

УИЛЬЯМ ОККАМ

## КОММЕНТАРИЙ К СЕНТЕНЦИЯМ

### КНИГА I

#### ДИСТИНКЦИЯ ВТОРАЯ

#### ВОПРОС 1

### ИМЕЕТСЯ ЛИ ПОЛНОЕ ТОЖДЕСТВО МЕЖДУ БОЖЕСТВЕННОЙ СУЩНОСТЬЮ И АТРИБУТИВНЫМИ СОВЕРШЕНСТВАМИ\*

Относительно второй дистинокции, где Магистр<sup>1</sup> говорит о единстве божественной сущности и о Троице Лиц, я первым делом спрашиваю о единстве божественной сущности. Для прояснения — и по причине многого, что будет сказано в этой книге и в следующих книгах — я спрошу, во-первых, о тождестве божественной сущности и атрибутивных совершенств; во-вторых, о тождестве и отличии божественной сущности по отношению к творениям; в-третьих, о единстве Бога<sup>2</sup>.

Относительно первого спрашиваю, прежде всего, так ли тождественна божественная сущность и любой модус тождества из природы вещи атрибутивным совершенствам и так ли тождественны атрибутивные совершенства между собой, как божественная сущность тождественна божественной сущности.

И кажется, что нет.

Прежде всего, о божественной сущности и об атрибутивных совершенствах могут истинно и из природы вещи сказываться противоположные предикаты; следовательно, то и другое не вполне тождественно из природы вещи. Антецедент очевиден, ибо следующая пропозиция истинна: *атрибутивные совершенства доказываются из божественной сущности*; и эта тоже истинна:

---

\* Перевод с латыни и примечания подготовлены Галиной Вдовиной по изданию: Guillelmus de Ockham. *Opera Theologica*. Vol. II. Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio). Distinctiones II et III. Edidit S. Brown, adlaborante G. Gál. St. Bonaventure, NY: Institutū Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae, 1970. P. 3–6, 8–31, 36–45, 49.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00439: «Понятие и реальность. Теологические основания средневековой онтологии».

1 Petrus Lombardus, *Sententiarum Libri Quatuor*, lib. I, dist. 2 (Petrus Lombardus 1916, 20–29).

2 Публикуемый перевод ограничивается той частью текста, где дается ответ на первый из заданных здесь вопросов.

*божественная сущность не доказывается из божественной сущности; следовательно, и т. д.*

Далее, божественная сущность есть основание всех атрибутивных совершенств, но никакое атрибутивное совершенство не будет основанием всех атрибутивных совершенств, ибо не является им даже для самого себя; следовательно, и т. д.

*Против этого:*

*Ансельм, «Монологион», гл. 17<sup>3</sup>:* «Как все, что сказывается о верховной сущности, едино, так все, что бытийствует единым способом и в едином рассмотрении, бытийствует сущностно»; следовательно, божественная сущность никоим образом не отличается из природы вещи от атрибутивных совершенств.

*[Мнение Скота]*

На поставленный вопрос Скот отвечает<sup>4</sup>, что «между божественной сущностью и сущностными атрибутивными совершенствами имеется не только ментальное различие, то есть различие способов рассмотрения одного и того же формального объекта (такая дистинкция пролегает между мудрым и мудростью, и еще большая между мудростью и истиной), и не только различие формальных объектов в интеллекте, поскольку оно присутствует в интуитивном познании лишь в отношении интуитивно познанного объекта». Но здесь имеется «третье различие, во всех отношениях предшествующее интеллекту; и, таким образом, мудрость имеется реально и из природы вещи, и благодать имеется реально из природы вещи, но реальная мудрость формально не есть реальная благодать».

«Это доказывается: ведь если бы бесконечная мудрость была формально бесконечной благодатью, то мудрость вообще была бы формально благодатью вообще. Следование очевидно, так как бесконечность не разрушает формального содержания (*formalem rationem*) того, чему она придается: ведь некоторое совершенство мыслится пребывающим в той или иной степени (которая есть всего лишь степень этого совершенства), но формальное содержание данного совершенства не разрушается этой степенью, если не включает в себя формально такого смыслового элемента, как ‘такое-то совершенство *вообще*’ или ‘такое-то совершенство *как бесконечное*’».

Это очевидно, «потому что ‘включать в себя формально’ означает включать нечто в свое сущностное содержание, так что если сформулировать определение включающего, включенное будет дефиницией или частью дефиниции. Но как дефиниция *благодати вообще* не имеет в себе мудрости, так и дефиниция бесконечной благодати не имеет в себе бесконечной мудрости. Итак, существует некая формальная нетождественность мудрости и благодати, поскольку, если

3 Anselmus Cantuariensis, *Monologium*, cap. 17 (Anselmus Cantuariensis 1864, 166B).

4 Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. I, dist. 8, pars 1, q. 4, n. 191–194, 198, 203–207 (Ioannes Duns Scotus 1956, 260–262, 264, 267–268).

бы они могли иметь дефиницию, их дефиниции были бы различными. Дефиниция, однако, включает в себя не только причиненные интеллектом характеристики, но и чтойность вещи; следовательно, формальная нетождественность имеется со стороны вещи». И понимается это так, «что интеллект, составляя пропозицию ‘мудрость не есть формально благодать’, не причиняет истину этого сложения своим сопоставительным актом, а обнаруживает во внешнем объекте термины пропозиции, сложение которых делает акт истинным».

«И тот же аргумент ‘от формальной нетождественности’ приводили *старые авторы*<sup>5</sup>, полагавшие в Боге некую истинную предикацию через тождество, которая, однако, не является формальной. Так что следует согласиться с ними, что истина есть благо через тождество, но истина не есть благо формально». <...>

*[Аргументы Уильяма Алнвика в защиту того же мнения]*

Кроме того, аргументируют так<sup>6</sup>: «Всякое формально единое и тождественное сущее служит началом продуцирования многих суппозитов одной и той же природы; само по себе оно не определено к продуцированию определенного количества продуктов. Это явствует индуктивно как в деятелях иной природы, так и той же самой. Итак, если божественная сущность, будучи интеллектом и волей, формально едина и тождественна и служит началом продуцирования многих суппозитов в божественной природе, то сама от себя она не определена к продуцированию конкретного количества продуктов». Допущение очевидно<sup>7</sup>, «так как если нечто формально единотождественное и существующее служит началом продуцирования многих суппозитов одной природы, его производительная сила не соразмерна единственному продуцированию и единственному продукту», ибо «если производящее начало, будучи формально одним, имеет соразмерное себе продуцирование, оно не может одновременно с равным совершенством выполнять другое продуцирование: ведь такое начало производит продукт всеми своими силами и сообразно всем степеням своей активности», но «не может производить другой, равно совершенный продукт». «Следовательно, формально единое производящее начало, производящее соразмерный себе продукт, не может быть занято другим продуцированием»; следовательно, если оно может быть занято другим продуцированием, его производящая сила была несоразмерна первому продуцированию. «Но<sup>8</sup> сила любого формально единого по виду начала не соразмерна единственному продукту и не будет соразмерной ни другому продукту того же вида, ни третьему, и так до бесконечности, так как она одинаковым образом

5 В этом месте издатели Дунса Скота ссылаются на Бонавентуру: *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, lib. I, dist. 5, art. I, q. I, ad 2 (St. Bonaventura 1882, 113).

6 См.: Guillelmus de Alnwick, *Quodibet* 2 (Guillelmus de Alnwick 1937, 205–220).

7 Guillelmus de Alnwick, *Quodibet* 2 (Guillelmus de Alnwick 1937, 206).

8 Guillelmus de Alnwick, *Quodibet* 2 (Guillelmus de Alnwick 1937, 206–207).

расположена в самой себе и в этом производящем начале. Стало быть, сама по себе она может производить бесконечно».

Это подтверждается, потому что «если одно и то же начало производит два продукта в некоем порядке, то оно производит их либо одной и той же силой, либо другой. Если другой, предположение подтверждается. Если той же, то эта сила не была до конца исчерпана первым продуцированием и, стало быть, не действовала соразмерно в первом продуцировании»<sup>9</sup>.

Кроме того, «если некое начало производит различные продукты многими актами продуцирования одного и того же порядка, ни один из продуктов не будет соразмерным продуктивному началу. Стало быть, если оно производит многое многими актами продуцирования другого порядка, ни один из продуктов не будет соразмерным продуктивному началу». Следование очевидно, «так как для продуцирования чего-либо производящими актами иного порядка требуется не большая сила, чем для продуцирования этого же актами продуцирования того же порядка, если ни одно из продуцирований того же порядка не менее совершенно, чем другие продуцирования. Стало быть, если сила начала, продуцирующего некоторые суппозиты актами того же порядка, не соразмерна какому-либо из них, отсюда следует, что она не будет созразмерной и при продуцировании актами другого порядка». Итак, аргумент выглядит следующим образом: «Ничто продуцирующее одним и тем же формально единым началом не может одновременно продуцировать несколько продуктов, соразмерных ему совершенством, потому что любой продукт, соразмерный продуцирующему бытийным совершенством, соразмерен ему совершенством своей активности». А это значит, что его активность не может одновременно простираться на другой равно совершенный термин. «Но Бог Отец одновременно производит Сына и Святого Духа», каждый из которых соразмерен Отцу совершенством; следовательно, Отец производит Сына и Святого Духа не одним и тем же формально единым началом, «но Сына, или Слово, производит интеллектом, а Святого Духа производит волей, и, стало быть, интеллект и воля в Боге Отце формально не тождественны»<sup>10</sup>.

*Подтверждение*<sup>11</sup>: воля, будучи оперативной потенцией Бога, не может иметь двух соразмерных ей объектов, хотя может иметь один соразмерный ей главный объект и объект второстепенный, виртуально заключенный в главном. Следовательно, воля как продуктивная потенция не имеет двух соразмерных ей объектов.

Далее, на главный тезис (*ad principale*)<sup>12</sup> выдвигается аргумент: «Сын Божий производится не свободно, а по природе, а Дух Святой, напротив, выдыхается не по природе, а свободно. Поэтому Августин говорит в книге V, главе 3

9 Guillelmus de Alnwick, *Quodibet* 2 (Guillelmus de Alnwick 1937, 207).

10 Guillelmus de Alnwick, *Quodibet* 2 (Guillelmus de Alnwick 1937, 207–208).

11 См.: Guillelmus de Alnwick, *Quodibet* 2 (Guillelmus de Alnwick 1937, 209).

12 Guillelmus de Alnwick, *Quodibet* 2 (Guillelmus de Alnwick 1937, 211).

О Троице<sup>13</sup>: 'Дух Святой потому не Сын, что исходит не как рожденный, а как данный'. Но Святого Духа нельзя назвать свободно производимым по причине внутренней свободы в его продуцировании, которой нет в продуцировании Сына: нельзя либо потому, что эти продуцирования, которые завершаются в выдыхаемом и в реченном, равно природны и равно по природе связаны с противоположными отношениями; либо потому, что акт тварной воли не является свободным формально», но только деноминативно, от свободы воли. «Стало быть, Святой Дух производится свободно, а не природно, тогда как Сын — наоборот, потому что божественная воля формально свободна, а интеллект нет».

Далее, «продуцирования могут быть разного порядка, только если их начала формально нетождественны или формальные термины формально нетождественны»<sup>14</sup>. Но сущность, будучи формальным термином того и другого, формально едина; следовательно, и т. д.

«Подтверждение: хотя продуцирования в Боге формально различаются сами собой, надлежит, однако, сводить их различие к некоему модусу нетождественности в продуктивных началах» или в формальных терминах продуцирования — «либо потому, что по отвлечении от их формальных терминов и начал они не различаются, либо потому, что эти продуцирования суть отнесенности и отношения, которые различаются лишь терминами, или основаниями, или теми и другими»<sup>15</sup>.

Далее<sup>16</sup>, «если божественная сущность способна только к двум продуцированиям, она определена к ним либо из самой себя, как тождественная себе реально и формально; либо относительными свойствами, либо чем-то в сущности, что не тождественно ей формально. Не первым способом, так как полностью тождественное себе реально и формально само из себя не определяется к различному», потому что само из себя не имеет ничего, что больше определялось бы к одному, нежели к другому: ведь само по себе оно одинаково соотносится с тем и с другим. «Не вторым способом, так как свойства, соотносительные с порождающим началом, либо не отличаются от порождающих начал, либо проистекают из акта порождения как своего основания». Если же сущность определяется третьим способом, получаем искомое.

Подтверждение<sup>17</sup>: «Все, что принадлежит к одному порядку и является началом различных актов продуцирования, определяется к тому или иному порядку этих продуцирований» не из самого себя, а либо из порядка претерпевающих, либо из порядка принятия формы претерпевающим. «Пример первого: если один и тот же объект первично приводит в движение интеллект и вторично волю. Пример второго: если один и тот же огонь нагревает и разрезает воздух».

13 Augustinus, *De trinitate*, lib. V, cap. 14 (n. 15) (Aurelius Augustinus 1968, 222).

14 Guillelmus de Alnwick, *Quodibet* 2 (Guillelmus de Alnwick 1937, 211).

15 Guillelmus de Alnwick, *Quodibet* 2 (Guillelmus de Alnwick 1937, 212).

16 Guillelmus de Alnwick, *Quodibet* 2 (Guillelmus de Alnwick 1937, 212).

17 Guillelmus de Alnwick, *Quodibet* 2 (Guillelmus de Alnwick 1937, 213).

Далее, в книге VIII «Метафизики»<sup>18</sup>: «Если бы материя была одной и деятель одним, эффект будет одним»; но божественные продуцирования различны, а претерпевающее не различно; следовательно, имеется некое различие в продуктивных началах.

Далее, «если некие два тождественны реально и формально, то все, что само по себе свойственно одному без соозначения чего-то внешнего и соотношения с внешним, само по себе свойственно и другому, ибо одному и тому же как реально и формально тождественному не свойственно противоположное. Но нечто свойственно божественному интеллекту, что формально не свойственно воле — либо потому, что акт речения Слова есть акт памятования, но не акт воли как таковой, ибо актом воли производится Святой Дух, тогда как актом речения Святой Дух не производится»<sup>19</sup>; либо потому, что Слово производится актом интеллекта, а не актом воли, а Святой Дух выдыхается актом воли, а не актом интеллекта; либо потому, что «Бог из природы вещи мыслит интеллектом, а не волей, и волит волей, а не интеллектом. Ведь если бы он волил интеллектом, отсюда следовало бы, что он по природе волит все, что волит, как по природе мыслит все, что мыслит»<sup>20</sup>; либо потому, что воля сама из себя определена к волению бытия некоторого объекта, а интеллект сам из себя не определен к мышлению бытия этого объекта; либо потому, что божественный интеллект мыслит зло, но божественная воля не желает зла. Стало быть, они формально не тождественны.

[Против мнений Скота и Алнвика]

Против этого мнения выдвигаю аргумент, равно обращенный против формальной дистинкции или против формальной нетождественности, где бы они ни полагались. И аргументирую так: везде, где есть некоторая дистинкция или нетождественность, о них могут верифицироваться те или иные противоположности; но противоположности могут верифицироваться о чем-либо только тогда, когда то, чему они предцируются или что является объектом суппозиции<sup>21</sup>, представляет собой различные вещи, или различные понятия, или ментальные сущие, или вещь и понятие. Но если все они имеются из природы вещи, они не будут ни различными понятиями, ни вещью и понятием; следовательно, они будут различными вещами. Большая посылка очевидна. Ведь если *a* и *b* не полностью тождественны, они оба будут истинными: *a* полностью тождественно *a*, но *b* не полностью тождественно *a*, так что об *a* и *b* будет истинно сказываться полная тождественность *a* и неполная тождественность *a*.

18 Aristoteles, *Metaphysica*, lib. VIII, cap. 4, textus 11 (1044a15–29); приводятся слова Аверроэса из комментария к этому месту (Aristoteles 1562, f. 103rb).

19 Guillelmus de Alnwick, *Quodibet* 2 (Guillelmus de Alnwick 1937, 216).

20 Guillelmus de Alnwick, *Quodibet* 2 (Guillelmus de Alnwick 1937, 217).

21 Объект суппозиции — то, вместо чего «подставляется» (*supponit*) термин, т. е. референт высказывания.

Поэтому сами сторонники указанного мнения соглашаются с тем, что божественная мудрость есть формально божественная мудрость, а божественная благодать не есть формально божественная мудрость, так что формальное бытие божественной мудрости истинно предидируется божественной мудрости и истинно отрицается о божественной благодати. И вообще, где имеется некая дистрикция или нетождественность, там случается нечто истинно утверждать об одном и истинно отрицать о другом. Меньшая посылка доказывается, ибо все противоречивое равно противоборствует друг другу. Противоборство между душой и не-душой, ослом и не-ослом ровно такое же, как между Богом и не-Богом или между сущим и не-сущим. Может быть, скажут, что противоборство между двумя последними больше, чем между первыми, по причине большего совершенства одной из частей во втором противоречии, нежели в первом. Но это не относится к делу. Теперь же из некоторых противоречий надлежит заключить, что то, применительно к чему они оказываются истинными, суть либо разные вещи, либо разные понятия, либо вещь и понятие. Следовательно, вообще говоря, нечто истинно утверждается и истинно отрицается лишь в силу различия вещей, понятий или вещи и понятия. Предположение очевидно, потому что представляет собой формальное следствие: *a* есть, *b* не есть; следовательно, здесь имеется некое различие либо вещей, либо понятий, либо вещи и понятия. Пример: если субстанция есть, а акциденция не есть, отсюда следует, что они представляют собой не одну вещь, а разные вещи — в акте или в потенции. Схожим образом, если одно ментальное сущее, например, *a*, мыслится, а другое ментальное сущее *b* не мыслится, отсюда следует, что они суть разные ментальные сущие. Схожим образом, если *a* находится вне души, а *b* не находится вне души, но лишь объективно пребывает в душе, отсюда следует, что *a* и *b* различаются как реальное сущее и ментальное сущее. Итак, вообще говоря, из утверждения и отрицания одного и того же, видимо, надлежит выводить реальную нетождественность. Стало быть, если одно и то же формальное бытие мудрости истинно утверждается о мудрости и истинно отрицается о благодати, божественная мудрость и божественная благодать должны заключать в себе нечто реально нетождественное.

*Подтверждение:* как ты говоришь, что нечто тождественное может истинно отрицаться о божественной мудрости и истинно утверждаться о божественной благодати, несмотря на реальное тождество и в силу одной лишь формальной дистрикции, так и я с той же легкостью скажу, что, вообще говоря, бытие и небытие верифицируются об *a* и *b* в силу формальной дистрикции, несмотря на их реальное тождество; и в итоге устраняется любой способ доказательства реального различия или не-тождества между чем бы то ни было. Если же ты скажешь, что осел неразумен, а человек разумен, и, стало быть, человек и осел реально различны, я отвечу, что вывод не следует из посылок, но достаточно, чтобы они различались формально.

На этот аргумент *можно было бы возразить*, что, когда нечто тождественное истинно утверждается и истинно отрицается — просто и абсолютно, без

добавления какого-либо синкатегорематического модуса, — тогда нужно сделать вывод о реальной нетождественности, и потому отсюда в абсолютном смысле следует: *a* не есть, а *b* есть; стало быть, здесь имеется реальная нетождественность. Схожим образом выводится следствие: божественная мудрость есть божественная мудрость; божественная благодать не есть божественная мудрость; стало быть, они реально различны, или реально нетождественны. Когда же нечто утверждается и отрицается с присоединением какого-либо синкатегорематического модуса, реальная нетождественность не следует с необходимостью, но довольно будет формальной нетождественности. Таков мой тезис. Ибо следующая пропозиция истинна: «божественная мудрость есть формально божественная мудрость»; и, схожим образом, эта: «божественная благодать не есть формально божественная мудрость».

*Этого недостаточно*, потому что следующие высказывания: «формально быть божественной мудростью», «формально не быть божественной мудростью», контрадикторны так же, как и следующие: «быть божественной мудростью», «не быть божественной мудростью»; следовательно, из второго противоречия точно так же выводится реальная нетождественность, как и из первого. Или: на каком основании *ты говоришь*, что из второго противоречия нельзя вывести реальной нетождественности, на том же основании и *я говорю*, что ее нельзя вывести и из первого.

*[Собственный ответ автора]*

Поэтому я на том же основании утверждаю, что божественная мудрость всецело тождественна тому в божественной сущности, через что божественная сущность тождественна божественной сущности; и то же самое относится к божественной благодати и справедливости; и здесь нет вообще никакой дистинкции из природы вещи и никакой нетождественности. Объясняется это тем, что хотя такая формальная дистинкция или нетождественность могла бы с той же легкостью полагаться между божественной сущностью и божественной мудростью, с какой полагается между сущностью и отношением, однако ее очень трудно полагать повсюду, и потому я думаю, что придерживаться ее не легче, нежели троицы Лиц при единстве сущности. Поэтому принимать ее следует лишь там, где это явно следует из выведенных из Священного Писания или церковного определения положений веры, авторитет которых должен пленять всякое помышление<sup>22</sup>. А так как все переданное Священным Писанием, церковным определением и речениями Святых может быть сохранено без того, чтобы полагать такую дистинкцию между сущностью и мудростью, я безоговорочно отрицаю здесь возможное различие и вообще отвергаю его в творениях, хотя бы оно и могло иметь место как в творениях, так и в Боге. Я считаю, что совместить троицу лиц с единством сущности в творениях так же легко, как и в Боге, какие бы возражения ни выдвигались, ибо верю, что в земной жизни

22 Ср.: 2 Кор. 10:5: «...и пленяем всякое помышление в послушание Христу».



равно возможно показать с помощью разумных доводов, что трех лиц в одной сущности нет ни в творениях, ни в Боге. И нельзя познать с очевидностью, что бесконечность более способствует наличию нескольких лиц в одной сущности, чем конечность. Но так как одно выражено в Писании, а другое нет и выглядит противным разуму, одно следует полагать, а другое отрицать. В связи с этим я также утверждаю: поскольку из переданного Священным Писанием очевидно следует, что божественная сущность формально не есть отношение, как станет ясно ниже; а также поскольку ни из Писания, ни из церковных определений, ни из речений святых или заключений разума не следует, что сущность не есть формально мудрость, — постольку я просто заявляю, что сущность формально есть мудрость, причем всяческая мудрость, благодать и т. д. Ибо никакого такого промежуточного различия не нужно полагать, кроме как строго на том основании, что о нем говорится в Писании.

Исходя из этого, я в общем виде утверждаю: никогда и ни о чем не верифицируется формальное различие, кроме как на основании реального различия, то есть когда об одном истинно говорится, что оно есть некая вещь, а о другом истинного говорится, что оно не есть эта вещь. Так, сущность и отношение — а именно сущность и отцовство — различаются формально, потому что сущность есть сыновство, а отцовство не есть сыновство. Так же, схожим образом, сущность и Сын различаются формально, потому что сущность есть Отец, а Сын не есть Отец. Это и есть формальное различие, как я его понимаю, его номинальную чуждость, а именно: одно из двух есть некая абсолютная или относительная вещь, а другое не есть эта вещь — например, сущность есть Сын, а Отец не есть Сын, и поэтому сущность и Отец формально различны; и они же суть одна вещь, потому что сущность есть Отец. Когда возможно это обнаружить, тогда следует полагать формальное различие, ибо именно это я называю формальным различием; когда же обнаружить этого нельзя, тогда не следует полагать формального различия. А поскольку любая вещь, каковой является сущность, будь то вещь абсолютная или относительная, есть также божественная мудрость, и божественная благодать, и божественная справедливость, постольку божественная сущность и божественная благодать или мудрость никоим образом не различаются — ни формально, ни как-нибудь еще. И не следует что-либо признавать за одним и отвергать за другим — ни с каким-либо определением, ни без определения, если только этому не препятствует грамматический или логический модус. Поэтому же не следует полагать формального различия в творениях, так как в них ни одна простая вещь не является многими реально различными вещами и каждой из этих вещей — так, как божественная сущность есть три лица и каждое из этих лиц. В том, что единая сущность есть несколько реально различных вещей, заключается причина следующей *fallacia accidentis*<sup>23</sup>: «Сущность есть Отец, сущность есть Сын; следовательно, Сын есть Отец», подобно тому, как в истинном сказывании предиката «человек»

23 Ошибка смешения сущностного с привходящим.

о многих реально различных вещах заключается причина следующей *fallacia accidentis*: «Сократ есть человек, Платон есть человек; следовательно, Платон есть Сократ». Однако, принимая во внимание упорствующих, следует знать: я не имею в виду, что в этом состоит строгая и всецелая причина, но считаю ее одной причиной из многих. Однако в данный момент обсуждать их не к месту, ибо в мои намерения не входит раскрывать здесь всецелую природу ошибки смешения сущностного с акцидентальным.

### *Возражения против ответа автора*

Однако против высказанного выше рассуждения можно возразить, что противоречивые высказывания могут верифицироваться и без реальной нетождественности; так, Сократ и человек реально тождественны, однако будут истинными высказывания «Сократ не есть Платон» и «человек есть Платон».

Схожим образом, человек и живое существо реально тождественны, однако истинны высказывания «человек есть вид» и, точно так же, «живое существо не есть вид».

Схожим образом, сущее является предметом метафизики, а единое — не предмет метафизики, а трансцендентальное свойство сущего, однако то и другое — одна вещь, согласно IV «Метафизики»<sup>24</sup>.

Схожим образом, человек и способное смеяться есть одна вещь, и, однако, способное смеяться есть неотъемлемое свойство человека, но человек не есть неотъемлемое свойство человека.

Схожим образом, вещь как пребывающая в Боге есть идея, как будет сказано ниже<sup>25</sup>; но та же вещь как произведенная вовне идеей не является, и, тем не менее, это одна и та же вещь.

Схожим образом, сущность как сущая в Отце конституирует Отца, а сущность как сущая в Сыне Отца не конституирует; однако это одна сущность.

### *[Ответ на возражения]*

*На первое* из возражений отвечаю, что, вообще говоря, в творениях такие противоречивые высказывания, то есть утверждение и отрицание относительно одного и того же, всегда верифицируются только благодаря реальной нетождественности. Например, эти высказывания: «Сократ не есть Платон, человек есть Платон», верифицируются потому, что термин «Сократ» подставляется строго вместо Сократа, а термин «человек» может подставляться и вместо Платона, причем ясно, что Сократ и Платон — разные вещи. Отсюда истинными будут как «Сократ и человек — реально одно и то же», так и «Сократ и человек — реально не одно и то же», потому что первое верифицируется

24 Aristoteles, *Metaphysica*, lib. IV, cap. 2, textus 3 (Aristoteles 1562, fol. 66v H); см.: Аристотель, *Метафизика*, кн. IV, гл. 2, 1003b22–23.

25 Guillelmus de Ockham, *Sententiae*, lib. I, dist. 35, q. 5 (Guillelmus de Ockham 1979, 479–507). Весь этот вопрос посвящен теме идей в Боге.

в силу того, что «человек» подставляется вместо Сократа, а второе потому, что «человек» подставляется вместо Платона.

Если скажут, что Сократ и человек — одно и то же реально, подставляя «человека» не вместо Сократа, а вместо чего-то общего Сократу и Платону, и так же в отношении других людей, и, тем не менее, нечто будет верифицироваться о Сократе, но истинно отрицаться о «человеке», и наоборот, отвечаю: если в этой пропозиции: «Сократ и человек тождественны реально» «человек» подставляется вместо чего-то общего Сократу и другим людям, а не строго вместо Сократа, пропозиция будет ложной в абсолютном смысле, как станет ясно впоследствии.

*На второе возражение* отвечаю тем же рассуждением. Если в пропозиции «человек и живое существо реально тождественны» как «человек», так и «живое существо» подставляются в персональной суппозиции<sup>26</sup>, пропозиция будет истинной в абсолютном смысле (*simpliciter*). И, тем не менее, даже в персональной суппозиции о них могут верифицироваться противоречивые высказывания, например: «человек не есть осел» и «живое существо есть осел»: ведь как истинной будет пропозиция «человек и живое существо реально тождественны», так истинной будет и эта: «человек и живое существо реально нетождественны». Так же истинной будет пропозиция «человек и человек реально нетождественны» — в том смысле, что этот человек и тот человек — реально не одно и то же, и поэтому нечто будет истинно утверждаться о человеке и истинно отрицаться о человеке. Отсюда каждая из следующих пропозиций истинна: «человек бежит» и «человек не бежит». Если же «человек» и «живое существо» подставляются в простой суппозиции<sup>27</sup> либо один термин применяется в простой суппозиции, а другой в персональной, то высказывание «человек и живое существо реально тождественны» будет в абсолютном смысле ложным; поэтому не будет ничего несообразного в том, чтобы об этих терминах в простой суппозиции либо об одном в простой суппозиции, а о другом в персональной верифицировались противоречивые высказывания.

*На третье возражение.* Оно гласило, что сущее есть предмет метафизики, а единое — нет, и поэтому они реально нетождественны, ибо представляют собой разные понятия, из коих одно не есть другое. И Философ в книге IV «Метафизики» намерен доказать не то, что эти понятия суть одна вещь, а то, что «единое» не означает какой-либо определенной вещи, приводящей к понятию сущего, о которой сущее сказывалось бы сущностно и чтойностно<sup>28</sup>. Но эти противоречивые пропозиции никогда не смогли бы верифицироваться о сущем и едином, если бы те не были разными вещами и не имели бы разного

26 Персональная суппозиция — «подстановка» термина вместо некоторой *вещи* (референтом служит вещь, реальная или мыслимая).

27 Простая суппозиция — «подстановка» термина вместо понятия (референтом служит понятие).

28 См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. IV, гл. 2, 1003a33–1005a18.

понятийного содержания, так что обладали бы разной номинальной чтойностью или одна обладала бы номинальной чтойностью, а другая нет. С сущим и единым дело обстоит так, что сущее или не имеет номинальной чтойности, или имеет другую номинальную чтойность, чем единое. Номинальная чтойность единого состоит в том, что единое есть сущее, нераздельное в себе и отделенное или отличное от других сущих; но это не есть номинальная чтойность сущего. Ведь ясно, что такая номинальная чтойность подразумевает некую реальную нетождественность, и поэтому указанные понятия не синонимичны, так что нечто может истинно сказываться об одном и отрицаться о другом. Так же обстоит дело с истинным, благим и прочим, что не предполагает разных вещей, приводящих к сущему и о чем сущее не сказывается сущностно и чтойностно, но каждое из этих свойств подразумевает некое определенное сущее неким определенным образом, каким не подразумевает какого-либо другого сущего. «Сущее» же предполагает одним и тем же образом вот это сущее и всякое другое; поэтому в номинальной чтойности такого понятия сущее вообще надлежит полагать прямо, а вот это определенное сущее — косвенно, так что номинальной чтойностью «истинного» будет «сущее, познаваемое интеллектом», номинальной чтойностью «благого» — «сущее, взыскиваемое волей», и так же обо всем прочем, где одно подразумевается прямо, а другое косвенно. Отсюда следует, что имеется реальная нетождественность между подразумеваемым прямо и подразумеваемым косвенно; и такой нетождественности достаточно для того, чтобы эти понятия или имена не были синонимами и чтобы нечто сказывалось об одном понятии, взятом в простой суппозиции, но истинно отрицалось о другом, пусть даже в некоторых случаях нечто истинно предизируемое одному из понятий в персональной суппозиции столь же истинно предизировалось бы другому в персональной суппозиции — например, в случае сущего и единого, истинного и благого. Отсюда следует, что если эти термины стоят в персональной суппозиции, нет ничего, что могло бы истинно утверждаться о сущем и отрицаться о едином; и поэтому в таком понимании терминов пропозиция «сущее есть предмет метафизики» будет ложной, как схожим образом будут ложными и эти пропозиции: «единое есть трансцендентальное свойство», «единое следует за сущим» и тому подобные. Иногда такой реальной нетождественности достаточно для того, чтобы одно истинно отрицалось о другом и чтобы нечто истинно предизирувалось одному, но истинно отрицалось о другом, пусть даже то и другое стоят в персональной суппозиции. Именно так верифицируются такие пропозиции, как «человек не принадлежит человеку», «человек не есть человеки». Здесь под «принадлежать человеку» понимается не только то, что понимается под «человеком», но и то, что обладает властью над подразумеваемым термином «человек». Схожим образом, под «человеками» все разумемое в термине «человек» понимается не тем же способом, каким оно понимается в «человеке». И вообще, такие грамматические модусы, которые соответствуют как понятию, так и имени, часто фальсифицируют пропозиции и часто делают их несвязными

и невразумительными. Именно к этим модусам, усматривая различия между их означаемыми, надлежит относить дефиниции, выражающие их номинальные чтойности, и тогда они будут достаточно прояснены. А каким образом такие грамматические модусы могут соответствовать понятию, станет ясным ниже<sup>29</sup>.

*На четвертое возражение* отвечаю так же. Пропозиция «человек и способное смеяться суть одна вещь» истинна, когда термины подставляются персонально; стало быть, в персональной суппозиции ничто не верифицируется о человеке, что не верифицировалось бы о способном смеяться, и наоборот. Но в простой суппозиции пропозиция «человек и способное смеяться есть одна вещь» будет ложной, так как это разные понятия, из которых одно не тождественно другому, и, стало быть, истинными будут следующие пропозиции: «способность смеяться есть неотъемлемое свойство человека», «человек не есть неотъемлемое свойство человека».

*На пятое возражение.* Согласен, что идея и вещь, произведенная вовне, — одна и та же вещь; и поэтому я утверждаю, что пропозиция «вещь как произведенная вовне не есть идея» в абсолютном смысле ложна: ведь из нее следует, что вещь не есть идея, а это в абсолютном смысле ложно. Если скажут, что либо вещь как произведенная вовне есть идея, либо как произведенная вовне она не есть идея, отвечу, что не следует соглашаться ни с тем, ни с другим.

Точно так же *на последнее возражение* отвечаю, что пропозиция «сущность как пребывающая в Сыне не конституирует Отца» в абсолютном смысле ложна. Ведь в силу того, что здесь редупликация, будучи не рассеивающим и не умаляющим определением (*determinatio non distrahens nec diminuens*), остается утвердительной, приходится в абсолютном смысле сделать вывод, что сущность не конституирует Отца, а это в абсолютном смысле ложно.

### [*Ответ на форму вопроса*]

Исходя из сказанного выше, отвечаю на форму вопроса, что атрибутивные совершенства никоим образом не отличаются от божественной сущности из природы вещи. А как именно они отличаются, станет ясно из следующего вопроса.

### [*Ответ на доводы Скота*]

*На первый довод* в пользу первого мнения отвечаю: в пропозиции «бесконечная мудрость есть формально бесконечная благодать; следовательно, мудрость вообще есть благодать вообще» следование не имеет силы, как не имеет силы и в такой пропозиции: «бесконечная мудрость есть реально бесконечная благодать; следовательно, мудрость вообще есть реально благодать вообще». Ведь, согласно сторонникам этого мнения<sup>30</sup>, «сущее» означает понятие, общее

29 Guillelmus de Ockham, *Sententiae*, lib. I, dist. 2, q. 8 (Guillelmus de Ockham 1970, 285–289).

30 Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. I, dist. 3, p. I, q. 1–2, n. 26–55, 130–151 (Ioannes Duns Scotus 1954, 18–38, 81–94).

Богу и творениям, и тогда будет истинным сказать, что бесконечная мудрость есть формально бесконечное сущее, однако не будет истинной пропозиция: «мудрость вообще есть формально сущее вообще». Схожим образом, будет истинной пропозиция: «бесконечная мудрость есть реально бесконечное сущее»; однако мудрость вообще не есть реально сущее вообще, потому что такие общие характеристики, даже согласно сторонникам данного мнения<sup>31</sup>, суть всего лишь понятия. А понятия, как они считают<sup>32</sup>, либо представляют собой ментальное сущее, ибо в противном случае некоторая вещь была бы общей Богу и творениям, тогда как одно ментальное сущее, несомненно, не есть реально другое ментальное сущее; либо понятие есть реально акт мышления, но не подлежит сомнению, что один акт мышления реально не есть другой акт мышления. Следовательно, хотя бесконечная мудрость есть формально бесконечное сущее, это не означает, что мудрость вообще должна быть реально сущим вообще.

*На доказательство:* когда говорится, что «бесконечность не разрушает формального содержания того, чему придается», соглашаюсь. А так как бесконечность, строго говоря, придается понятиям, а не какой-либо вещи, то, говоря, что «бесконечная мудрость есть формально бесконечная благодать», я соглашаюсь с этим потому, что эти понятия всегда различаются и не становятся одним. Но, несмотря на такое различие, будет истинной пропозиция: «бесконечная мудрость есть формально бесконечная благодать», так как здесь термины подставляются не вместо разных понятий, коим придается бесконечность, а вместо самой вещи, каковой является божественность и которой не придается ни бесконечность, ни что-либо еще, но она сама по себе бесконечна, а не через что-либо ей приданное. Поэтому если в пропозиции «бесконечная мудрость есть бесконечная благодать» термины подставляются вместо самих себя, как и в пропозиции «мудрость вообще есть благодать вообще», ложной будет как одна, так и другая.

*Если скажут,* что, когда некие общие понятия различаются, все, что содержится под одним, некоторым образом отличается от всего, что содержится под другим, и, следовательно, все, что содержится под мудростью вообще, некоторым образом отличается от всего, что содержится под благодатью, это *подтверждается* тем, что говорится в книге «Категорий»<sup>33</sup>: «У вещей, относящихся к разным и не подчиненным друг другу родам, различны их виды и видовые отличия». Стало быть, на том же основании у различных и не подчиненных друг другу общих понятий имеются различные содержания. Но мудрость вообще и благодать вообще — разные общие понятия; стало быть, у них разные содержания.

31 Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. I, dist. 8, p. I, q. 3, n. 82 (Ioannes Duns Scotus 1956, 190).

32 См.: Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. I, dist. 8, p. I, q. 3, n. 146 (Ioannes Duns Scotus 1956, 226).

33 Аристотель, *Категории*, гл. 3, 1b16–17.

Возражение, что достаточно различия в части содержания, но не целиком, потому что вещи, относящиеся к разным и не подчиненным друг другу родам, различаются некоторыми элементами содержания, но не всеми, — это возражение не имеет силы. На него я *отвечу*, что если имеются некоторые различные общие понятия, нет нужды, чтобы содержащееся под одним некоторым образом отличалось от содержащегося под другим: ведь во всех отношениях одно и то же может содержаться под обоими, согласно Философу в «Топике»<sup>34</sup>.

В *подтверждение* скажу, что Философ имеет в виду разные роды, подчиненные одному и тому же категориальному порядку — так, чтобы сначала один род непосредственно разделялся на низлежащие, из которых каждый непосредственно отрицался бы другим; и один или каждый из них точно так же разделялся бы на другие роды, из которых один в общем виде отрицался бы другим, и так далее. Например, субстанция сначала разделяется на субстанцию телесную и бестелесную, причем непосредственно: никакая телесная субстанция не будет бестелесной, и наоборот; затем телесная субстанция точно так же разделяется на тело одушевленное и неодушевленное, так что одно непосредственно отрицается другим; и так далее. Схожим образом, если бестелесная субстанция содержит под собой много родов, можно произвести в ней схожие разделения. И поэтому в таких родах все, что содержится под одним, истинно отличается от всего содержащегося под другим, что можно подтвердить первой непосредственной пропозицией, отрицающей один род подлежащего разделению в другом роде подлежащих разделению. Но когда первый род не разделяется надлежащим образом какими-либо двумя, из которых один в общем смысле отрицается другим, все содержащееся под одним родом не обязательно истинно отличается от всего содержащегося под другим. Именно это имеет в виду Философ в книге IV «Топики»<sup>35</sup>, говоря, что когда нечто содержится под разными родами, один из этих родов должен содержаться под другим или оба под третьим. Такова, например, рассудительность: она содержится под знанием и под добродетелью как под двумя родами, из которых ни один не содержится под другим, но оба содержатся под третьим, а именно под родом *хабитуса* и *расположения*. То же самое Философ имеет в виду в книге II «Второй аналитики»<sup>36</sup>, где он учит, что способ определения через общие характеристики, из которых каждая содержится в более чем одном определяемом, и, однако, все сложное из них будет равно определено, — что такой способ возможен лишь тогда, когда нечто тождественное содержится под разными общими понятиями, не подчиненными друг другу. Поэтому я утверждаю, что нечто одно может содержаться под разными общими понятиями, не подчиненными друг другу, и что именно так божественность может содержаться под

34 Аристотель, *Топика*, кн. IV, гл. 2, 121b29–30.

35 Аристотель, *Топика*, кн. IV, гл. 2, 121b29–30; но Аристотель не утверждает здесь, что рассудительность есть знание.

36 Аристотель, *Вторая аналитика*, кн. II, гл. 13, 96a24–96b14.

мудростью вообще и под благостью вообще как под чтойностными понятиями, как станет ясно ниже<sup>37</sup>, пусть даже эти общие понятия не будут подчиненными друг другу, так как оба содержатся под сущим.

*На второй довод* отвечаю: собственно говоря, нельзя согласиться с тем, что бесконечная мудрость формально включает в себя бесконечную благость; в собственном смысле надлежит говорить — и это представляется истинным, — что бесконечная мудрость есть формально бесконечная благость. И поэтому я утверждаю, что если бы бесконечная мудрость, которая есть Бог, подлежала дефиниции, то в ее дефиниции полагалась бы не бесконечная благость, которая есть Бог, но сама бесконечная мудрость во всех ее модусах. И когда говорят, что если бы бесконечная мудрость и, схожим образом, бесконечная благость подлежали дефиниции, то имелись бы разные дефиниции, отвечаю, что это в абсолютном смысле ложно и что имелась бы лишь одна дефиниция, включающая в себя как мудрость вообще, так и благость вообще, и каждая часть их была бы к тому же полностью равна другим.

Если же будут упорствовать в том, что у бесконечной мудрости и бесконечной благости разные номинальные чтойности, как разные номинальные чтойности у мудрости вообще и благости вообще, и что, следовательно, если бы бесконечная мудрость и, схожим образом, бесконечная благость имели реальную чтойность, у бесконечной мудрости была бы одна реальная чтойность, а у бесконечной благости другая, *отвечу*, что вывод не следует из посылок. В самом деле, номинальная чтойность есть всего лишь понятие либо слова, либо знака; и поэтому, так как здесь имеются разные понятия и разные слова — «бесконечная мудрость», «бесконечная благость», — и так как здесь полагаются общие понятия или общие слова, которым придается бесконечность, номинальные чтойности могут быть разными. Но ни это, ни какое-либо подобное различие не обнаруживается между бесконечной мудростью в реальной чтойности и бесконечной благостью в реальной чтойности. Поэтому здесь нет разных реальных чтойностей, а есть лишь одна.

*На третий довод* соглашаюсь со *старыми авторами*, что к Богу приложима некая предикация через тождество, которая не является ни формальной, ни чтойностной. Такова, например, следующая предикация: «сущность есть отцовство», «сущность является творящей», и т. д. А предикация вида «сущность есть интеллект», «сущность есть воля, мудрость, благость», если понимать предикаты одним способом, есть предикация формальная и чтойностная. <...>

[*Ответы на доводы Уильяма Алнвика*]

На *четвертый довод* — о том, что «всякое формально единое и тождественное сущее служит началом продуцирования многих суппозитов одной и той же природы; само по себе оно не определено к продуцированию определенного количества продуктов», — отвечаю: эта пропозиция не является

37 Guillelmus de Ockham, *Sententiae*, lib. 1, dist. 3, q. 3 (Guillelmus de Ockham 1970, 419–420).



универсально истинной. Если понимать ее так, что говорится о начале, производящем множество суппозитов одной и той же природы по числу, то такое обнаруживается только в данном случае, ибо нигде больше не может быть определенного возможного числа многих суппозитов одной и той же природы. Если понимать дело так, что речь идет о начале, производящем множество суппозитов одной и той же природы по виду, а не по числу, то можно согласиться с данной пропозицией, потому что ни в одном виде никаким деятелем не может производиться столько-то суппозитов без того, чтобы он не мог произвести их еще больше. Если же продукты принадлежат к одному роду, а не к одному виду, такое начало может из себя быть определенным к конкретному видовому множеству продуктов: например, Солнце служит производящим началом эффектов, множественных по виду, и само из себя определено к ним так, что не в силах производить другие по виду эффекты. Итак, в связи с нашим вопросом я утверждаю, что так как эти суппозиты<sup>38</sup> суть всецело одного порядка, и при этом различие между Отцом и Сыном и Святым Духом больше, чем было бы различие между этими лицами, если бы каждое из них было Отцом, или Сыном, или Святым Духом... то одно и то же начало может само из себя быть детерминированным к определенному множеству <...>

На *подтверждение*, согласно которому производительная сила начала «не соразмерна одному продуцированию и одному продукту», *отвечаю*, что соразмерность продуцирования производящему началу может пониматься несколькими способами. Одним способом так, что продукт соразмерен ему совершенством, будучи равно совершенным. Вторым способом так, что продукт обладает максимальным совершенством из тех, что могут быть произведены; и это можно интерпретировать *двояко*: либо позитивно, в том смысле, что данный продукт совершеннее любого другого; либо негативно, в том смысле, что ничего совершеннее это начало произвести не может. Третьим способом соразмерность понимается так, что продукт произведен соответственно всей предельной силе начала и максимальному напряжению этой силы. Четвертым способом соразмерность может пониматься как бы экстенсивно, в том смысле, что она способна вот к этому продуцированию и ни к какому другому.

На первый способ скажу, что производящей силе может быть соразмерно уже первое продуцирование, ибо первый продукт может быть равным ей в совершенстве <...>

На второй способ, в позитивном понимании, скажу, что производящая сила, которой соразмерен один продукт, не способна произвести другой равно совершенный. Но таким способом божественной производящей силе не соразмерно никакое единичное продуцирование — ни первое, ни второе, а только оба сразу, ибо эти два продукта совершеннее всего прочего, что может быть произведено Богом, и на этом нужно остановиться, не полагая третьего. Так обстоит дело из природы вещи, которая из самой себя определена к таким

38 То есть Лица в Боге.

продуцированиям. Если же понимать второй способ негативно, повторю, что производящая сила, которой соразмерен один продукт, способна произвести и другой, равно соразмерный, как это показано в отношении тепла<sup>39</sup> <...>

На третий способ скажу, что сила, которой соразмерен один продукт, может произвести не только равно совершенный, но и более совершенный. Так, солнце производит тепло соразмерно своей силе, ибо производит его на пределе своих возможностей и с максимальным напряжением; и, однако, оно способно породить червя, который намного совершеннее тепла <...>

На четвертый способ скажу, что когда производящей силе соразмерен один продукт, она не может произвести другой равно совершенный; но в таком понимании божественной производящей силе не соразмерно ни первое продуцирование, ни второе, а только оба одновременно, и поэтому она не способна произвести никакого другого внутреннего продуцирования.

На *подтверждение* скажу, что одной и той же силой производятся эти два суппозита в определенном порядке, а именно: первый продукт производит второй продукт. И когда говорят, что «сила не была до конца исчерпана первым продуцированием», соглашаюсь, что она не была исчерпана ни первым, ни вторым, подобно тому, как в Солнце ничто не исчерпывается произведением того или иного эффекта. Поэтому приведенное высказывание имеет метафорический, несобственный смысл. И когда говорится: «если сила не исчерпана, то и не соразмерна», понятно, в каком смысле она соразмерна, а в каком нет.

Из сказанного ясен ответ на следующий аргумент<sup>40</sup> <...>

На *подтверждение* скажу, что для Отца главный и адекватный объект — Сын, и так же Святой Дух и сам Отец; таким образом, здесь имеются двое, каждый из которых — адекватный объект божественной воли <...>

На следующий аргумент<sup>41</sup>: ясно, что свобода применительно к Святому Духу, но не к Сыну... могла бы формально сохраняться наличием одного начала, которое по отношению к одному было бы природным, а по отношению к другому — свободным, точно так же, как и наличием двух начал, из которых одно было бы природным, а другое свободным.

На следующий довод: продуцирования различаются сами собой, а если требуется некая дистинкция, достаточно дистинкции произведенных терминов.

На *подтверждение* скажу, что различие продуцирований не обязательно должно сводиться к некоему предшествующему различию — ни в производящих началах, ни в формальных терминах <...>

На следующий довод<sup>42</sup>: то, что нечто само из себя определяется к различному, можно понять *двояко*. Либо так, что нечто определяется к одному, соотносясь с одним, а не с другим и становясь собственным для одного. И таким

39 См. чуть выше о производящей силе Солнца.

40 Выше с. 147 [«Кроме того...»].

41 Выше с. 148 [«Далее, на главный тезис...»].

42 Выше с. 149 [«Далее, “если божественная сущность...”»].

способом божественная сущность ни сама из себя, ни от чего-либо другого и никаким способом не может определяться к двум продуцированиям, потому что было бы противоречивым, что сущность стала бы собственной для обоих и ни для одного. Либо можно понять это так, что нечто определяется к различным эффектам, потому что само из себя соотносится с этими различными и с каждым из них тем способом, каким определено соотноситься по природе. Именно так божественная сущность сама из себя определена к двум продуцированиям, причем соотносится с каждым из них единообразно.

На *подтверждение* скажу, что разные начала могут формально определяться к конкретному порядку продуцирований не в большей мере, нежели формально определяется одно и то же начало: ведь между продуцированиями или продуктами может иметься порядок либо потому, что одно есть часть или причина другого, либо потому, что одно совершеннее другого <...> Так обстоит дело и здесь: Отец производит Сына, и той же силой Отец и Сын производят Святого Духа <...>

На следующий довод<sup>43</sup>: авторитетные высказывания Философа и Комментатора нужно понимать применительно к несовместимым формам и природным деятелям.

На следующий довод<sup>44</sup>: соглашаюсь с большей посылкой и поэтому признаю, что все свойственное той вещи, каковой является божественный интеллект, свойственно и той вещи, каковой является божественная воля, и наоборот. Однако некоторые термины могут в основном значении подразумевать одну и ту же вещь, а коннотировать нечто различное, и поэтому из-за различия коннотатов нечто может истинно сказываться об одном и истинно отрицаться о другом... Именно так обстоит дело в данном случае: божественный интеллект и божественная воля, то есть эти термины, определенным грамматическим или логическим способом коннотируют нечто различное... поэтому нечто может быть свойственно одному и не свойственно другой.

### *[Ответ на главные аргументы]*

На главный аргумент отвечаю, что атрибутивные совершенства, доказываемые о божественной сущности, реально не есть сама божественная сущность, как станет ясно в следующем вопросе<sup>45</sup>.

43 Выше с. 150 [«Далее, в книге VIII “Метафизики” ...»].

44 Выше с. 150 [«Далее, “если некие два...”»].

45 Этот неожиданный тезис является не выводом из всего сказанного прежде, а опережающей формулировкой положения, обоснованию которого посвящен дальнейший текст — вопрос 2 того же комментария (Guillelmus de Ockham 1970, 55–74). Из него выясняется, что Оккам, говоря об атрибутивных совершенствах, подразумевает два разных способа их мыслить. Один способ состоит в том, чтобы мыслить их абсолютными и реальными, и в этом смысле они не «имеются» у Бога, а «есть» Бог, божественная сущность, и, разумеется, ей тождественны. Другой способ состоит в том, чтобы мыслить атрибутивные совершенства как понятия, или знаки, истинно предсказываемые Богу. В таком смысле их следовало бы называть скорее атрибутивными понятиями или атрибутивными именами,

На второй аргумент<sup>46</sup> отвечу, что божественная сущность не является основанием атрибутивных совершенств, которые реально суть сама божественная сущность.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ К ПРИМЕЧАНИЯМ

- Anselmus Cantuariensis (1864) «De Divinitatis Essentia Monologium». *Patrologia cursus completus. Series Latina*. Ed. J.-P. Migne. T. 158. Parisiis: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem. Col. 141–224.
- Aristoteles (1562) *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*. Vol. VIII. *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*. Venetiis: Apud Junctas (Editio Juntina secunda).
- Aristoteles (1831) *Aristotelis opera*. Vol. 1–2. Aristoteles Graece ex recognitione Imm. Bekkeri. Ed. Academia Regia Borussica. Berolini: Apud Georgium Reimerum.
- Aurelius Augustinus (1968) *Sancti Aurelii Augustini De Trinitate libri XV*. Cura et studio W. J. Mountain, auxiliante Fr. Glorie. T. I (libri I–XII), T. II (libri XIII–XV) (*Aurelii Augustini Opera*. Pars XVI, 1–2). Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii (Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 50 & 50a).
- Bonaventura (1882) *Doctoris seraphici S. Bonaventurae Opera omnia*. Edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. T. I. Commentarium in Primum Librum Sententiarum. Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae.
- Guillelmus de Alnwick (1937) *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet, ad fidem codicum mss. Editae*. Ed. A. Ledoux OFM. Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi. T. X).
- Guillelmus de Ockham (1970) *Opera Theologica*. Vol. II. Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio). Distinctiones II et III. Edidit S. Brown, adlaborante G. Gál. St. Bonaventure, NY: Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae.
- Guillelmus de Ockham (1979) *Opera Theologica*. Vol. IV. Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio). Distinctiones XIX–XLVIII. Edidit G. I. Etzkorn, F. E. Kelley. St. Bonaventure, NY: Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae.
- Ioannes Duns Scotus (1954) *Opera omnia*. T. III. Ordinatio I, dist. 3. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić. Ed. a C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, I. Montalverne, S. Nanni, B. Pergamo, F. Prezioso, I. Reinhold, O. Schäfer. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Ioannes Duns Scotus (1956) *Opera omnia*. T. IV. Ordinatio I, dist. 4–10. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić. Ed. a C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak,

---

а не совершенствами, потому что совершенство в собственном смысле есть некая немысленная «вещь», а понятие (точнее, содержание понятия) — не вещь в собственном смысле (Guillelmus de Ockham 1970, 61–62). Атрибутивные понятия, естественно, не есть божественная сущность в реальности.

46 Выше с. 146 [«Далее, божественная сущность есть основание...»].

L. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold, O. Schäfer. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.

Petrus Lombardus (1916) *Sententiarum Libri Quatuor*. Edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae in lucem editi, secunda editio. T. I. Liber I et II. Ad Claras Aquas prope Florentiam: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae.

---

## COMMENTARY ON THE SENTENCES. BOOK I, DISTINCTION 2, QUESTION 1: IS THERE A COMPLETE IDENTITY BETWEEN THE DIVINE ESSENCE AND ATTRIBUTIVE PERFECTIONS

William of Ockham

Translation and notes by Galina Vdovina.

Galina Vdovina

*DSc in Philosophy, Leading Research Fellow.*

*Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.*

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

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

## REFERENCES TO FOOTNOTES

Anselmus Cantuariensis (1864) "De Divinitatis Essentia Monologium". *Patrologia cursus completus. Series Latina* (ed. J.-P. Migne). T. 158. Parisiis: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem: 141–224.

Aristoteles (1562) *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*. Vol. VIII. *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*. Venetiis: Apud Junctas (Editio Juntina secunda).

Aristoteles (1831) *Aristotelis opera*. Vol. 1–2 (ed. Imm. Bekkeri). Ed. Academia Regia Borussica. Berolini: Apud Georgium Reimerum.

Aurelius Augustinus (1968) *Sancti Aurelii Augustini De Trinitate libri XV* (ed. W. J. Mountain, Fr. Glorie). T. I (libri I–XII), T. II (libri XIII–XV) (*Aurelii Augustini Opera*. Pars XVI, 1–2). Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii (Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 50 & 50a).

Bonaventura (1882) *Doctoris seraphici S. Bonaventurae Opera omnia*. Edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. T. I. Commentarium in Primum Librum Sententiarum. Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae.

Guillelmus de Alnwick (1937) *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet, ad fidem codicum mss. Editae* (ed. A. Ledoux OFM). Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi. T. X).

Guillelmus de Ockham (1970) *Opera Theologica*. Vol. II. Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio). Distinctiones II et III (ed. S. Brown, adl. G. Gál). St. Bonaventure, NY: Institutii Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae.

Guillelmus de Ockham (1979) *Opera Theologica*. Vol. IV. Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio). Distinctiones XIX–XLVIII (ed. G. I. Etzkorn, F. E. Kelley). St. Bonaventure, NY: Institutii Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae.

Ioannes Duns Scotus (1954) *Opera omnia*. T. III. Ordinatio I, dist. 3. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić (ed. C. Balić, M. Bodewig,

S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, I. Montalverne, S. Nanni, B. Pergamo, F. Prezioso, I. Reinhold, O. Schäfer). Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.

Ioannes Duns Scotus (1956) *Opera omnia*. T. IV. Ordinatio I, dist. 4–10. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić (ed. C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold, O. Schäfer). Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.

Petrus Lombardus (1916) *Sententiarum Libri Quatuor*. Edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae in lucem editi, secunda editio. T. I. Liber I et II. Ad Claras Aquas prope Florentiam: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae.

**Acknowledgments:** *The reported study was funded by the RFBR, project number 20-011-00439: "Concept and reality. Theological foundations of medieval ontology"*.

DOI: <https://doi.org/10.31119/essephts.2021.6.1.7>

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 6. No. 1. 2021. P. 145–166.

© Galina Vdovina, transl., notes, 2021.