, ср. с этим аргумент Скота о невозможности для фантазмы причинять без активного интеллекта эффект актуального понимания или понимаемого вида в: *Ординация I*, дист. 3, ч. 3, вопр. 2, п. 429.

236 Мнение о том, что интеллект есть всецелая и исключительная действенная причина, порождающая актуальное знание, без содействия *объекта*, приводится и опровергается Скотом в: *Ординация I*, дист. 3, ч. 3, вопр. 2, п. 407–414, и, по-видимому, принадлежит известному теологу-францисканцу Петру Иоанну Оливи. Ср. его *Комментарий на II кн. Сентенций*, вопр. 72 и 58.

совершенное, чем адекватное ему самому понятие; такое [т. е. адекватное понятие] есть собственное и чтойностное [понятие объекта]; а потому и т. д. Доказывается меньшая<sup>237</sup> [посылка]: потому что из эквивокальных эффектов той же самой причины самый совершенный — это тот, который наиболее подобен причине; таковой [эффект] и есть интеллектуальный отпрыск (*proles*) или совершенное слово (*verbum perfectum*) [мышления] об этом объекте. Большая [посылка]<sup>238</sup> доказывается [также]: потому что тогда [т. е. если она отрицается] совершенство понимания (*intelligentiae*) превзошло бы всю силу памяти в целом (*totam virtutem memoriae*).

49. Как видится, должно абсолютным образом признать, что через действие (*actionem*) сотворенного объекта в нас не может быть произведено никакого понятия о Боге, каковое [понятие] было бы более совершенным, чем собственное совершенное понятие этого объекта, и к которому — как следствие — атрибутировалось бы это собственное (*proprius*) понятие движущего [нас] объекта; и даже более [того], — это понятие о Боге будет более несовершенным, чем слово об этом [движущем объекте], потому что оно [т. е. понятие о Боге] — эквивокальный эффект и более неподобный причине, [чем то собственное совершенное понятие]. А потому нужно отступить (*recedere*) от мнения Генриха<sup>239</sup>, если он полагает, что понятие камня атрибутируется к тому

237 А именно, что такое *адекватное* понятие есть *собственное* и *чтойностное* понятие объекта, ср. предыдущее заключение.

238 А именно, что объект не может причинить в понимании более совершенное понятие, чем адекватное ему, сохраненное прежде в памяти как фантазма или понимаемый вид. Ср. заключение двумя предложениями выше.

239 То есть отказаться от его мнения. Ср. аргументы Генриха Гентского в: *Summa*, art. 32, q. 2 in corp. (l. f. 189K): «Некоторые [имена] сказываются о Боге переносно и через подобие, но это может быть сделано двояко: одним способом — через подобие некоторого свойства, которое оно имеет в своей сущности, а другим способом — через подобие самой своей сущности. ... Вторым способом Бог может именоваться именем какой угодно твари — не только потому, что ее идея есть в самом Боге, но и потому, что собственное содержание (*ratio*) ее совершенства заключается в совершенстве Бога, в каковом [совершенстве Бога] основывается (*fundatur*) [ее] идеальное содержание, поскольку оно схватывается божественной мудростью... И подобно [первому способу], это — атрибуция в широком [смысле слова]»; *ibid.* (f. 190O–P): «Говоря об атрибуции в собственном смысле согласно свойству, должно разделять: ... либо атрибуция понимается как совершающаяся эквивокально [т. е. аналогично], то есть атрибутируя Богу те, что суть в тварях, согласно сверхвыдающемуся способу [их бытия в нем]. ... Во втором способе должно подразделять далее. Ведь атрибуция понимается как совершающаяся либо в содержании имени, свойственного для твари, либо в содержании некоего общего имени. Этим вторым способом всё, что есть в тварях, может быть атрибутировано Богу. ... [Тут] нужно рассматривать три [разных содержания]: содержание самого простого и абсолютного совершенства... Рассматривая какую бы то ни было тварь первым способом [т. е. в содержании самого простого совершенства], в какой угодно вещи, [принадлежащей] какой бы то ни было категории, ее ‚бытие‘ есть нечто, [принадлежащее] к ‚простому достоинству‘ и ‚простой знатности‘; поэтому (так как всё таковое, как сказано, должно атрибутироваться Богу) этим способом какая угодно вещь какой бы то ни было категории должна атрибутироваться Богу согласно свойству, — но не под собственным именем твари, как [например] ... камня, а под общим именем ‚достоинства‘, как выражающего достоинство какого бы то ни было совершенства, поскольку оно есть

понятию, которое камень причиняет о Боге. Прецизионно [здесь] может быть сохранено (*salvari*) [лишь то], что понятый объект (*obiectum conceptum*) атрибутируется к [иному] объекту, но не то, что понятие — к понятию; и это<sup>240</sup> вполне возможно, потому что [тут] о более совершенном понятии [т. е. объекте] имеется более несовершенное понятие, чем [понятие, которое имеется у нас] о более совершенном понятии [т. е. объекте]<sup>241</sup>. Но как [тогда можно] разумно аргументировать (*est rationabile*), что собственное понятие о Боге в том же самом интеллекте будет в простом [смысле] (*simpliciter*) более несовершенным, чем понятие камня или «белого», и каким образом природное блаженство [человека] будет [тогда заключаться] в познании Бога (из X кн. *Этики*<sup>242</sup>)?

50. Но видится, что против унивокации [тут] есть та же самая трудность<sup>243</sup>, потому что всякое понятие о Боге [в нашем интеллекте] будет менее совершенным, чем совершенное собственное понятие «белого» [цвета], потому что всякое такое [понятие о Боге] содержится в белизне, как общее (*communis*) понятие — в видовом (*speciali*), а общее [понятие] — просто менее совершенное, потому что — потенциально и [как бы] часть относительно видового [или

---

совершенство, каково, [например], имя ‚благости‘, потому что совершенство есть в законченности (*in fine*) и в полноте вещи, благость же — это собственное содержание ‚конца‘ [или цели], ... из-за чего благость есть общий атрибут Бога, каковой [атрибут] следует за всяким сущим, поскольку оно имеет некое совершенство в его полноте, а также [этот атрибут] обращается вокруг самого бытия, которое есть первое, в чем состоит формальное содержание всякого совершенства. Ибо полнота чего бы то ни было в его ‚бытии‘ называется его ‚благостью‘...»; *ibid.*, art. 42, q. 1 in corp. (II f. 4N–I): «И таким образом это определение [Аристотеля и Комментатора] одному только Богу подходит совершенно, потому что только в нем одном не находится ничего, из-за чего он бы назывался несовершенным, — ни в нем самом, ни вне его самого. ... И через атрибуцию к этому способу совершенства сказывается ‚совершенство‘ во всех иных [предикатах], которые подходят твари... Итак, Бог есть ‚совершенный‘ согласно первому из названных выше способов совершенства, потому что в нем не умалется ничего от благости, и нет ничего больше его в благости, и это [т. е. последнее] — из-за его бесконечности...».

240 То есть то, что здесь только один понятый объект (камень) атрибутируется к иному объекту (Богу), что оставляет полностью открытым вопрос о том, как именно мы познали этот второй объект, т. е. получили некоторое понятие о нем, поскольку через аналогию и атрибуцию понятий мы его получить, согласно критике Скота, никак не можем. В конечном счете, Скот предостерегает здесь против безотчетного перехода рассуждения по аналогии из сферы понятий объектов, обладающих собственной реальностью и совершенством в природе вещей, в сферу наших более или менее совершенных понятий об этих объектах.

241 Вслед за немецким и английским переводчиком мы предпочитаем здесь чтению основного кодекса (стоящему в основном тексте Ватиканского издания — «*de conceptu perfectiore ... quam de conceptu imperfectiore*») чтение ряда дополнительных манускриптов («*de conceptu perfectiore ... quam de conceptu/obiecto imperfectiore*»), приведенное в критическом аппарате Ватиканского издания, поскольку оно имеет ясный и адекватный контексту смысл (совпадающий, кроме того, со смыслом этого места в том виде, как оно читается у Ваддингга), тогда как версия Ватиканского издания не дает никакого ясного смысла.

242 См.: Аристотель, *Никомахова Этика* (К), гл. 8 (кн. X, гл. 7, 1177a12–17). Ср. также п. 5 и начало п. 18, а также сноску 11 выше.

243 А именно: какая и против аналогии Генриха, ср. п. 49 выше.

особенного] понятия (*conceptus specialis*). Каким же тогда образом согласно ей (*secundum illam*)<sup>244</sup> будет блаженство (*beatitudo*) в природном познании Бога?

51. Ответ<sup>245</sup> [на это]. Какое угодно просто простое понятие<sup>246</sup>, а именно — [понятие по] унивокации<sup>247</sup>, есть положительно (*positive*) более несовершенное, чем слово [мышления о] белом, то есть оно полагает не столькое (*non tantam*) совершенство, [сколько полагает собственное понятие белого]; однако, [просто простое понятие] есть более совершенное допустительно (*permissive*), потому что оно абстрагируется от ограничения [положительного понятия твари] и затем схватываемо (*conceptibilis*) в [модусе] бесконечности (*sub infinitate*); а тогда [уже] то понятие — хотя и простое, но не просто простое — а именно: ‚бесконечное сущее‘ — будет совершеннее слова [мышления] о белом, и именно это [понятие, т. е. ‚бесконечное сущее‘] есть собственное для Бога, но не то более первое и общее, абстрагированное от белизны [унивокальное понятие сущего]. Отсюда, путь унивокации<sup>248</sup> отстаивает (*tenet*), что всякое собственное для Бога понятие — более совершенно, чем слово [мышления о] каком бы то ни было сотворенном [сущем], а иной [т. е. путь аналогии<sup>249</sup>] — нет.

52. Но против этого ответа возражается (*instatur*) двояко. Во-первых, аргументируя, что [упомянутая выше] трудность против пути унивокации остается [по-прежнему], потому что из двух понятий, каждый из которых несовершеннее слова [мышления] о белом, как кажется, не будет создано понятие более совершенное, чем то слово. Но понятие сущего, как мы признаем<sup>250</sup>, есть более

244 Здесь возможны два разных способа интерпретации: либо «согласно ей» (т. е. согласно унивокации или пути унивокации/позиции самого Скота), либо «в ней» (т. е. в той квази-потенциальной части понятия твари (белизны), которая является как бы «общим понятием» о Боге). Мы считаем первый способ понимания более вероятным.

245 В этом параграфе Скот отвечает на описанную в п. 50 трудность (возражение против унивокации на основании второго довода) исходя из своего собственного полагания или «согласно пути унивокации».

246 О «просто простых понятиях» см. места, упомянутые в сноске 43 выше.

247 Не всякое «просто простое» понятие будет, согласно Скоту, общим для Бога и твари (хотя и будет в себе *формально единым*, т. е. «унивокальным» согласно оригинальному определению Скота в п. 26 выше), например, понятие предельных дифференций, а также внутренних модусов (конечное или бесконечное) как таковых не будет «унивокальным» в смысле *общности* для Бога и твари. С другой стороны, всякое унивокально-общее понятие есть «просто простое», прежде всего, понятие сущего и простых трансцендентальных свойств. Также возможно, что дополнительное определение Скотом понятия «по унивокации», т. е. как «унивокального», служит эксплицитному отграничению последующей аргументации от мнения Генриха об аналогичных понятиях. Многие кодексы и Ваддинг читают здесь просто ‚*secundum viam univocationis*‘ («согласно пути унивокации»).

248 То есть «полагание» самого Дунса Скота, отстаивающего унивокальные понятия, общие для Бога и твари.

249 Иначе говоря, — позиция Генриха Гентского.

250 В начале п. 51 выше, где под «просто простым понятием» прежде всего понимается *первое* «просто простое понятие», а именно — понятие *сущего*.

несовершенное, чем [понятие] белого [цвета] или линии, а подобно [этому] — и понятие бесконечного<sup>251</sup>. Доказательство [этого касательно бесконечного]: потому что ‚бесконечное‘ схватывается нами через конечное<sup>252</sup>, ‚конечное‘ же — через линию или какой-нибудь такой объект, движущий [наш интеллект] к понятию [своего собственного] терпения (*passionis*) [т. е. ‚конечного‘]. Итак, понятие бесконечного есть более совершенное, чем понятие линии. — Довод<sup>253</sup> подтверждается: потому что понятие, включающее в себя утверждение и отрицание, не является более совершенным из-за отрицания, или, по крайней мере, оно не более совершенное, чем [если мы] схватываем [прецизировав] утверждение того отрицания<sup>254</sup>; но тут<sup>255</sup> ‚бесконечное сущее‘ — это не некое понятие [чего-либо] положительного, кроме как — сущего (*conceptus positivus nisi entis*); следовательно, бесконечность (*infinitas*) [как таковая] не делает понятие [бесконечного сущего] совершенным, или — по крайней мере — понятие бесконечного сущего не будет более совершенным, чем [понятие] конечного сущего<sup>256</sup>.

251 То есть: подобно понятию сущего, также и понятие «бесконечного» более несовершенно, чем понятие белого цвета или линии.

252 Ср. с этим аргументы Генриха Гентского в: *Summa*, art. 44, q. 2 in corp. (II f. 15B): «Ведь так имя ‚бесконечное‘ прикладывается [или придается] воображаемой линии, протянутой все дальше: ведь ничто не может быть всегда протягиваемым [дальше], кроме того, в чем отсутствует граница, на которой остановится протяжение. И, таким образом, это отрицание необходимо следует за тем утверждением и привязано к нему, от какого [отрицания] и происходит наложение имени (*nominis impositio*) как от того, что для нас более известно через противоположное ему имение конечного, — более известное, чем само то [бесконечное] протяжение. И подобно этому, в предложенном [к обсуждению вопросе] имя ‚бесконечного‘ прилагается в Боге от отрицания границы или конца — как от того, что для нас более известно — через ‚конечное‘, которое противоположно ему в тварях, которым [т. е. тварям] сперва приложены [все наши] имена, а потом уже — перенесены на Бога». О познании бесконечного у Скота см.: п. 58–60 ниже, а также *Quodlibet* V, art. 1, n. 5–11.

253 То есть довод о бесконечном, доказывающий, что его понятие несовершеннее понятия линии или белого, ср. предыдущие два предложения в этом параграфе.

254 То есть утверждение собственно противоположное тому отрицанию, в данном случае: *конечное* как утверждение, противоположное бесконечному как отрицанию, каждое из которых квази-определяет понятие сущего как их субъект/подлежащее. Иначе говоря: понятие «бесконечного сущего» не будет более совершенным, чем понятие «конечного сущего» — исключительно из-за понятия «бесконечного», потому что бесконечное как *отрицание* не может быть чем-то более совершенным, чем соответствующее ему утверждение («конечное»).

255 То есть согласно пути унивокации, ср. с этим аргументы Генриха в следующей сноске.

256 Ср. с этим: Генрих Гентский, *Summa*, art. 44, q. 2 in corp. et ad 1 (II f. 14S–V, 15C–F): «Третьим способом [т. е. собственным для Бога], ‚бесконечное‘ хотя и сказывается согласно наложению имени и [его] способу лишению или отрицательно (*privative aut negative*), но согласно [самой] вещи оно сказывается положительно (*positive*), потому что это отрицание дает нам понять истиннейшее утверждение. Ибо оно есть отрицание или лишение не чего-то положительного или утверждения, но скорее — лишеного и отрицания, тем способом, каким в роде субстанции называется лишением ‚бестелесное‘ или ‚неразрушимое‘. ... Следовательно, если бы ‚бесконечное‘ высказывалось только отрицательно и не обозначало

53. Во-вторых, подобно [этому]<sup>257</sup>, за Генриха же возражается [так]: потому что пусть просто простое понятие и будет более несовершенным, чем слово или понятие твари (*verbo sive conceptu creaturae*), как об этом аргументируется [выше]<sup>258</sup>, однако многие такие [просто простые понятия] могут сопрягаться [друг с другом воедино], и одно будет ограничивать (*determinabit*) другое, — и вот это целое понятие [т. е. составленное из многих] будет более совершенным<sup>259</sup>, [чем каждое несовершенное просто простое понятие и чем понятие о твари]. Но [тогда] тут [т. е. на пути аналогии] нет трудности большей, чем там [т. е. на пути унивокации], кроме как в двух [местах]: первое, что тут [т. е. на пути аналогии] любое понятие [как часть в том сопряженном] — будь то ограничивающее (*determinans*), или ограничиваемое (*determinabilis*) — полагается как собственное Богу<sup>260</sup>, там же [т. е. на пути унивокации] — одно [понятие] — общее, а другое — собственное<sup>261</sup>; и второе, что тут [на пути аналогии] признается, что некое собственное для Бога [понятие будет] несовершеннее слова [мышления о] твари<sup>262</sup>, а там [т. е. на пути унивокации] — [не будет] никакое<sup>263</sup>.

---

относительно Бога ничего положительно, тогда ‚бесконечное‘ не высказывало бы о нем самом ничего от достоинства и совершенства, если только не через акциденцию, то есть из-за объективного содержания своего субъекта. ... Ведь нам ясно, что это имя ‚конечное‘, поскольку оно обозначает завершающий конец, реально выражает лишенность дальнейшего протяжения, просто же бесконечное в тварях, если полагалось бы, что оно есть в акте, выражает лишение этой лишенности, а в Боге — отрицание; лишение же или отрицание лишенности есть реальное утверждение: итак, в том, в чем, как видится, ‚бесконечное‘ обозначает отрицание или лишение, реально оно обозначает утверждение. — И тогда должно абсолютным образом утверждать, что ‚бесконечное‘ означает в Боге утверждение и что-то положительное, а не отрицательное, даже если [само это] имя и прилагается от отрицания. ... Итак, что касается способа обозначения и наложения имени — скорее ‚конечное‘, чем ‚бесконечное‘, обозначает нечто положительно, однако, что касается вещи, которую стремились обозначить [именем], — все наоборот, как сказано».

257 Первое возражение против Скота и за Генриха см. в п. 52 тут же выше.

258 В начале ответа в п. 51 выше.

259 Ср. с этим аргумент Генриха Гентского в: *Summa*, art. 42, q. 1 ad 3 (II f. 6P): «... должно ответить, что нечто иное есть вне чего-то двояко: Одним способом так, что это иное никоим образом не имеет бытия в его сущности. То, что таким способом имеет нечто иное вне себя, необходимо имеет несовершенное ‚бытие‘, как сказано выше, потому что оно не имеет в себе совершенство того другого, и таким образом, будучи собранным вместе с ним, то есть как целое, оно есть что-то более совершенное».

260 То есть ‚сущее‘ как ограничиваемое, а ‚бесконечное‘ как ограничивающее; при этом ‚сущее‘ — поскольку о твари оно, согласно Генриху, сказывается только вторично, по *аналогии* атрибуции к Богу, — также будет *собственным* для Бога понятием. О сущем как ограничиваемом понятии (предельном подлежащем любого анализа/разрешения некоего сложного понятия) согласно Скоту см.: *Ординация* I, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 133, а также 3 часть *Теорем* Скота, п. 8–26.

261 То есть ‚сущее‘ как унивокально *общее*, а ‚бесконечное сущее‘ как *собственное* Богу.

262 См. критический вывод о несовершенстве любого собственного понятия о Боге для пути аналогии в начале п. 49 выше.

263 См. собственный ответ (особенно — его конец) Скота на эту трудность в п. 51 выше.

Но первое<sup>264</sup> из тех [двух, в которых, как кажется, имеется особая трудность для пути аналогии,] является вполне сообразным (*non est inconueniens*), потому что [некоторое] терпение вполне хорошо ограничивает [свой] субъект, например, — ‘человек смеющийся’, и однако оба они суть равно общие (*aeque commune*). Второе<sup>265</sup> же [трудное] нужно всецело признать, [а именно] — из-за того второго довода<sup>266</sup>, — говоря о понятии, то есть об акте понимания (*de actu concipiendi*), а не о понятом объекте (*de obiecto concepto*).

54. Что до тех [двух] возражений<sup>267</sup>, то видится, что достаточно подобающе [тут] можно ответить, что оба мнения<sup>268</sup> полагают, что не просто простое понятие более совершенно, чем слово [мышления] того [объекта], что движет к части [этого не просто простого понятия]<sup>269</sup>. А то возражение, что сделано

264 А именно, что какое угодно — будь то ограничивающее, или ограничиваемое понятие полагается как собственное Богу.

265 А именно, что «некое собственное Богу понятие будет несовершеннее понятия твари».

266 Издатели Ватиканского издания считают, что Скот имеет тут в виду второй довод — *возражение* «за Генриха» в начале этого п. 53 выше. Довод там состоит в том, что некое целое понятие, собственное для Бога и состоящее из многих частей, все же будет совершеннее, чем его простые части, из чего, возможно (Скот *не* эксплицирует *этот* шаг в аргументации), следует далее, что оно будет и более совершенным, чем «понятие о твари», из которого абстрагированы «просто простые понятия». Однако, как кажется, Скот не может ссылкой на довод, пытающийся доказать это против него, обосновывать необходимость признания истины его собственного аргумента против позиции Генриха, составляющего, по его мнению, вторую и главную обсуждаемую им трудность для Генриха (т. е. что некое собственное Богу понятие будет *несовершеннее* понятия твари), поскольку это было бы разрывом в аргументе, обесмысливающим его. С другой стороны, контекст, а в особенности *конец* этого предложения скорее может подразумевать то, что сам Скот подчеркнуто настаивает здесь на истине собственного аргумента (второй трудности) против Генриха, еще раз утверждая, что некое «собственное понятие» о Боге будет *несовершеннее* понятия твари, но делает это с одним существенным уточнением смысла аргумента — не как понятый в нем *объект*, но как *акт понимания* этого объекта. Тогда то гипотетическое «целое понятие» *как акт* также будет скорее более несовершенным, чем собственное понятие о твари, — вопреки второму возражению (за Генриха) в начале этого п. 53. Тогда, вероятно, следует считать, что под «вторым доводом» (за то, что некое собственное Богу понятие *как акт* несовершеннее, чем акт схватывания положительного совершенства твари) имеется в виду весь обсуждаемый с п. 47 и далее довод (первоначально сформулированный в п. 35 выше) — в особенности в том виде, в каком он «признан абсолютно» в п. 49 выше. Насколько это несовершенство *акта* понимания/познания Бога затрагивает также и позицию самого Скота, иначе говоря, насколько трудность относительно несовершенства собственного понятия о Боге является «общей трудностью для обоих мнений» (учитывая оба возражения против унивокации в п. 52–53 выше), Скот обсуждает далее в п. 54–55 ниже.

267 Ср. п. 52–53 выше.

268 Дунс Скот — в ответе в п. 51, Генрих (его мнение) — в начале п. 53 выше. Ср. сноску 259 к п. 53.

269 То есть к понятию твари или «конечного сущего», из которого далее понимается «сущее» как часть уже «не просто простого» понятия «бесконечное сущее» (в дальнейшем — см. *Ординация I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 136, — Дунсом Скотом будет уточнено, что отношение *ограничения* (детерминации) между просто простым понятием «сущего» и внутренним модусом «бесконечного» *не* может пониматься по типу отношения род-дифференция, где род понимается как потенциальная *часть* в понятии вида).



[в ходе] аргументации [за аналогию согласно Генриху]<sup>270</sup>, как видится, [имеет силу] против обоих мнений, потому что сколько бы [понятий] ни сопрягалось [воедино], какое угодно из тех понятий запечатлевается [в нас] движущей тварью. Следовательно, оно более несовершенно, чем слово [мышления об] этой твари. Каким же способом собирание (*aggregatio*) [в одно многих] более несовершенно [понятий] сделает [целое] понятие более совершенным интенсивно? — Подтверждение [первого возражения]<sup>271</sup> также вполне хорошо возражает против того [аргумента] о бесконечном<sup>272</sup>. — Следовательно, из-за этого довода<sup>273</sup> [вовсе] не нужно отказываться (*dimittatur*) от мнения<sup>274</sup>, потому что [тут] есть общая трудность и равным образом<sup>275</sup> (*et aequae*) для обоих [мнений], если аналогия понятий истолковывается (*exponatur*) [как аналогия] о понятиях [в понятиях объектах].

55. Пожалуй, те возражения<sup>276</sup> хорошо доказывают, что акт [понимания] о Боге не является интенсивно (*intensive*) совершеннейшим; но это и не требуется, чтобы там [т. е. в этом акте] было природное блаженство, — но [требуется], чтобы он сопрягал [интеллект] с совершеннейшим объектом, — согласно II кн. *О животных*: «[Даже если мы и] мало [можем] узнать...» и т. д.<sup>277</sup> И пожалуй, некое сотворенное [сущее может] быть любимо [даже] интенсивнее

270 Не вполне точно понятно, какое именно из двух приведенных выше возражений имеет здесь в виду Скот. Если судить по терминологии описания, то скорее — второе возражение (ср. начало в п. 53 выше), однако там аргумент скорее пытается доказать возможность позиции Генриха, чем прямо опровергнуть позицию Скота (как она выражена в ответе в п. 51). Если же судить по интенции возражения, то скорее тут имеется в виду первое возражение (п. 52), прямо направленное против позиции унивокации, утверждающей совершенство собственного для Бога понятия «бесконечного сущего» по сравнению с понятием твари. Возможно, Скот вообще не рассматривает эти два возражения отдельно друг от друга, характеризуя их недифференцированно, поскольку оба они, соответственным образом (в применении к позиции Скота или Генриха) истолкованные, выражают *одну* трудность — *общую* для обоих мнений, что несколько раз настойчиво подчеркивает Скот.

271 См. это «подтверждение» в последнем предложении в п. 52 выше.

272 А именно против того разъяснения Скота о понятии «бесконечного сущего», данного в его «ответе» в п. 51 выше, которое утверждает, что это понятие совершеннее собственного понятия твари и подразумевается в первом возражении и его подтверждении в п. 52 выше.

273 Скорее всего — из-за первого довода-возражения против ответа Скота в начале п. 52 выше. Ср. также сноску 270 выше.

274 То есть от мнения об унивокации, иначе говоря — от собственного решения Дунса Скота.

275 Последняя часть предложения также может быть переведена чуть иначе, в зависимости от понимания точного места слова *aequae* («равным образом/в равной мере»). Различие тут будет заключаться в несколько ином оттенке смысла (в ином акценте в предложении), ср. второй вариант: «потому что [тут] есть общая трудность для обоих [мнений], и в равной степени [она будет общей — для Генриха], если аналогия понятий [у Генриха] истолковывается (*exponatur*) [как аналогия] о понятиях [в понятиях объектах]».

276 См. п. 52–53 выше.

277 См. Аристотель, *О частях животных* (A) (кн. I, гл. 5, 644b25–33). Ср. *Auctoritates Aristotelis, De animalibus* VIII, п. 109. Ср. также: *Ординация I*, дист. 3, ч. 1, вопр. 2, п. 96.

(*intensius*), чем Бог, однако это [т. е. сотворенное] любимое и ныне не делает блаженным (*beatificat*) так, как Бог (об этом [смотри] в IV книге [Ординации, раздел о том], «каким способом нас делает блаженными объект [любви]»<sup>278</sup>). А то — о бесконечном существе, — было бы истинным<sup>279</sup>, если бы «бесконечное» было прецизированно тем модусом, в котором (*modus sub quo*) схватывался бы [этот] объект [т. е. бесконечное сущее], а не частью понятия, т. е. таким модусом, поскольку [он] схвачен [или понят] в самом себе (*modus sic quod conceptus in se*) (так, как разделяется в вопросе о единстве Бога между единичностью (*singularitate*) как схваченной [в себе] и [ею же] как модусом, прецизированно в котором [схватывается объект]<sup>280</sup>), тем же способом, каким также и некоторая устойчивая степень интенсивности (*certus gradus intensionis*) есть прецизированно модус, в котором (*modus sub quo*) видится эта вот белизна. Но [именно] так мы не понимаем бесконечное сущее, а [понимаем его] как заключающее в себе два понятия, пусть [в нем] «одно и ограничивает другое». И пожалуй, это лишаящее [т. е. привативное] понятие конечного не полагает ничего [в вещи], хотя и дает понять [нечто] положительное<sup>281</sup>, так что если мы имеем положительное понятие о необходимом, то Бог более совершенно понимается положительно (*positive*) тут — [т. е. как] просто необходимое сущее (*ens simpliciter necessarium*). Но, пожалуй, ни необходимое, ни вечное мы [тоже] не схватываем [иначе], чем только [как] отрицание [некоторого] несовершенства, как например, — возможности «имения себя иначе» (*aliter se habendi*) или преходящего (*fluxibilis*), либо [как отрицание] начала или конца.

278 Ср. *Ординация* IV, дист. 49, ч. 1, вопр. 1–2, п. [1–4, 19–32].

279 А именно: было бы истинным, что сам *акт* схватывания/понимания понятия о бесконечном существе был бы в себе интенсивно совершеннейшим (по меньшей мере, из возможных для человека в «этом состоянии»), противоположное чему, как видится, доказывают возражения в п. 52–53.

280 Ср. дистинкцию Скота в: *Ординация* I, дист. 2, ч. 1, вопр. 3, п. 183: «[В ответ] на второй довод о единичном я утверждаю, что одно [дело], когда единичность понята/схвачена либо как объект, либо как часть объекта, а иное — когда единичность есть прецизированно модус (*modus*) схватывания [или понимания] или [модус], в котором схватывается объект. Пример: когда я говорю «универсальное», схваченный объект — множество, а модус схватывания, то есть модус, в котором он схватывается, — это единичность; так же и в логических интенциях — когда я говорю «единичное» — то, что схватывается, есть единичность, но модус, в котором она схватывается, есть универсальность, потому что то, что схватывается [т. е. единичное], поскольку оно схватывается, имеет неразличность (*indifferentiam*) [по отношению] к многим. Таким образом и в предложеном [т. е. в отношении проблемы, затронутой в возражении] я утверждаю, что божественная сущность может схватываться/пониматься как единичная, так что единичность схвачена/понята [при этом] либо как объект, либо как часть объекта; однако отсюда не следует, что эта сущность могла бы познаваться, поскольку она единична, так чтобы единичность была модусом схватывания/понимания, ведь таким образом познавать нечто как единичное — значит познавать его как это вот, точно так же, как белое видится как это вот [белое], и этим способом [или: в этом модусе], как уже было сказано выше, божественная сущность не познается нами в объективном содержании единичности ...». Ср. п. 56–57 ниже.

281 Ср. с этим аргументацию Генриха о понятии бесконечного, которая приведена в сноске 256 к п. 52 выше.

Вечное [ведь также] означает ‚некое‘ бесконечное, потому что бесконечность в длительности есть намного менее совершенная, чем [бесконечность] в количестве совершенства (in quantitate perfectionis)<sup>282</sup>, так же, как и бесконечная величина была бы совершеннее бесконечного времени. }}<sup>283</sup>

[С. — Бог не может познаваться в собственном содержании]

56. В-третьих<sup>284</sup> я утверждаю, что Бог не познается путником природно в частности<sup>285</sup> и собственно (proprie), то есть в объективном содержании этой сущности (sub ratione huius essentiae), поскольку [она есть] эта и в себе (ut haec et in se). Но довод, положенный для [доказательства] этого в предшествующем мнении<sup>286</sup>, не заключает [истинно]. Ибо когда аргументируется, что ‚не-что не познается, если только не через [что-то] подобное‘, то [полагающий это мнение] либо понимает [термин] ‚через подобное‘ („per simile“) относительно подобия унивокации (similitudine univocationis), либо [относительно подобия] подражания (imitationis). Если первым способом, тогда — согласно этому мнению — о Боге [вовсе] ничего не познается, потому что согласно тому способу [полагания]<sup>287</sup> Бог ни в чем не имеет подобия унивокации [с тварью]. Если вторым способом, и твари подражают той сущности не только в объективном содержании общего атрибута (sub ratione generalis attributi), но также и этой сущности, поскольку [она] есть эта (haec) сущность (или, поскольку она есть существующая [как], ‚нагая‘ в себе, согласно ему же<sup>288</sup>), — ведь именно так, [т. е. как ‚эта сущность в себе‘, она] есть идея или образец<sup>289</sup> скорее, чем в объектив-

282 О бесконечности как количестве или величине совершенства см. у Скота: *Quodlibet V*, п. 7–11, а также: Иванов 2010, 405–431.

283 Текст в п. 46–55 *добавлен* Скотом в ходе позднейшей работы над *Ординацией* к основному тексту на приложенном листе, чем объясняется местами несколько отрывочный, лаконичный, а иногда и почти спутанный стиль этих параграфов, в силу чего некоторые кодексы вообще не считают эти добавления «правильными». Однако, сомнений в их принадлежности самому Скоту нет, а некоторые параграфы (в особенности «ответ» в п. 51 и разъяснения о модусах и их познании в п. 55) существенно добавляют ясности относительно характера затруднений Скота с понятием сущего и бесконечного сущего, помогая лучше понять и его ученую аргументацию в основном тексте ответа на этот 1 вопрос 3 дистинкции.

284 См. п. 24 выше; «во-первых» было в п. 25 выше, «во-вторых» — в п. 26 выше.

285 Или: «в особенном [объективном содержании]» — ‚in particulari‘. Именно так было переведено это выражение в п. 20 выше, где излагалась соответствующая часть теории Генриха Гентского, которую имеет здесь в виду Дунс как то, чему он противоречит в своем собственном решении.

286 То есть в мнении Генриха, ср. последний абзац в п. 20 выше.

287 То есть способу полагания Генриха, ср. там же (где и в предыдущей сноске).

288 См.: Генрих Гентский, *Summa*, art. 24, q. 6 in corp. (l f. 142P).

289 Идея есть *образцовая* или формальная *причина* подражания твари Богу, соответственно, если тварь подобна ему исключительно в подражании, то она скорее будет подобна Богу как образцу или идее (т. е. содержащейся в божественной сущности реальности, понятой далее божественным интеллектом), чем как высшему благу, первой истине или иным общим *атрибутам* Бога, но Бог может быть образцом лишь постольку, поскольку он есть *эта вот* сущность.

ном содержании общего атрибута — и, следовательно, из-за такого подобия [подражания] тварь могла бы быть принципом познания божественной сущности в себе и в частности (*in particulari*).

57. Следовательно, есть иной довод (*ratio*)<sup>290</sup> для этого заключения, а именно, что Бог как эта сущность в себе не познается нами природно, потому что в объективном содержании такого познаваемого [т. е. как эта сущность в себе] он есть волевой объект, а не природный (*obiectum voluntarium, non naturale*), если только не относительно его [собственного] интеллекта<sup>291</sup>. И потому никаким сотворенным интеллектом он не может природно познаваться в объективном содержании этой сущности, поскольку есть эта, но и никакая природно познаваемая нами сущность не показывает (*ostendit*) достаточным образом эту сущность как эту, — ни через подобие унивокации, ни подражания. Ибо унивокация есть только в общих объективных содержаниях (*in generalibus rationibus*); и подражание также действует недостаточно, потому что оно несовершенно, потому что тварь подражает ему несовершенно.

А есть ли иное основание этой невозможности (*ratio huius impossibilitatis*), а именно благодаря объективному содержанию [понятия] первого объекта [интеллекта, т. е.] так, как полагают иные<sup>292</sup>, об этом [будет сказано] в вопросе о первом объекте<sup>293</sup>.

290 Здесь также вполне возможен перевод *ratio* как основание: довод/аргумент, который является основанием для итогового заключения.

291 Тем не менее, сам этот довод о принципиально *волевом* характере этого объекта («нагой божественной сущности в себе») относительно природного познания любого тварного интеллекта содержится, хотя и в неразвернутом виде, а скорее лишь как общее замечание, в аргументе *самого* Генриха, ср. *Summa*, art. 24, q. 6 in corp. (l. f. 142P): «Итак, должно кратко сказать к предложенному [вопросу], что познавать о Боге его ,что есть’ — происходит двояким образом: одним способом — distinctly и в особенном [содержании]/частности, другим способом — indistinctly и универсально. Первым способом ,что есть’ [Бога] познается, когда мы видим его в его собственном виде и природе, что бывает только, если мы видим его нагую сущность, каковую не может видеть из чистых природных [обстоятельств] никакая тварь, как объясняется в ином месте. И потому таким способом человек не может познавать относительно Бога ,что есть’ из тварей. И даже более того, пусть человек или некая тварь и могли бы видеть нагую божественную сущность и чтойность из чистых природных [обстоятельств], однако [и тогда] они не могли бы подняться к этому из созерцания тварей, потому что Бог видим [исходя] из природных [обстоятельств] любой твари не по природе, но только лишь по [его собственной] воле, как сказано выше». Ср. также: *Summa*, art. 24, q. 1 in corp. (l. f. 137B): «Божественная же чтойность видима твари не по какой-либо необходимости, но по его чистой воле» (с дальнейшей ссылкой на авторитетное суждение Августина), а также крайне интересное и краткое эпистемологическое рассмотрение в: *Quodlibet* IV, q. 9 in corp. (p. 44–45). Несколько более развернутое изложение позиции Скота относительно основания невозможности природного познания божественной сущности ,в себе’ см. в: *Quodlibet* XIV, n. 36–37, 51–63.

292 То есть Аквинат. См.: Фома Аквинский, *Summa theologiae* I, q. 88, art. 3 in corp.

293 То есть в 3 вопросе этой дистрикции, см.: *Ординация* I, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 110–119 (критика мнения Фомы), однако ср. также там же, п. 185–187 (уточнение о первом адекватном объекте «в этом состоянии»).

[D. — О понятии бесконечного сущего]

58. В-четвертых<sup>294</sup> я утверждаю, что мы можем достичь многих собственных для Бога понятий, которые не подходят тварям<sup>295</sup>, — каковы понятия всех простых совершенств, [схваченных] в наивысшей [степени]. И совершеннейшее понятие, в котором мы совершеннейшим способом познаем Бога как бы в некотором описании (*descriptio*), есть [у нас тогда, когда] мы схватываем простые совершенства — все и в наивысшей [степени]. Однако понятие разом более совершенное, но и более простое, [чем то описание], и возможное для нас, есть понятие бесконечного сущего (*conceptus entis infiniti*). Ибо оно — более простое, чем понятие благого сущего, истинного сущего или иных подобных, потому что ‚бесконечное‘ не есть как бы атрибут или терпение сущего (*passio entis*), или же того, о чем оно высказывается, но обозначает внутренний модус (*modum intrinsecum*)<sup>296</sup> этой существенности (*entitatis*), так что, когда я говорю ‚бесконечное сущее‘, я не обладаю понятием ‚как бы через акциденцию‘ (*per accidens*), — из субъекта и терпения, но — понятием ‚через себя‘ (*per se*) о субъекте в некоторой устойчивой степени (*in certo gradu*) совершенства, то есть бесконечности, — [точно так же], как [настолько-то] интенсивная белизна не означает ‚понятие через акциденцию‘, — как видимая белизна, но интенсивность (*intensio*) означает [тут скорее] внутреннюю степень (*gradum intrinsecum*) белизны в себе. И таким образом ясна простота этого понятия — ‚бесконечное сущее‘.

59. И [далее] доказывается совершенство этого понятия: как потому что это понятие — меж всеми схватываемыми нами понятиями — виртуально заключает [в себе] более многие [предикаты], — ибо так же, как сущее заключает в себе виртуально истинное и благое, так и бесконечное сущее заключает в себе бесконечное истинное и бесконечное благо, да и всякое ‚простое совершенство‘, [мыслимое] в объективном содержании бесконечного (*sub ratione infiniti*), — так и потому что ‚бытие‘ заключается в демонстрации ‚потому, что‘ (*quia*) в последнюю (*ultimo*) [очередь именно] о бесконечном сущем, как это стало ясно из первого вопроса второй дистинкции<sup>297</sup>; ведь те [атрибуты или предикаты Бога] более совершенны, которые познаются [нами] в демонстрации ‚потому, что‘ из тварей в последнюю [очередь], потому что из-за их отдаленности от тварей заключать их [о Боге] из тварей есть [нечто] наитруднейшее.

294 См. п. 24 выше, а также первую сноску к п. 56 выше.

295 Ср. это с содержанием аргументации Генриха, как она изложена в п. 21 выше.

296 О существенном для учения о сущем и метафизики Скота вообще понятии «внутреннего модуса» см. места, приведенные в сносках 218 и 280 выше, а также *Quodlibet V*, art. 1, п. 10–11.

297 См. об этом: *Ординация I*, дист. 2, ч. 1, вопр. 1–2, п. 39, 74, 111–136, 147.

60. Если же ты скажешь<sup>298</sup> о наивысшем благе или наивысшем существе, что оно [также] выражает внутренний модус сущего и заключает [в себе] виртуально иные понятия, — то я отвечаю [на это], что если ‚наивысшее‘ (*summum*) понимается сравнительно<sup>299</sup>, то так оно означает отношение вовне (*respectum ad extra*); а ‚бесконечное‘ означает [некое] понятие, [которое есть] ‚к себе‘<sup>300</sup> [т. е. безотносительное]. Если же ты понимаешь ‚наивысшее‘ абсолютно, то есть так, что это совершенство<sup>301</sup> из [самой] природы вещи не могло бы быть превзойдено [чем-либо иным], то [это] выраженное схватывается в объективном содержании бесконечного сущего. Ибо ‚наивысшее благо‘ не указывает (*indicat*) в [самом] себе, есть ли оно бесконечное, или конечное. — Из этого же становится ясно и опровержение того, что говорится в предшествующем мнении [относительно того], что совершеннейшее [для нас познание] — это познавать атрибуты, сводя (*reducendo*) их к божественному бытию, — из-за божественной простоты<sup>302</sup>. Ибо познание божественного бытия в объективном содержании бесконечного более совершенно, чем познание его в объективном содержании простоты, потому что простота сообщается тварям, бесконечность же — нет, [по крайней мере], — согласно тому способу, которым она [т. е. бесконечность] подходит Богу<sup>303</sup>.

[Е. — Бог познается через виды тварей]

61. В-пятых<sup>304</sup> я утверждаю, что те [предикаты], которые познаются о Боге, познаются [нами] через [понимаемые] виды тварей<sup>305</sup>, потому что — либо более универсальное и менее универсальное познаются через тот же самый

298 Ср. с этим экспликацию имен («благое», «совершенное», «целое» и «бесконечное») через "*consummatio*" («завершение») у Генриха Гентского в: *Summa*, art. 44, q. 2 in corp. (II f. 14X–15Z).

299 Ср. с этим разделение Генриха в: *Summa*, art. 41, q. 2 in corp. (II f. 2 I).

300 Противопоставляются понятия относительные или сравнительные, обозначающие некое отношение *вовне* (*respectum ad extra*), понятию как бы абсолютному, то есть безотносительному, которое в своем объективном содержании *формально* не заключает никакого соотношения с чем-то иным, но есть — в терминологии Дунса Скота и позднейших скотистов — лишь понятие «к себе» (*ad se*). Всякое сравнительное или относительное понятие *предполагает*, согласно Дунсу Скоту, некое понятие «к себе» как более первое.

301 А именно: благое, истинное и прочие простые совершенства как ‚наивысшие‘. Ср. с этим аргумент Генриха Гентского в: *Summa*, art. 41, q. 2 in corp. (II f. 2K).

302 Ср. изложение мнения Генриха о познании Бога «общим способом» в предпоследнем предложении п. 21 выше.

303 Метафизическая по своему характеру аргументация Скота за это «нетрадиционное» (в особенности, если традицию понимать в нео-томистском духе как существенно определенную теологией Фомы Аквинского) суждение о возможной *простоте* (как «не-сложенности из вещей») некоторой твари содержится в: *Ординация* I, дист. 8, ч. 1, вопр. 2, п. 32–34. Эта простота твари не совершенна и не исключает *слагаемости* ее с чем-то иным, но обозначает скорее особое понимание конечной *сущности* и ее метафизической (но не физической или реальной) *лишенности* всего иного мыслимого совершенства.

304 См. п. 24 и сноску 82 к этому параграфу выше.

305 Ср. конец п. 21 выше.

вид менее универсального, либо и то и другое имеет свой понимаемый вид (*speciem sui intelligibilem*), собственный ему [самому], но [как бы то ни было], по крайней мере, то, что может запечатлеть (*imprimere*) в интеллекте вид менее универсального, может также причинить вид и какого бы то ни было более универсального: и таким образом твари, которые запечатлевают в интеллекте собственные виды, могут также запечатлеть [в нем] и виды трансцендирующих (*transcendentium*) [объективных содержаний], которые сообща (*communiter*) подходят им [т. е. тварям] и Богу, — а тогда интеллект [благодаря] собственной силе (*virtute*) может пользоваться сразу многими видами для того, чтобы [в понятии] схватывать вместе те [трансцендирующие содержания], о каковых [у него] имеются эти виды, как то: [он пользуется] видом благого и видом наивысшего, и видом акта для того, чтобы схватить нечто, [что будет], наивысшим и актуальнейшим благом; что [вполне] ясно из места, от меньшего'<sup>306</sup>: ибо воображающая [потенция души] может пользоваться видами разных чувствемых для того, чтобы вообразить [нечто] сложное (*compositum*) из тех разных [чувствемых], как это явно при воображении, золотой горы'<sup>307</sup>.

62. Из этого становится ясно опровержение того, что говорится в предшествующем мнении о том выкапывании (*suffosione*)<sup>308</sup>, потому что, если выкапы-

306 Имеется в виду широко применявшееся в аргументации диалектическое место, или топический аргумент «от меньшего» (здесь: по совершенству): если это (пользоваться многими видами разом для сложения из них одного) может меньшая по совершенству потенция воображения, то это же (но еще и больше) может более совершенная потенция интеллекта. Ср. например: Аристотель, *Топика* (Г) III (кн. III, гл. 6, 119b21–30); Петр Испанский, *Summulae logicales* 1972, 73.

307 Ср.: *Lectura I*, dist. 3, p. 1, q. 1–2, n. 56: «Поэтому я утверждаю, что наш интеллект познает, что Бог есть бесконечное сущее, наивысшее благо и тому подобное, этим вот способом: ведь понятие сущего заключается в понятии твари; тогда, интеллект, схватывая это вот сущее, например, белое или камень, может, восходя и абстрагируя [от него], познавать интенцию [т. е. содержание понятия] сущего, останавливаясь там [т. е. на ней]; подобным же образом, он может абстрагировать наивысшесть (*summitatem*) от этой или той наивысшеи, и таким образом познавать, что есть наивысшее, и [далее] сопрягать интенцию наивысшеи с интенцией сущего или блага и таким образом познавать наивысшее сущее или благо, и так же — относительно бесконечного сущего, — [точно так же,] как воображающая [потенция души] воображает «золотую гору», [хотя там] только крайние [термины] суть в вещи, а не само сопряженное. Следовательно, таким вот образом — абстрагируя общие (*communes*) интенции из тварей и сопрягая их [воедино] — мы можем познавать Бога в универсальном (*in universali*) [объективном содержании], а также и то высказываемое о Боге понятие [т. е. понятие, бесконечного сущего], которое наиболее всего подходит ему [в той мере], насколько он познается нами».

308 Дунс Скот имеет в виду познание Бога «по способу оценивающей потенции», упомянутое в изложении мнения Генриха в конце п. 21 выше. Метафорическая характеристика такого способа как «подкапывания» интеллекта «под» виды тварей и «выкапывания» — то есть «извлечения, добывания» — им из этих видов некоторого стоящего «за» видами тварей познания Бога содержится в: *Lectura I*, dist. 3, p. 1, q. 1–2, n. 13, текст которого был интерполирован (во многих манускриптах и у Ваддингга) и в конце п. 21 выше. Выпустив эту характеристику из версии *Ординации*, Дунс продолжает удерживать ее в памяти и специально опровергает этот аргумент здесь. Ср. также сноску 72 к п. 21 выше. Стоит специально отметить, что первоначально эта метафора и сравнение с оценивающей потенцией овцы

вают, то никогда то, что не подлежит выкапыванию, не находится через [такое] выкапывание; но под понятием твари не лежит (*non subest*) никакого понятия или вида, репрезентирующего нечто собственное для Бога, что имеет всецело иное объективное содержание (*omnino alterius rationis*), чем то, что подходит твари, как это доказано через второй довод во втором разделе [выше]<sup>309</sup>; следовательно, никакое такое понятие не находится [нами] через выкапывание. — А то, что [там] приводится подобие с оценивающей [потенцией]<sup>310</sup>, [на это] я говорю, что видится, что [тут одно] ложное приводится в подтверждение другого ложного<sup>311</sup>, потому что если овца останется той же [т. е. собственной] природы и [будет иметь] ту же природную привязанность (*affectu*) к ягненку, однако из-за чуда изменилась бы — так, что была бы подобной волку во всех [своих] чувствуемых акциденциях, как то: в цвете, фигуре, звуке и других таких же, то ягненок бежал бы от так измененной овцы [точно] так же, как бежал бы и от волка, хотя в так измененной овце и не было бы [для него] интенции вредного (*intentio nocivi*), но — [лишь интенция] подходящего (*convenientis*)<sup>312</sup>. Следовательно, оценивающая [потенция] ягненка не докопалась бы (*suffoderet*) до того, чтобы найти интенцию подходящего под (*sub*) чувствуемыми видами, но была бы движима согласно чувственному стремлению (*appetitum*) точно (*praecise*) так же, как [если бы ее] двигали чувствуемые акциденции. Если же ты скажешь, что интенция подходящего не умножается там, потому что такие акциденции не подходят такой интенции, а интенция подходящего не умножается без подходящих [для нее] акциденций, — то [как ответ] это — ничтожно, потому что если бы ягненок [вообще] убежал от волка [именно] из-за схваченного оценивающей [потенцией] восприятия [интенции] вредного, а эта [т. е. интенция вредного, в данном случае, т. е. у так измененной овцы] не умножается вместе с теми чувствуемыми акциденциями (потому что [такой интенции в ней вовсе] не будет [вместе] с ними [т. е. чувственными «волчьими» акциденциями], если [в аргументе] удерживается [тот же] случай<sup>313</sup>), то следовательно, либо тут<sup>314</sup> есть выкапывание ягненком интенции вредного, которой

---

содержится в аргументе Генриха: *Summa*, art. 1, q. 1, ad 7 (l f. 3K), однако в нем у Генриха идет речь лишь о «чтойностях субстанций», «математическом» и «форме» с «материей», однако сама эта метафора никоим образом не применяется им там по отношению к познанию Бога (в отличие от сравнения с оценивающим познанием овцы, которое есть и у Генриха).

309 Ср. начало п. 35 выше.

310 Ср. первую сноску к этому п. 62 выше, а также п. 21 выше.

311 То есть ложное утверждение об «оценивающей потенции» приводится в подтверждение ложного же, на взгляд Скота, аргумента о «подкапывании» интеллекта «под» виды чувствуемых и «выкапывании» из них познания Бога, излагаемого в интерполяции из текста *Lectura* и опровергаемого в начале этого 62 параграфа выше.

312 То есть полезного и приятного.

313 То есть вышеописанный случай чудесного изменения чувствуемых ягненком акциденций овцы в волчьи акциденции.

314 То есть в случае, когда ягненок убегает от матери, скрытой за чувственным видом волка.



[в действительности вовсе] никак не присутствует [в овце], либо — если тут он убежит не из-за выкапывания — тогда и в иных [случаях убегает вовсе] не [из-за него]<sup>315</sup>.

[IV. — На аргументы первого вопроса]

63. [Ответ на первоначальные аргументы] — [Ответ] на аргументы этого вопроса<sup>316</sup>. — [В ответ] на первый<sup>317</sup> я говорю, что это сравнение<sup>318</sup> должно пониматься, поскольку [это касается] первого движения (*primam motionem*) интеллекта объектом; ибо [именно] там фантазма наряду с деятельным интеллектом занимает место (*vicem*) первого движущего объекта. Но [это сравнение] не должно пониматься, поскольку [это относится] ко всякому акту [интеллекта], следующему за первым движением: ибо интеллект может абстрагировать<sup>319</sup> любой объект, заключенный в первом движущем объекте, и рассматривать это абстрагированное, не рассматривая то, от чего он [его] абстрагирует, — и рассматривая это абстрагированное, таким образом он рассматривает [не-что] общее чувствуюмому и нечувствуюмому, потому что в нем [т. е. в абстрагированном] нечувствуюемое рассматривается универсально (*in universalis*)<sup>320</sup>, так же, как и чувствуюемое, — и [так интеллект далее] может рассматривать то абстрагированное, а также [некое] иное абстрагированное, в котором есть [даже нечто] собственное для другого, то есть нечувствуюемого; но чувство [вообще] не абстрактивно, а потому во всяком [своем] акте — как в первом, так и во втором — [ему] требуется некий собственный движущий объект, — каковым образом фантазма [как раз и] не относится к интеллекту.

315 Иначе говоря, Скот утверждает в выводе: либо тут — раз уж мы видим убегающего ягненка — он воспринимает интенцию вредного (ведь именно это *оценивающее восприятие* было предположено Генрихом в качестве общей причины для убегания овец от волков) в овце (в «волчьей шкуре»), где ее вовсе *нет*, т. е. воспринимает ложно, и тогда это выкапывание «не работает» в данном случае, либо, если ягненок убегает от овцы именно (или только) в данном случае не из-за выкапывания, а из-за чего-то другого (из-за того, что *чувствует* «вид волка»), то и вообще овцы будут убегать от волка прецизизованно не по той причине, что они способны воспринимать/выкапывать враждебную интенцию за чувственными акциденциями. В любом случае, даже при допущении ответа оппонента Скот посредством мысленного эксперимента (с теологической основой, позволяющей допустить *раздельное существование* субстанции и акциденций посредством действия божественного всемогущества) и аргумента «из опыта» (знания из чувств о поведении овец при виде волков и ягнят при виде матерей) опровергает объяснение оппонента как ложное.

316 То есть первого вопроса, сами аргументы см. п. 1–4 выше.

317 Ср. п. 1 выше.

318 А именно сравнение Философа: как чувствуюемые — к чувству, так и фантазмы — к интеллекту.

319 То есть познавать *абстрактивно*, рассматривая формальную чуждость объекта как отвлеченную от всех иных сопровождающих объективных содержаний и от самого статуса присутствия или существования.

320 Или: в универсальном содержании, поскольку нечувствуюемое в его *особенном* (частном) содержании интеллект познавать в этом состоянии не может.

64. На второй<sup>321</sup> [аргумент] я скажу, что Комментаратор<sup>322</sup> истолковывает (exponit) то уподобление Философа<sup>323</sup> [как высказывание] о трудном, но не о невозможном. И его [т. е. Комментаратора] довод [заключается там в том], что тогда [т. е. в противном случае, если бы это было невозможно] природа праздно (otiose)<sup>324</sup> создала бы те абстрагированные [т. е. отдельные от материи] субстанции понимаемыми и [разом] не могущими быть понятыми неким [т. е. нашим] интеллектом. Но этот его довод не имеет силы (non valet): как потому, что конечная цель этих субстанций, поскольку они суть понимаемые [субстанции], не состоит в том, чтобы они понимались [именно] нашим интеллектом, — а потому, если это [т. е. быть понимаемыми нашим интеллектом] и не подходило бы им, то из-за этого [одного] они [еще вовсе] не были бы напрасно (frustra) понимаемыми [вещами], — так и потому, что [отнюдь] не следует [как истинное]: ‚не являются понимаемыми нашим интеллектом‘, следовательно, — никаким‘; ведь [они] могли бы быть понимаемыми и ими самими [т. е. их собственным интеллектом]. И поэтому там [т. е. в доводе] есть ошибка следствия (fallacia consequentis)<sup>325</sup>. Отсюда, хотя [это] авторитетное положение (auctoritas) Философа<sup>326</sup> и могло бы быть истолковано многими способами (multipliciter)<sup>327</sup>, я утверждаю, что глаз совы имеет только интуитивное и природное познание, — и насколько [положение затрагивает именно] эти два условия, авторитетное положение Философа может быть истолковано [именно как положение] о невозможности [такого познания Бога], потому что так же, как тому глазу [совы] невозможно интуитивно рассматривать этот объект [т. е. свет солнца], так и нашему интеллекту невозможно природно, да еще и интуитивно, познавать Бога<sup>328</sup>.

65. На третий<sup>329</sup> [аргумент] я отвечаю, что потенциальное бесконечное является неизвестным (ignotum), потому что каждое [сущее] познаваемо, насколько оно есть в акте. Однако [такое бесконечное] не является неизвестным

321 Ср. п. 2 выше.

322 Ср. п. 2 и сноску 4 к нему выше. В параллельном тексте в *Reportatio* I–A, dist. 3, п. 2 Дунс Скот ссылается на толкование Аверроэса, что также имеет место в интерполяции к п. 2 выше. См. также: Аверроэс, *Метафизика* II, текст комментария 1.

323 А именно: в 1 главе 2 книги *Метафизики*, см. сноску 4 к п. 2 выше.

324 Или: бесцельно, напрасно.

325 См.: Аристотель, *О софистических опровержениях*, гл. 5, 167b1–20 или гл. 28, 181a22–30.

326 Авторитетное положение Аристотеля состояло в уподоблении нашего интеллекта в познании наиболее явных по природе вещей глазу совы по отношению к свету солнца, см. п. 2 выше.

327 А именно, по крайней мере, двумя: или как высказывание о невозможном, или о трудном, ср. начало этого параграфа выше.

328 Ср. п. 57 выше (ибо это возможно либо природно, но лишь абстрактивно, либо интуитивно — после этого состояния — для блаженных, но тогда лишь *волевым* образом, а именно по воле самого Бога, насколько он это производит), ср. с этим цитату из Генриха Гентского в сноске 291 выше, а также его аргумент в: *Summa*, art. 33, q. 1, ad 1 (f. 204M). Об интуитивном познании см. также места, приведенные в сносках 171 и 177 выше.

329 Ср. п. 3 выше.

таким образом, чтобы ему противоборствовало (*repugnet*) быть понимаемым бесконечным интеллектом, но [такое] бесконечное не может познаваться неким интеллектом, познающим его согласно модусу его бесконечности (*modum suae infinitatis*). Ведь его [собственный] модус бесконечности состоит в том, что берется одно после другого, — и интеллект, который познавал бы [такое бесконечное] этим способом, — ,одно после другого', всегда познавал бы [лишь] конечное, и никогда — бесконечное. Однако бесконечный интеллект может разом познавать это [бесконечное как] целое, а не часть за частью. — Когда же аргументируется о [том месте из] II кн. *Метафизики*<sup>330</sup> — о бесконечных и бесконечном, я утверждаю, что [в этом, т. е. между ними] нет подобия, потому что познание численно (*numeraliter*) бесконечных объектов [позволяло] бы заключить [истинным образом] бесконечность познающей потенции (как было открыто в первом вопросе второй дистинкции, в разделе 2, [аргументируя прямо] к бесконечности<sup>331</sup> [первого сущего]), а именно: потому что там большее множество (*pluralitas*) со стороны объекта заключает и большую величину силы (*maioritatem virtutis*) в интеллекте. Но понимание какого-нибудь бесконечного не [позволяет истинно] заключить бесконечность [этого понимания], потому что не нужно, чтобы акт [понимания] имел такой же реальный модус [существенности], каковой имеет объект, потому что акт [понимания, который] в [своем] содержании конечен (*sub ratione finiti*), [вполне] может быть [в отношении] к объекту<sup>332</sup>, [который] в [своем] содержании бесконечен (*sub ratione infiniti*), [и все же не быть как акт бесконечным]<sup>333</sup>, если только он не был бы [при этом] охватывающим актом<sup>334</sup> — и я признаю, что такого [т. е. охватывающего] акта о бесконечном объекте мы не имеем, да и не можем иметь.

66. На [авторитетное положение] Григория [Великого]<sup>335</sup> я скажу, что [оно] не должно пониматься [так], что созерцание останавливается на некой твари под Богом (потому что это значило бы ,[желать] наслаждаться<sup>336</sup> теми

330 См. сноску 7 к п. 3 выше.

331 Бесконечные актуальные понимания (акты понимания) численно бесконечных объектов позволяют, согласно аргументации Дунса Скота, сделать истинное заключение о бесконечности самой понимающей потенции, т. е. интеллекта, из каковой бесконечности, в свою очередь, заключается и бесконечность сущего, в котором есть бесконечный интеллект. Ср.: *Ординация I*, дист. 2, ч. 1, вопр. 1–2, п. 125–127.

332 То есть «иметь своим объектом», «интендировать» такой объект или «устремляться к» нему.

333 Ср. с этим разъяснения о бесконечном и способе его познания в добавленном п. 55, а также цитату в сноске 280 выше.

334 «Охватывающим» или «постигающим» (*comprehensivus*) актом познания, т. е. наиболее совершенным из возможных способов познания этого объекта. Об охватывающем или постигающем познании интеллекта (которое должно быть также интуитивным) см.: *Ординация III*, дист. 14, вопр. 1–2, п. 35.

335 Ср. п. 4 выше.

336 *frui* переводится здесь как «наслаждаться», хотя сам термин несет в себе обязательные для традиции значения: «любить» и «радоваться». Для схоластических теологов

[вещами], которыми должно пользоваться' („[velle] frui utendis'), что было бы ‚высшей извращенностью', согласно Августину в книге *83 вопросов*, в вопросе 30<sup>337</sup>), но понятие той [т. е. божественной] сущности в объективном содержании [ее как] сущего (sub ratione entis) является более несовершенным, чем понятие этой сущности, поскольку она есть эта сущность (ut haec essentia est) [в себе], и поскольку оно несовершеннее, поэтому и ниже [ergo] в понимаемости (intelligibilitate). Созерцание же — по общему закону (de lege communi)<sup>338</sup> — останавливается на таком общем понятии [т. е. на понятии бесконечного сущего], и потому останавливается на некотором понятии, которое обладает меньшей понимаемостью, чем Бог [обладает] в себе, поскольку он есть эта сущность. А потому ‚к чему-то, что есть под Богом' [там, т. е. у Григория] должно пониматься [так]: то есть ‚к чему-то' в объективном содержании ‚понимаемого' (sub ratione intelligibilis), чья понимаемость будет более низкой (inferior), чем понимаемость Бога в себе, поскольку он есть эта вот и единичная сущность.

67. [Ответ на иные аргументы] — На аргументы за первое мнение<sup>339</sup> [я отвечаю следующее]. — Когда аргументируется, что Бог не может пониматься в некотором понятии, общем ему и тварям унивокально, потому что он есть не-

---

*frui* есть акт *воли* (а не чувственного стремления), направленный (если это акт «упорядоченной воли») на совершенное/наивысшее *благо* как *предельную цель* (ultimus finis) человеческого существа как такового. Сам этот термин является одним из основных для схоластической теологии и восходит к Августину. В кн. I *О христианском учении*, гл. 4 он дает следующее описание для *frui* — „Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsum“ («прилипнуть любовью к некоей вещи ради нее самой»). Там же, в гл. 3 все вещи разделяются на «те, коими должно наслаждаться», и «те, коими должно пользоваться»; наконец, в начале гл. 5, там же, находится авторитетное положение, из-за которого вся последующая схоластическая теология (начиная с «Магистра сентенций», т. е. Петра Ломбардского) и обсуждает ‚*frui*», ‚*fruitio*», и ‚*obiectum fruitionis*» в 1 дистинкции любого стандартного «Комментария на Сентенции», а именно: „Res igitur quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, eademque Trinitas, una quaedam summa res“ («Вещи, коими должно наслаждаться, суть Отец, Сын и Святой Дух, та же самая Троица, некая одна и наивысшая вещь...»). Ср. с этим содержание 1 дистинкции книги I в *Ординации* Дунса Скота: 1 часть (2 вопроса) — «Об объекте наслаждения», 2 часть (2 вопроса) — «О наслаждении в себе», 3 часть (5 вопросов) — «О наслаждающемся».

337 См.: Августин, *О 83 разных вопросах*, вопр. 30 (PL 40, 19): «Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle atque utendis frui; et rursus omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui et utendis uti» («Поэтому всякое человеческое извращение, называемое также пороком, состоит в том, чтобы желать пользоваться теми [вещами], которыми должно наслаждаться, и желать наслаждаться теми [вещами], которыми должно пользоваться; и напротив, всякая упорядоченность, которая также именуется добродетелью, состоит в том, чтобы наслаждаться теми, которыми должно наслаждаться, и пользоваться теми, которыми должно пользоваться»).

338 То есть согласно закону мудрости, проистекающему из воли Бога, установившего «общий закон» для людей как путников «в этом состоянии» — падшей природы, каковой общий закон допускает — по произволению Бога — исключения, т. е. чудеса. Ср.: Дунс Скот, *Ординация* I, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 187.

339 То есть мнение Генриха Гентского, ибо второе по порядку есть тут собственное мнение Дунса Скота. Аргументы за мнение Генриха см. в п. 20 выше.

которая единичность<sup>340</sup> [и единственность], — то это следование (*consequentia*) не имеет силы. Ибо Сократ, поскольку [он есть] Сократ, единичен, и все же от Сократа могут быть абстрагированы многие предикаты. И поэтому единичность чего-либо не препятствует тому, чтобы от того, что единично, могло абстрагироваться некое общее понятие. И пусть все, что бы там [т. е. в Боге] ни было в вещи, будет из себя единичным (*singulare ex se*) в существовании, так что там ничто не контрагирует [что-то] иное к единичности, однако то же самое [нечто] может схватываться как это вот в вещи (*hoc in re*) или же как-то неединично (*indistincte*), то есть — как единичное или [как] общее.

68. А то, что [он] утверждает — [как аргумент] за то мнение<sup>341</sup> — о познании, через акциденцию<sup>342</sup>, не нужно опровергать, потому что [Бог] познается, как бы через акциденцию' в атрибуте, но не прецизиривно [то есть не только в атрибуте, но и в его чтойности], как доказано [нами выше]<sup>343</sup>.

## ORDINATIO. LIBER I, DISTINCTIO 3, PARS 1, QUAESTIO 1: UTRUM DEUS SIT NATURALITER COGNOSCIBILIS AB INTELLECTU VIATORIS

Ioannes Duns Scotus OFM

Transl. and comment. by Vitaliy Ivanov.

Vitaliy Ivanov

*Research Fellow at the Research and Education Center for Religion, Philosophy, and Culture Studies at St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Associate Research Fellow at the Sociological Institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.*

**Address:** 67 Bolshaya Morskaya str., Saint-Petersburg, 190000, Russia.

**E-mail:** [ivavit@gmail.com](mailto:ivavit@gmail.com)

*The present study is a part of the project № 18-011-01086, "Two Beginnings in the History of Metaphysics: the First Philosophy of Aristotle and the Ontology of John Duns Scotus", implemented with a financial support of the Russian Foundation for Basic Research.*

DOI: 10.31119/essepts.2018.3.1.11

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 3. No. 1. 2018. P. 165–217.

© Vitaliy Ivanov, transl., comment., 2018

340 Ср. третий абзац п. 20 выше и сноску 66 к нему.

341 То есть за первое мнение (см. начало п. 67 выше), «утверждает» же — Генрих за свое собственное мнение.

342 Ср. начало п. 20 выше.

343 А именно, было доказано, что любое познание Бога «как бы через акциденцию» в некотором атрибуте предполагает *чтойностное* понятие о Боге, ср. п. 25 выше. И Дунс Скот оставляет здесь без опровержения мнение Генриха о «познании через акциденцию», поскольку он уже доказал большее, т. е. что Бог познаваем в *чтойностном* понятии (как «бесконечное сущее»).