

LECTURA

КНИГА I

ДИСТИНКЦИЯ 2. ЧАСТЬ 2

ВОПРОС 1

СОВОЗМОЖНО ЛИ БЫТИЕ МНОЖЕСТВА ЛИЦ С ЕДИНСТВОМ СУЩНОСТИ?

136. Относительно второй части этой [т. е. второй] дистинкции¹ спрашивается: возможно² ли бытие множества Лиц с единством сущности [в Боге]?

Кажется, что нет, ибо:

Все те, что просто тождественны одному и тому же, просто тождественны (*simpliciter eadem*) и между собой³ («просто» же добавлено [здесь] потому, что если они тождественны одному и тому же, [которое тождественно в себе] только в «чем-то» (*secundum quid*), либо если они тождественны [тому, что в себе] просто одно и то же, но тождественны [ему] только «в чем-то», то вовсе не нужно, чтобы они были просто тождественными между собой. Но

* Перевод с латыни выполнен *Виталием Ивановым* при финансовой поддержке гранта Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 16-03-00047: «Последователи Иоанна Дунса Скота в схоластике XIV–XVI вв.: проблемы эпистемологии и метафизики». Комментарии переводчика.

- 1 Вторая дистинкция в I кн. «Комментария на четыре книги Сентенций Петра Ломбардского», ранней версией которого является *Lectura* Скота, обычно включала в себя учение о бытии Бога, Его единстве, а также общее учение о Троице Лиц. Вторая часть второй дистинкции, озаглавленная современными издателями «О Лицах и произведениях в Боге», содержит в версии *Lectura* четыре вопроса: 1) Совозможно ли бытие множества Лиц с единством сущности? 2) Пребывают ли в божественной сущности только три Лица? 3) Совместимо ли с содержанием (*ratio*) божественной сущности в чем-то (т. е. в Лице) то, что само оно (т. е. Лицо) может быть произведено? 4) Есть ли в божественном только два произведенных Лица? Порядок трактата Скота, однако, таков, что он сначала обсуждает произведения Лиц (3 вопрос), далее множество произведений (и Лиц) (4, а затем 2 вопрос), и, наконец, наиболее сложный теологически вопрос — о совместности единства сущности и множества Лиц (1 вопрос), полный перевод которого и представлен нами здесь. Выпуск параграфов со 142 по 244 объясняется тем обстоятельством, что Скот сначала представляет заголовки (вместе с аргументами «за» и «против») всех четырех вопросов, а далее обсуждает вопросы в указанном порядке (не совпадающем с первоначальным), так что в выпущенных нами параграфах содержится его обсуждение вопросов 3, 4 и 2.
- 2 Мы передали формулировку «*Utrum possibile sit cum ... esse...*» («Возможно ли, что ... есть с...») как «совозможность», ориентируясь на использование данного термина (*compossibilitas*) самим Скотом именно для обозначения основной трудности, которую он решает в данном вопросе; см. п. 246 в этом же вопросе ниже.
- 3 Ср.: Аристотель, *Soph. Elenchi*, lib. I, cap. 4 (кн. I, гл. 6, 168b31–32), *Topica*, lib. VII, cap. 1 (кн. VII (H), гл. 1, 152a2–3), ср. также: Евклид, *Elementa*, lib. I (ed. Busard 1983, 33).

изложенная таким образом, эта посылка истинна, так как именно посредством этой пропозиции держится любая силлогистическая форма, объединяя крайние [термины] в том же самом среднем⁴, а потому если она будет разрушена, то разрушится и всякая силлогистическая форма, а следовательно и всякая демонстрация и наука); но все те, что есть в божественной природе, просто тождественны просто тому же самому, поскольку [они тождественны] божественной природе; а тогда они просто тождественны (*simpliciter eadem*) между собой. Следовательно, там [т. е. в Боге] не будет никакой дистинкции, если предположено единство божественной природы. — Меньшая [посылка] явна в обеих своих частях⁵. Во-первых, [явно,] что «все те, что есть в божественной природе, просто тождественны [ей]», потому что божественная природа не может иметь в себе ничего, что не было бы самой этой природой, как говорит Магистр в 8 дистинкции⁶, где он также приводит об этом авторитетные суждения⁷ (*auctoritates*). Подобным же образом истинна и другая часть меньшей [посылки], потому что божественная природа через себя (*per se*) неразделима и всецело проста (*omnino simplex*); а потому те, что тождественны этой природе, тождественны чему-то, что [в себе] просто тождественно.

137. Кроме того, то, что «необходимое бытие» (*necesse esse*) является множественным⁸, заключает в себе противоречие; но все те, что есть в божественной природе, являются «необходимым бытием»; а потому невозможно, чтобы были многие суппозиты в божественной природе. Доказательство принятой [посылки], что «противоречие заключено в том, что многие или каким бы то ни было способом дистинктные [между собой сущие] являются “необходимым бытием”»: так как если оно [т. е. «необходимое бытие»] будет многим, то необходимо, чтобы эти многие [сущие] отличались [друг от друга] некоторыми содержаниями (*aliquibus rationibus*). Итак, либо эти содержания суть необходимости (*necessitates*) бытия, и тогда они сами будут двумя [содержаниями,

4 Под «силлогистической формой» Скот понимает строение совершенного силлогизма как такового в том виде, как он определен Аристотелем в «Первой Аналитике», см.: Аристотель, *Anal. priora*, lib. I, cap. 3 (кн. I (A), гл. 4, 25b32–35).

5 Двумя частями меньшей посылки Скот считает: 1) утверждение простого тождества всего, что есть в божественной природе, с ней самой; 2) утверждение простой тождественности божественной природы самой в себе, основывающейся на ее всецелой/абсолютной простоте.

6 См.: Петр Ломбардский, *Sententiarum Libri Quatuor*, lib. I, dist. 8, cap. 8 (cap. 9; PL 192, 545).

7 «Магистр сентенций» (т. е. Петр Ломбардский) приводит там авторитетные суждения Илария, Августина и Боэция. См. там же, где и в предыдущей сноске.

8 «Необходимое бытие» — одно из важнейших понятий, характеризующих Бога в теологии Скота. Первый (т. е. более «совершенный») член трансцендентальной дизъюнкции сущего как такового: необходимое и возможное бытие. Скот постоянно использует понятие «необходимого бытия» (наряду с первым теологическим понятием «бесконечного сущего») в своих теологических демонстрациях: бытия Бога (единства первой природы), единственности Бога, трансцендентальности общего унивокального понятия сущего, высказываемого о Боге. См., например: *Ординация I*, дист. 2, ч. 1, вопр. 1–2 и 3, п. 71, 176–177; дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 110–111. Само понятие «необходимого бытия» восходит к «Метафизике» Авиценны, см.: Авиценна, *Metaphysica*, tract. I, cap. 6–7; tract. VIII, cap. 4.

причем каждое будет] «необходимым бытием», так что они будут сходны в «необходимом бытии»; следовательно, посредством таких [содержаний те сущие] не будут дистинктивными [друг от друга]. Если же эти содержания (*rationes*) суть возможности⁹, следовательно, те, которые ими различаются [друг от друга], не будут «необходимым бытием».

138. Кроме того, все, что тождественно другому, либо тождественно ему сущностно, либо акцидентально¹⁰; но ничто не тождественно божественной сущности акцидентально, потому что для нее нет ничего акцидентального; следовательно, все, что есть в божественной сущности, тождественно божественной сущности сущностно (*essentialiter*). Но если умножится то, что сущностно тождественно сущности, то умножится (*multiplicatur*) и сущность; следовательно, если есть многие божественные Лица, то многими будут и [божественные] сущности¹¹.

139. Кроме того, в наивысшем сущем (*in summo ente*) нет ничего, без чего, если его не будет существовать, универсум ничего не потеряет; но если в божественной сущности были бы три Лица, то универсум ничего бы не потерял, даже если не будет существовать что-то, что есть в божественной сущности; следовательно, в божественной сущности не возможно множество Лиц (*pluralitas personarum*). — Доказательство меньшей [посылки]: если в божественной сущности есть два Лица, то все то от совершенства, что есть в одном, будет и в другом; следовательно, если одно [Лицо] будет удалено, а другое останется, то от универсума не отнимется ничего из совершенства.

140. Скажешь, что все то от совершенства, что есть в одном Лице, будет и в другом, но [будет в нем] не любым способом, [каким оно есть в первом].

Против этого: либо такой [т. е. особый для Лица] способ имени (*modus habendi*) [совершенства] несет в себе некое совершенство, либо нет. Если да, тогда первое Лицо не было бы «просто совершенным»¹² (*simpliciter perfecta*);

9 Возможность здесь понимается как противоположность «необходимому бытию» по сущности (Богу), т. е. как сущностная или трансцендентальная характеристика конечного или тварного сущего.

10 Акцидентально здесь берется в *эквивокальном* значении, как неразличенное на смыслы «внешнего к некоторому чтойностному содержанию» и «акцидентально сущего» (противоположного субстанции). Второе не может быть в божественном сущем, поскольку там нет и субстанции (первого рода *конечного* сущего) в строгом смысле. См. ответ Скота на этот аргумент в п. 284 этого же вопроса ниже.

11 Что невозможно, ибо противоречит первому положению христианской веры — о единстве Бога и божественной природы/сущности. Кроме того, это противоречит уже подробно доказанному Скотом выше (в 1 части этой дистинкции) единству и единственности бесконечного сущего.

12 «Простое совершенство» — ведущее теологическое понятие схоластики, восходящее к учению Ансельма в «Монологионе» (гл. 15; PL 158, 162–163), которому Скот дает собственное истолкование и экспликацию и активно использует для решения фундаментальных теологических затруднений. См.: *Ординация I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 1, п. 20–24; *О первом принципе*, гл. 4, закл. 3; и особенно V вопрос из «Каких угодно вопросов», п. 20, 31–34. Ср. также п. 250 тут же ниже.

если нет, тогда остается [истинным] аргумент о том, что даже если не будет существовать второе Лицо, то все его совершенство в целом сохранится в первом; следовательно, ничто из совершенства не будет потеряно в универсуме при удалении второго Лица.

141. Против этого¹³ [высказывается следующий аргумент]:

Возможное — это то, что не включает в себе противоречия¹⁴; но то, что одна сущность есть в трех Лицах, не включает в себе противоречия, так как противоречие есть [всегда] согласно [одному и] тому же¹⁵ (*secundum idem*), а тут есть единство сущности и множество соотнесенно дистинктивных суппозитов¹⁶ (*suppositorum relative distinctorum*).

<...>

[*Ответ на первый вопрос*]

245. На первый вопрос¹⁷, в котором спрашивается: «Совместимо ли с единством [божественной] сущности множество Лиц?», должно ответить, что из вышесказанного¹⁸ некоторым образом уже ясно, что да, [совместимо]: ибо,

13 То есть против аргументов о невозможности бытия множества Лиц с единством сущности в Боге, высказанных в п. 136–140, и, соответственно, за утвердительный ответ на первоначальный вопрос об этой возможности.

14 Кажущееся современному читателю само собой разумеющимся описание *возможного* как *не-противоречивого* (и ссылка на *логическую* возможность, которой подкрепляется подобная «самоочевидность») на деле вовсе не таково. Стоит учитывать, что как «не-противоборствующее бытию» Скот описывает «сущее», отождествляя «сущее как таковое» (иногда же — лишь «возможное, т. е. конечное») с *возможным* как «не заключающим в себе противоречия», вводя и активно используя эту, ставшую позднее столь знаменитой, «логическую возможность» в *метафизические* контексты и *теологические* дискуссии. Ср. п. 246 тут же, ниже, а также места в *Ординации* и *Репортации*: *Ординация* I, дист. 36, единств. вопр., п. 60–62; *Репортация* I-A, дист. 43, вопр. 1, п. 15–16 (ср. наш перевод с примечаниями в издании: «Многоликая софистика» (Дунс Скот 2015, 26–57)). Ср. также отождествление не-противоборства с возможностью в месте из *Ординации*, приведенном в сноске 22 тут же, ниже.

15 Подразумевается то понятие противоречия, которое используется в формулировке *первого* метафизического *принципа* (аксиомы) «не/противоречия» — в латинском переводе: «*idem simul inesse et non inesse eidem, et secundum idem, impossibile est*»; ср.: Аристотель, *Metaphysica*, lib. IV, cap. 2 (кн. IV (Г), гл. 3, 1005b19–20).

16 «Суппозит» есть единичное субсистирующее (т. е. существующее в себе и через себя) сущее. См. разъяснение Скота в п. 248, тут же ниже. Суппозит в божественном равен по значению Лицу, поскольку Лицо обладает субсистенцией, и отличается от сущности или природы как общей трем Лицам. Большая часть теологов в конце XIII в. считала, что суппозит или Лицо в Троице конституируется «отношением происхождения» (*relatio originis*), хотя данное мнение не было бесспорным, поскольку в его рамках возникали затруднения с конституцией первого Лица (которое «не произведено»). Кроме того, controversialным было также само понимание произведения Лица (насколько оно обуславливает «отношение», либо наоборот, конституируется им). См. об этом: Friedman 2013.

17 См. формулировку начального вопроса в заглавии выше; здесь Скот выражает тот же вопрос в чуть иных терминах.

18 То есть главным образом из аргументов и решения предыдущих трех вопросов, см.: *Lectu-*

если в божественной сущности есть Троица Лиц (*trinitas personarum*), и божественная сущность [при сообщении] не разделяется, что доказано прежде¹⁹, отсюда следует, что в божественном есть Троица Лиц вместе с (*cum*) единством сущности, и таким образом уже ясно, что они совместимы (*quod simul stant*).

[Объяснение собственного мнения]

246. Однако, для того чтобы увидеть это²⁰ несколько лучше, прежде всего должно знать, что отношение²¹ (*habitudo*) природы к суппозиту и лицу иное, чем [отношение] универсального к единичному.

Итак, во-первых, я утверждаю, что так же, как противоборство (*repugnancia*) некоторых [противоборствующих] непосредственно следует из собственных содержаний (*rationes*) этих противоборствующих²² (так же, как противоборство белизны и черноты следует из природы белизны и черноты, и нет никакого иного основания (*alia ratio*), почему белизна и чернота противоборствуют [друг другу], кроме как потому, что белизна есть белизна, а чернота — чернота; и точно так же — с человеком и не-человеком), так и невозможность (*impossibilitas*) некоторого сочетания (*complexionis*) получается из невозможности и противоборства крайних [терминов в сочетании]. И хотя божественная сущность как «эта вот» (*ut 'haec'*) не может быть понята нами в [ее] особенности²³ (*in particulari*), а потому она не может быть нами понята

ra I, дист. 2, ч. 2, вопр. 2–4, п. 165–244. См. также сноску 1 выше.

- 19 Троица Лиц в Боге была доказана во 2 вопросе этой части 2 дистинкции (см.: *Lectura* I, дист. 2, ч. 2, вопр. 2, п. 228–244), а неразделимость, т. е. единство их сущности или природы, — в 3 вопросе 1 части 2 дистинкции (см.: *Lectura* I, дист. 2, ч. 1, вопр. 3, п. 97–135).
- 20 То есть совозможность или совместимость бытия множества Лиц с единством сущности в Боге.
- 21 Схоластический термин «*habitudo*» многозначен и потому труден для точной передачи, — он означает не только «отношение» или «порядок» одного и другого, но и «готовность», «приспособленность» (*aptitudo*) одного к другому, с которым «оно может объединяться, быть связано» или к которому «оно может быть приложено». Здесь он используется для описания «отношения» между бесконечной сущностью и Лицом, причем Скот явно имеет в виду некоторый трансцендентальный порядок: между любой природой и суппозитом в сущем (будь то — конечном, или бесконечном) есть некая «*habitudo*».
- 22 Ср.: *Ординация* I, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 377: «...должно заметить, что точно так же, как противоборствующие противоборствуют [друг другу] из своих собственных содержаний, так и не-противоборство или совозможность есть из собственных содержаний совозможных [сущих]» («...notandum est quod sicut repugnancia repugnant ex suis propriis rationibus, ita non repugnancia, sive compossibilitas, est ex propriis rationibus compossibilium»). См. также сноску 14 выше.
- 23 Божественная сущность как «эта вот», т. е. в ее отдельности и особенности (в противоположность ей как познаваемой в некотором *общем* или отрицательном понятии, например, понятии «бесконечного сущего»), согласно учению Скота, есть *первый объект божественного* интеллекта и первое подлежащее «теологии в себе», но она непознаваема *природно* никаким конечным интеллектом, а под условиями этого состояния (т. е. в этой, земной жизни) вообще непознаваема нашим интеллектом. См. об этом подробнее: *Lectura* I, дист. 2, ч. 1, вопр. 3, п. 130; *Ординация*, пролог, ч. 3, вопр. 1–3, п. 167–171; *Ординация* I, дист. 3, ч. 1, вопр. 1–2, п. 56–57.

совершенным образом и как крайний (*ut extremum*) [термин] в отношении возможности [ее с] Троицей Лиц, а потому совершенным образом нами не [может быть понято] ни то сочетание (*complexio*), одним из крайних терминов которого она является, ни [сама] возможность этого сочетания, — однако, давайте рассмотрим возможность этого сочетания согласно тому познанию, которым мы сможем познать эти крайние [термины]! Крайние же [термины] этого сочетания и возможности суть следующие: одна сущность и три Лица.

Объективное содержание понятия (*ratio*) лица берется из Рихарда в [IV кн.]²⁴ «О Троице», а именно: «Лицо есть несообщаемая субстанция разумной природы». Итак, лицо или суппозит относится к природе не так, как единичное [относится] к универсальному. Что явно прежде всего в акциденциях, в которых есть и единичное, и универсальное, как например, эта белизна и цвет, однако в них нет суппозита²⁵; подобным образом и в субстанциях отношение (*habitudo*) здесь и там [т. е. суппозита с природой и единичного с универсальным] не тождественно, потому что Христос [т. е. Сын] воспринял единичную [человеческую] природу как атомарную природу, согласно Дамаскину в III кн. [«О православной вере»]²⁶, однако не воспринял [человеческий] суппозит²⁷, ведь подобным образом именно [божественный] суппозит воспринял атомарную [человеческую] природу, а не [божественная] природа. Следовательно, отношение (*habitudo*) единичного к универсальному и [отношение] суппозита к природе — это разные отношения.

247. Есть и иное отношение (*habitudo*), а именно: как «то, что» [относится] к «тому, чем», то есть как имеющее форму сопоставляется с формой. Но и такое отношение не является первым отношением суппозита к природе, так как

24 См.: Рихард Сен-Викторский, *De Trinitate*, lib. IV, cap. 22–23 (PL 196, 945–946). На самом деле Рихард теологически исправляет прежнее определение Бозэция («индивидуальная субстанция разумной природы»), предлагая вместо него специально для божественного Лица следующее: «божественное Лицо есть несообщаемое существование божественной природы», а для лица вообще: «индивидуальное существование разумной природы» (см. там же). Однако Скот в этом месте цитирует неточно, видимо, смешивая «старое» определение Бозэция с более современным Рихарда. В *Репортации* I-A, дист. 26, вопр. 1, п. 4 Скот более внимательно и адекватно своему собственному пониманию передает определение лица как такового из Рихарда, хотя и тут чуть видоизменяет его: «лицо есть несообщаемое существование интеллектуальной природы».

25 Акциденции в конечном сущем не могут быть суппозитом, поскольку они не «существуют через себя», но лишь «в ином», т. е. в субстанции как в своем субъекте. Однако, поскольку «эта вот белизна» является единичной вещью, то единичное не равно суппозиту.

26 См.: Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры*, кн. III, гл. 3 (PG 94, 994).

27 Ср. параллельное место из *Ординации* I, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 378: «и в субстанции, согласно Дамаскину, Словом была воспринята наша атомарная [т. е. как бы индивидуальная] природа, а не суппозит нашей природы». Слово или второй суппозит (Сын) в божественной Троице восприняло в таинстве Воплощения человеческую природу полностью (т. е. форму и материю), но не суппозит, т. е. несообщаемое существование (и его принцип), поскольку Христос — это один (божественный) суппозит, но в нем — две (человеческая и божественная) природы.

всякому «тому, чем» соответствует собственное «то, что» или «тот, кто», и наоборот. Ибо если есть некое «то, чем» ('quo') в аспекте бытия (in ratione essendi) для того, чтобы было некое «то, что» ('quod'), то оно [т. е. такое вот «то, что»] может быть им [т. е. «тем, чем»]; и наоборот, если есть некое «то, что», тогда есть и «нечто, чем» оно есть. И так же, как суппозит или «то, что» является несообщаемым (incommunicabile), так и собственное [для него] «то, чем» он есть, является несообщаемым²⁸, но такое [несообщаемое «то, чем»] не будет природой, которая является сообщаемой (communicabilis). Следовательно, отношение «того, чем» некое [сущее] есть нечто (aliquid) — к «тому, что» есть — это не отношение природы к суппозиту [как таковое]²⁹.

248. Итак, что же есть отношение (habitus) суппозита к природе? Я утверждаю, что суппозит есть единичное субсистирующее [сущее] (singulare subsistens) и есть «то, что» ('quod'), а не «то, чем» есть нечто; потому что, если бы он был «тем, чем», то мог бы сообщаться как форма. Ибо сообщение (communicatio) двояко: одно — через тождество (per identitatem), как [сообщается] что угодно, что сообщается другому, которому оно тождественно, как например, человек [сообщается] Сократу и Платону; другое же — это сообщение не через тождество, а через оформление (per informationem), как форма сообщается материи³⁰. Суппозит же включает в себе и ту, и другую несообщаемость (incommunicabilitatem), то есть несообщаемость, противоположную и тому, и другому [сообщению]. Потому суппозит несообщаем обоими способами: ведь поскольку он единичен, он не сообщается первым способом, то есть через тождество, так, как универсальное [сообщается] нижестоящему; а поскольку он не есть и «то, чем» нечто есть, но «то, что» есть, он несообщаем вторым способом, то есть как форма. И эти два [способа несообщаемости вместе] являются общими и для лица — в разумной (rationali) природе, и для суппозита — в [роде] субстанции. Природа же сообщается обоими способами и обладает двоякой сообщаемостью, противоположной двоякой несообщаемости суппозита: ведь природа сообщается и через тождество, так как она сообщается многим [суппозитам], какой угодно из которых есть через тождество «само» [сообщаемое, т. е. природа], но также природа есть и «то, чем» есть суппозит — хотя и не собственно в бытии суппозита (in esse suppositi), —

28 Видимо, Скот имеет здесь в виду индивидуальное различие или так называемую «этовость», т. е. предельный принцип индивидуации, как последнее «то, чем» есть этот вот суппозит. Иначе говоря, в отличие от природы, которая всегда сообщается, а в конечном сущем и актуализируется в субсистирующем суппозите, индивидуальная дифференция будет принципиально исключена из чтойностного порядка общих природ, но всегда принадлежать этому вот суппозиту.

29 Ср. посвященное разбору соотношения природы и суппозита место из *Репортации* I-A, дист. 5, ч. 3, единств. вопр., п. 109–110, где Скот выделяет двойное «то, чем» есть суппозит: видовая природа или чтойность дает бытие суппозиту, в котором он есть чтойностно; тогда как индивидуальное свойство («сократовость») есть «то, чем» Сократ существует несообщаемо, и «то, чем» Сократ имеет бытие таким вот суппозитом или индивидом.

30 Ср. параллельное место из *Ординации* I, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 379–380.

но «то, чем» он существует (*exsistit*) в видовой природе, как человечность [или человеческая природа] (*humanitas*) — это то, чем Сократ является Сократом, а Платон — Платоном³¹. Итак, ясно, каким образом суппозит относится к природе согласно [своей] двоякой несообщаемости, согласно противоположности которой и природа является сообщаемой двояким способом.

*[Доказательство совозможности единства сущности
и множества суппозитов]*

249. Исходя из этого и отвечая на [главный] предложенный вопрос³², доказывается совозможность единства природы и множества суппозитов [в Боге]. Ибо природа и сущность, поскольку она есть природа и сущность, является сообщаемой, следовательно, и божественная природа будет сообщаемой; но божественная природа от самой себя (*de se*) есть «эта вот» (*'haec'*), как было доказано прежде³³; следовательно, эта вот божественная природа является сообщаемой. Но божественная сущность не может разделяться³⁴; следовательно, эта вот сущность и одна природа будет совместима (*stabit*) со множеством суппозитов [т. е. Лиц], которым она сообщается.

250. Но, пожалуй, ты скажешь, что сообщаемость принадлежит к содержанию [понятия] сущности (*est de ratione essentiae*) только тогда, когда природа может разделяться (*dividi*), а так как природа [в Боге] разделяться не может, то, пожалуй, ты скажешь, что она не может и сообщаться.

Против этого [нужно высказать следующее]: все то, что есть в божественной сущности, принадлежит к простому совершенству. Но «простое совершенство» (*'perfectio simpliciter'*) — это такое совершенство, которое в каком угодно [сущем] «есть лучше само, чем не-оно само», причем [это «не-оно само»] нужно понимать в отношении чего угодно ему [самому] невозможного, а потому хотя мудрость и принадлежит к простым совершенствам, однако для пса быть мудрым не лучше, потому что это разрушает его природу; отсюда, именно то принадлежит к простому совершенству, что в каком угодно [сущем] есть лучше чего угодно невозможного ему (*quolibet sibi impossibili*). Итак, все то, что есть в божественной сущности, есть такое совершенство, что оно само лучше, чем не-оно само; но если бы божественная сущность была ограничена (*determinaretur*) несообщаемостью, то она не подошла бы никакому

31 Скот допускает здесь некоторую неточность, поскольку человеческая природа — это «то, чем» Сократ является *человеком*, т. е. существует как индивид такого *вида*, как человек, или как *чтойственно сущее*, — но не «то, чем» Сократ является Сократом, ибо последнее есть именно «сократовость». См. разъяснение Скота в *Ординации* I, дист. 5, ч. 2, единств. вопр., п. 108–110 и сноску 29 выше.

32 См. формулировку этого вопроса в его начале.

33 См., например: *Lectura* I, дист. 2, ч. 2, вопр. 2, п. 239, а также: *Lectura* I, дист. 1, вопр. 2, п. 53.

34 В противном случае она была бы потенциальной, универсальной и умножаемой (все это связано с несовершенством), что противоречит положениям христианской веры (в случае умножаемости — противоречит прямо символу веры).

другому [субсистирующему суппозиту], а следовательно, и не принадлежала бы к [простому] совершенству.

251. Кроме того, это³⁵ доказывается из бесконечности [божественной] природы: форма³⁶, которая некоторым способом является безграничной (*illimitata*), совершенствуя нечто, к чему она не ограничена, может совершенствоваться (*perficere*) и [нечто] иное без какой-либо дистинкции в себе самой, как, например, душа, совершенствуя сердце, совершенствует также и иные части [тела], причем без какого-либо разделения себя [на части]; тогда, устраним то от несовершенства³⁷, что имеется в совершенствовании душой [чего-либо], а именно: что она совершенствует материю, и что совершенствуемые ею суть части целого, — при устранении этих [несовершенств] душа будет целостным бытием (*totale esse*) сердца и руки, но не поскольку они суть части и [сущие], имеющие материю, а поскольку они существуют через себя (*per se exsistentes*); но и тогда совершенство сердца все еще будет прежде (*prius*) [иных совершенств], а через его посредство будет уже и совершенство иных [частей]. Итак, согласно этому образу (*imaginem*) тут будет единство сущности и множество суппозитов вместе с порядком происхождения (*cum ordine originis*). Следовательно, если уж положена безграничная сущность (*essentia illimitata*), каковой является божественная природа, то тут будет намного более верным³⁸, что сама [эта сущность] сможет быть целостным бытием неких дистинктивных [друг от друга суппозитов] вместе с порядком происхождения, согласно которому одно есть от иного (*unum est ab alio*). И этот пример (*exemplum*) видится мне в тварях наиболее подобающим³⁹ (*convenientissimum*) для определения того, каким образом множество Лиц совместимо (*stet*) с единством сущности.

35 То есть возможность единства природы и множества Лиц.

36 Божественная природа есть бесконечная форма, не предполагающая никакой материи и никакого оформления чего-то иного по сравнению с ней.

37 Скот использует здесь стандартный теологический метод аргументации: исходя из некоторого положения вещей в конечном, устранять из него всякое несовершенство и понимать некое простое совершенство в наивысшей степени, атрибутируя его Богу, таким образом понимая нечто в божественном сущем. Стоит однако учитывать два обстоятельства: 1) Скот исключает отрицательную теологию как совершенно бесполезную и предположительную (ибо, как гласит стандартная школьная аксиома: мы познаем любое отрицание через утверждение, но не наоборот); 2) указанный способ рассуждения необходимо предполагает унивокацию понятия сущего и любых трансцендентальных (атрибутируемых Богу) предикатов, которую Скот делает принципом своей метафизики (а отчасти и теологии, в той мере, в которой она основывается на метафизике). В параллельном месте в *Ординации* (*Ординация I*, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 386–387) Скот подчеркивает, что по устранении несовершенств останется «форма, имеющая совершенное единство, но не оформляющая материю, а дающая целостное бытие многим дистинктивным сущим, которые будут не части одного целого, но субсистирующие через себя суппозиты, и тогда будет одна природа, дающая целостное бытие многим дистинктивным суппозитам».

38 Подразумевается: по сравнению с разумной душой.

39 Действительно, Скот несколько раз использует этот «известный» пример с душой в схожей аргументации: ср.: *Ординация I*, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 386–387, и *Репортация I-A*, дист. 2, ч. 3, вопр. 4, п. 218–219.

[Аргументы против и ответы на них]

Но против этого⁴⁰ высказываются следующие аргументы:

252. Если из бесконечности божественной природы можно вывести заключение о [совместимости] единства сущности вместе с множеством Лиц, то поскольку мы можем познавать бесконечность сущности естественным разумом (*ratione naturali*), следовательно, естественным же разумом может быть познано (*cognosci*) и единство сущности вместе со множеством Лиц, что ложно⁴¹; однако именно это, как кажется, следует [из вышесказанного], если именно бесконечность (*infinitas*) есть основание, почему (*ratio quare*) есть единство сущности в Трех.

253. Кроме этого, точно так же, как конечная природа [относится] к конечному суппозиту, так и бесконечная природа [относится] к бесконечному суппозиту; следовательно, так же, как конечная природа не превосходит (*excedit*) свой конечный суппозит, так и бесконечная природа не [будет превосходить] бесконечный суппозит⁴².

254. Опять же, если бы ей [т. е. божественной природе] подобало быть во многих [суппозитах] на основании (*ex ratione*) ее бесконечности, тогда из-за той же самой бесконечности ей будет подобать и бытие в бесконечных [по числу суппозитах].

255. На первый⁴³ из этих [аргументов] должно ответить, что бесконечное не является атрибутом, дистинктым от мудрости и иных атрибутов, потому что какие угодно [атрибуты] понимаются как формально бесконечные; отсюда, [бесконечное] есть собственная мера существенности⁴⁴ (*proprius modus entita-*

40 То есть против аргумента из *бесконечности* божественной природы как общей формы в п. 251 выше.

41 Имеется в виду *научное* знание из сил *естественного* разума «в этом состоянии», которое невозможно о Троице как совозможной с единством Бога. Поскольку Троица Лиц вместе с единством сущности есть первое положение христианской веры, то она не может быть разом и объектом исключительно естественного познания (как доказуемое из естественно познанных объектов положение). Стоит помнить, что теология для Скота — знание, использующее как сверх-естественные или откровенные положения, так и естественное познание терминов интеллектом. Кроме того, «наша теология», согласно Скоту, — не наука в строгом смысле научного демонстративного знания (согласно критериям «Второй аналитики»). Подробно смыслы невозможности (а также возможности) *естественного знания* (как научного, так и *notitia fidei*) относительно Троицы Скот исследует и рассматривает в XIV вопросе из «Каких угодно вопросов», см.: *Quodlibet*, q. 14, art. 1–2.

42 В том смысле, что у бесконечной природы как единственной будет также лишь *один-единственный* бесконечный суппозит, а не три, что невозможно, согласно христианской вере.

43 См. п. 252 выше.

44 Понятие «внутреннего модуса» или «внутренней/собственной меры» существенности — одно из наиболее важных и одновременно controversialных для последующей традиции *метафизических* понятий Дунса Скота. Посредством введения этого понятия Скот главным образом пытается разрешить проблему детерминации понятия сущего как такового, доказывая совозможность предикации (и познания) сущего о Боге с абсолютной простотой унивокального понятия сущего и с простотой Бога в вещи (в 3 вопр. 8 дист. *Ординации*).

tis) какого угодно [атрибута], а потому оно не является формально дистинктивным⁴⁵ [от иных]. Подобным же образом, [бесконечное] есть собственная мера существенности этой сущности, поскольку она есть «эта вот», а потому природно (naturaliter) мы не схватываем (concipimus) бесконечность как [меру] этой сущности, поскольку она есть «эта вот», потому что мы не познаем [божественную] сущность таким образом⁴⁶, но бесконечное познается лишь как общая мера существенности (communis modus entitatis), поскольку [эта мера] абстрагируется от этой вот сущности⁴⁷; ибо [бесконечное] сохраняется в божественном в чем угодно, точно так же, как если бы человек был бесконечен, а мы не могли бы помыслить человека, то и тогда мы смогли бы помыслить «бесконечное животное», хотя и не «бесконечного человека», поскольку он есть человек. Поэтому бесконечность Бога не является непосредственным основанием (immediata ratio) Троицы в божественном, но именно постольку, поскольку [она есть бесконечность] этой [божественной] сущности как «этой вот». Однако, поскольку бесконечное схватывается в этом общем понятии (conceptu communi), это понятие есть наиболее совершенное [понятие], которое мы имеем о Боге.

256. На второй⁴⁸ [аргумент] должно ответить, что тут⁴⁹ нет подобия, потому что эта конечная природа имеет в одном суппозите всю субсистенцию (omnem subsistentiam), которую она может иметь через природу⁵⁰, [т. е. через себя как именно эту], и всякий способ субсистенции (omnem modum subsistentiae),

Кроме того, как это видно в том числе и в этом месте — Скот понимает «бесконечность» как *внутреннюю меру* божественной природы и всех ее атрибутов, тем самым эксплицируя центральное положение всей своей теологии: «бесконечное сущее есть наиболее совершенное возможное для нас природно понятие о Боге». См. о понятии «внутренней меры»: *Ординация* I, дист. 2, ч. 1, вопр. 1–2, п. 147; дист. 3, ч. 1, вопр. 1–2, п. 56–60; дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 108–109, 137–150; дист. 8, ч. 1, вопр. 4, п. 192; а также п. 10–12 в V вопросе из «Каких угодно вопросов». Ср. наш анализ чтойности и значения этого понятия: Иванов 2010, 390–393, 398–405.

- 45 Весьма явное в своей определенности суждение. Точно сказать, *как* именно собственная мера отличается от той существенности, мерой которой она является, представляется, тем не менее, весьма сложным. Во всяком случае, Скот в своих поздних добавлениях в 3 и 8 дистинкциях I кн. *Ординации* (см. особенно: *Ординация* I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 108–109, 137–150) явно колеблется между описанием различия в понятиях и особой минимальной дистинкции в вещах.
- 46 То есть как «эту вот» сущность в ее особенности — непосредственно в природе вещей и в ее полном и реальном присутствии, поскольку это природно невозможно ни одному конечному интеллекту, см. особенно разъяснение в *Ординации* I, дист. 3, ч. 1, вопр. 1–2, п. 55, и п. 56–57.
- 47 Иначе говоря, бесконечность познается нами естественно как некая мера существенности вообще, как «бесконечность сущего», а не как мера некой сущности как «этой вот в себе». См. разъяснение в *Ординации* там же, где и в предыдущей сноске.
- 48 См. п. 253 выше.
- 49 То есть между двумя отношениями: 1) между конечной природой и конечным суппозитом и 2) между бесконечной природой и бесконечным суппозитом.
- 50 Ср.: *Ординация* I, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 382–383.

который она [вообще] может иметь, [оставаясь собой], так как она не может быть в ином [суппозите] без разделения [себя]; а эта вот божественная сущность хотя и имеет совершенное бытие в одном суппозите, однако не обладает в этом суппозите всяким способом бытия (*omnem modum essendi*), которым она может обладать.

257. На еще один⁵¹ [аргумент] должно ответить, что божественная природа, если она из самой себя (*ex se*) не будет ограничена некоторым суппозитом, то на том основании (*qua ratione*), на котором она может быть во многих [суппозитах], она [может быть] и в бесконечных [по числу суппозитах]; а потому из самой себя она не может быть во многих [суппозитах] без разного способа бытия (*sine diverso modo essendi*), и поэтому без [некоторого] произведения (*sine productione*) она и не может быть во многих [суппозитах], но лишь в одном [т. е. первом Лице]; а посредством произведения (*mediante productione*) она может быть [еще] в двух [Лицах], потому что [в Боге] есть только два произведения⁵²; и потому то, в скольких [Лицах божественная природа] может быть, — это ограничение (*determinatio*) есть [в божественном] от производящего (*a producente*) [Лица или суппозита].

[О формальной дистинкции или не-тождестве]

258. Но тут все еще остается великая трудность⁵³ (*magna difficultas*), так как из того, что природа и суппозит реально тождественны (*idem sunt realiter*) [друг другу, следует вопрос], каким же образом [возможно], что природа есть сообщаемая, а суппозит — не сообщаемый? И потому должно рассмотреть различие (*differentia*) природы и суппозита, поскольку природа сообщается (*communicabilis*), а суппозит — нет.

259. Итак, я утверждаю, что невозможно и немыслимо (*nec intelligibile*), чтобы божественная сущность могла быть одной и нераздельной (*una et indivisa*), а Лица — тремя, если только не полагать некую дистинкцию сущности, поскольку она есть сущность, от того, «чем» (*illo quo*) несообщаемо Лицо, то есть от того, «чем» Лицо есть Лицо, — и это [т. е. полагать такую дистинкцию] — до

51 См. п. 254 выше.

52 Это было подробно доказано в решении 4 вопроса этой 2 части 2 дистинкции выше: *Lectura I*, дист. 2, ч. 2, вопр. 4, п. 194–227. Стоит отметить, что для Скота постоянную трудность в этом вопросе вызывает не понимание двух произведений и двух произведенных Лиц, а попытка обоснования того, почему *непроизведенное* Лицо (т. е. нерожденный Отец) может быть из природы вещи только *одним*.

53 Скот не напрасно обозначает данную проблему как «великую трудность». Ведь поскольку целью теолога, согласно Скоту, является такая экспликация содержаний веры, которая бы показывала их возможность или *непротиворечивость* также и для естественного человеческого разума, а таинство Троицы является наиболее важным содержанием христианского откровения (по крайней мере, по общей оценке большинства теологов эпохи Высокой схоластики), то необходимость полагания двух контрадикторных предикатов (*сообщаемости* сущности и *несообщаемости* суппозита) относительно *одного и того же* реально Лица приводит, по мнению Скота, к неизбежной угрозе противоречия

всякого акта какого угодно интеллекта (*ante omnem actum intellectus cuiuslibet*).

И это доказывается, во-первых⁵⁴, так: до всякого акта интеллекта, и даже до всякой интеллектуальной операции Отца, в которой формально Отец мыслит [что-либо], нужно мыслить [в божественном некий] существующий суппозит (*suppositum existens*), потому что операция необходимо происходит от суппозита⁵⁵ (*est a supposito*), а второй акт необходимо предполагает первый акт⁵⁶; в этом первом⁵⁷ [существующем в божественном уже] есть некое содержание несообщаемости (*ratio incommunicabilitatis*), потому что иначе в этом первом [существующем вовсе] не было бы суппозита, — подобно этому, в этом первом (*illo priore*) [существующем там] есть и содержание сообщаемости (*ratio communicabilitatis*), потому что [первое существующее уже] имеет божественность (*divinitatem*), ибо иначе⁵⁸ оно и не имело бы божественности; следовательно,

в отношении первого и важнейшего теологического положения. Для схоластического теолога Скота альтернативой к разрешению трудности было бы признать некую мистическую непостижимость данного противоречия, объявить его таковым лишь для человеческого разума, что однако устранило бы саму цель схоластической теологии (т. е. понимание веры интеллектом) и упразднило бы ее возможность. Иначе говоря, теолог обязан разрешить эту «великую трудность». Характерным образом для общего способа аргументации в схоластике (и для аргументации Скота в особенности), трудность разрешается введением учения о *формальной дистинкции*: именно *дистинкция* или различие есть то, что в схоластической теологии и философии позволяет устранить противоречие, давая возможность атрибутировать одному, — поскольку оно таково, либо поскольку оно иное, дистинктное от «такового», — контрадикторные предикаты. Отсюда во многом и происходит известное предпочтение дистинкции как инструмента эпистемологического анализа в схоластике вообще, как и излюбленность дистинкций в позднейшем скотизме в особенности.

- 54 Ср. доказательства необходимости полагания дистинкции сущности от свойства до всякого акта интеллекта: здесь — первое, в п. 261 ниже — второе, в п. 267–269 — доказательства из авторитетных суждений Августина.
- 55 Общая аксиома схоластической философии: «*actiones seu operationes sunt suppositorum*» восходит к месту в «*Метафизике*» Аристотеля, ср.: Аристотель, *Metaphysica*, lib. I, cap. 1 (кн. I (A), гл. 1, 981a17). Имеется в виду, что реальное действие или операция (как второй акт) всегда предполагает единичную существующую через себя вещь (а не лишь некую общую природу или чтойность).
- 56 Под первым актом понимается бытие или существование действующего, действие которого или операция — второй акт. На самом деле, здесь Скот использует аналогию с конечным, причем делает это нестрого: в божественном суппозите нет и не может быть никакого реального (в строгом или простом смысле) различия между первым и вторым актом, т. е. субсистентным актом бытия первым суппозитом и актом мышления интеллекта первого суппозита («интеллектуальной операцией Отца»), но лишь различие «моментов в порядке природы/понимания», — как понимать данное различие: как реальное в особом смысле, или лишь как рациональное, — должно проясняться отдельно.
- 57 Здесь возможно разное прочтение: либо «в этот первый момент порядка природы или происхождения в божественном», либо — «в этом первом Лице/суппозите». Ср. ниже: *Ординация I*, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 390, и *Репортация I-A*, дист. 33, вопр. 1, п. 24.
- 58 То есть: если бы в нем не было «содержания сообщаемости». Божественность равна здесь божественной *сущности*, которая отождествлена в данном аргументе с «сообщаемостью». Если бы *первое* Лицо в божественном изначально не имело божественную сущность в себе, то откуда оно могло бы ее получить, ведь оно произведено в отличие от двух остальных Лиц, которым сущность сообщена?

до операции интеллекта [самого Отца в божественном] есть содержание (*ratio*) и сообщаемости, и несообщаемости. Но мыслить [разом] сообщаемую существенность (*entitatem*) и несообщаемую существенность до всякой операции интеллекта [в Боге] невозможно, если только [между этими двумя существенностями в божественном] не будет некоторого различия (*differentia*). Итак, из того, что до операции интеллекта там есть существенность (*entitas*), которой подобает сообщаться, и есть существенность, которой противоборствует сообщаться (*repugnat communicari*), следует, что в божественном до всякой операции интеллекта есть некое различие (*aliqua differentia*), — то есть [различие] самой сообщаемой сущности и «того, чем» (*quo*) Лицо конституируется в бытии Лица⁵⁹ (*in esse personae*).

260. Пожалуй, ты скажешь, что вышеназванные существенности есть там до операции интеллекта, но [при этом] они не дистинктны (*indistinctae*) [друг от друга].

Против этого [я аргументирую так]: если в божественном до акта интеллекта нет никакой дистинкции в самой вещи (*ex parte rei*) между самой сущностью и [личным] свойством, тогда Отец точно так же сообщит [Сыну] свое собственное (*proprium sibi*) [свойство, т. е. отцовство], как и сущность; и это [следует] из того, что между ними⁶⁰ (*inter illa*) нет вовсе никакого различия до интеллектуальной операции, [но тогда в самой вещи до акта интеллекта нет и никакого основания различия между Лицами].

261. Кроме того, во-вторых⁶¹, это же доказывается так: в интеллекте находится двойное различие в понимании (*duplex differentia in intelligendo*), ведь одно различие имеется [в понимании] согласно [разным] способам схватывания (*modos concipiendi*) тождественного объекта (*idem obiectum*), а именно, когда [интеллект] понимает тот же (*idem*) формальный объект⁶² разными способами (*sub diversis modis*) рассмотрения или схватывания, как например, «человек», «человека», «человеку»; другое различие [в интеллекте] имеется, если

59 То есть *личного свойства (proprietas personalis)*, например, отцовства или нерожденности — для Отца.

60 Возможны два варианта прочтения этого аргумента: либо так, как переведено в тексте выше, тогда «между ними» означает «между сообщаемой сущностью и личным свойством», либо: «из чего следует, что между ними», т. е. — между *Лицами* — «нет никакого различия до интеллектуальной операции». Однако, на основании структуры аргумента (из отрицания различия между сущностью и личным свойством следует сообщаемость и общенность личного свойства Отца другому Лицу, из чего очевидна не-различенность Лиц друг от друга, что прямо противоречит истине веры) нам представляется более предпочтительным первый вариант чтения.

61 Первый аргумент см. в п. 259 выше.

62 Под «формальным объектом» Скот обычно понимает некоторую дистинктно схваченную в понятии интеллекта *чтойность* вещи. Так понятый «формальный объект» отличается как от *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. 65, 140–143, 147. О двойной дифференции в интеллекте см. параллельное место в *Ординации* ниже: *Ординация I*, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 392.

он схватывает дистинктные (*distincta*) формальные объекты, содержание (*ratio*) одного из которых есть вне формального содержания (*extra formalem rationem*) другого, хотя бы [при этом] они и не были отдельно (*separentur*), но были тождественны в самой вещи (*idem in re*), — так, как «разумное» и «животное», предположив, что они тождественны в вещи, как полагают те, кто утверждает, [что у человека имеется] только одна форма⁶³, — либо так, как цветность (*coloreitas*) и рассеивательность⁶⁴ (*disgregeitas*), [как видовое] отличие белизны; ибо хотя они и не различаются реально (*realiter non differant*), однако имеют разные формальные содержания объекта (*diversas rationes formales obiecti*), — так, как если бы они были в разных вещах.

262. Тогда я спрашиваю об [интеллектуальной] операции Отца: имеют ли сущность, которая сообщается, и отцовство, которое несообщаемо, в отношении интеллекта Отца разное объективное содержание (*diversam rationem obiectivam*), или же они — тот же самый объект [для интеллекта Отца, будучи разными лишь потому, что] имеют [в этом интеллекте] разные способы схватывания (*diversos modos concipiendi*), — как «человек» и «человека»; ибо нужно признать одно из этих двух. Ведь вовсе невозможно, чтобы они не имели никакой дистинкции [между собой] — ни в содержании (*in ratione*) формального объекта, ни в способе схватывания объекта, — ибо тогда [бесконечная] сущность была бы делающей Отца блаженным (*esset beatificativa*) не в большей мере, чем [Его собственное] отцовство⁶⁵.

63 Скорее всего, имеется в виду прежде всего Фома Аквинский, а также иные философы и теологи, разделявшие его позицию о «единственности субстанциальной формы» (т. е. разумной души) в человеке в дискуссиях второй половины XIII в. Классическое место у Фомы: *Сумма теологии*, I часть, вопр. 76, разд. 3 и 4. Ср. также: Фома Аквинский, *Quaestio disputata de anima*, art. 11, со et ad arg. 1; *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, art. 1 и 3. В поддержку позиции Фомы см. полемические трактаты Гервея: *Tractatus de formis, De unitate formae substantialis in eodem supposito* (ed. de Rijk 2011). См. также позицию Готфрида Фонтенского в его *Quodlibet* II, q. 7. Противоположной позиции о множественности субстанциальных форм в человеке (в особенности о наличии особой формы телесности, дистинктной от разумной души) традиционно придерживались францисканцы, например: Роберт Килвардби, Джон Пекхэм, Роджер Марстон, а также (в собственной дуалистической версии) Генрих Гентский, ср. его обсуждение в *Quodlibet* IV, q. 13 и *Quodlibet* XII, q. 10. Что касается самого Скота, то он полагает, что в человеке помимо интеллектуальной души (а в живых сущих — помимо одушевляющей их души) необходима еще особая форма телесности, являющаяся организующим принципом тела, т. е. принципом его органического строения. Однако обычно Скот также считает, что как раз форма разумности и форма животности в человеке «реально тождественны» (хотя и не тождественны «формально»). См. развернутую дискуссию Скота (с опровержением мнений Фомы и Генриха) в *Ординации* IV, дист. 11, вопр. 3, п. 25–57.

64 Данный неологизм образован нами специально для передачи неологизма Скота, имеется в виду абстрактная форма от «рассеивающего» (*disgregativum*) как *видовой дифференции* белизны/белого цвета.

65 Ср. этот аргумент в более развернутом и ясном виде в версии *Ординации* ниже: *Ординация* I, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 393. Следует помнить, что *первым* объектом божественного интеллекта (то есть и интеллекта Отца, поскольку интеллект — общий для всех Лиц так же, как и сущность), по Скоту, является только *божественная сущность*. Она же является

263. Если ты скажешь, что эти два [т. е. сущность и отцовство] есть один формальный объект, но схваченный разными способами, тогда в понимании себя Богом и Отцом не заключалось бы иного различия, чем [заключается] в понимании себя Богом и божеством⁶⁶ [т. е. божественной сущностью] (*Deum et deitatem*); а, следовательно, [Отец] понимал бы, что [как] Отец Он сообщаем точно так же, как Он [сообщаем как] Бог (*se Patrem communicabilem sicut se Deum*).

264. Если же утверждают, что [эти два, т. е. сущность и отцовство] понимаются Богом как разные объекты, тогда следует аргументировать таким образом: все те [сущие], что Отец понимает (*intelliguntur*) как формально дистинктные объекты (*obiecta formaliter distincta*), видятся Отцом как формально дистинктные увиденные объекты (*obiecta visa*), так как [интеллект Отца] не имеет о них иного понимания, кроме видения⁶⁷; но видение есть только

единственным объектом, делающим блаженным созерцающий ее божественный интеллект, поскольку для «способности делать блаженным» важна характеристика *бесконечности*, которой эта сущность обладает первично и адекватно, а личные свойства как таковые *не* обладают. Поэтому, если бы не было вообще никакого различия между сущностью и личным свойством в схватывании божественного интеллекта, то что угодно в божественном было бы способно сделать интеллект Отца блаженным, даже созерцание личного свойства Сына, что имплицитно содержит в себе противоречие.

66 Согласно Скоту, между пониманием Бога и божественной сущности имеется лишь рациональное или логическое различие, т. е. различие между двумя логически разными способами схватывания одного объекта (как конкретное и абстрактное имя: «этот человек» и «человеческая сущность/природа»). Но такого различия не может быть в божественном интеллекте, который исключительно интуитивен. См. следующий параграф здесь, а также параллельное место в *Ординации I*, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 393–394.

67 Под «видением» (*visio*) имеется в виду «*интуитивное познание*» (*cognitio intuitiva*), т. е. прямое (неопосредованное ничем иным) познание *актуально существующей* вещи в ее *реальном присутствии* «здесь» и «теперь» в отличие от несовершенного *абстрактивного* познания, индифферентного по отношению к присутствию или отсутствию вещи. Ср. описания этого фундаментального для эпистемологии Скота различия между двумя родами познания в *Ординации I*, дист. 1, ч. 1, вопр. 2, п. 35: «*visio est existens ut existens est et ut praesens est videnti secundum suam existentiam; et secundum hoc distinguitur visio ab intellectione abstractiva, quae potest esse non-existentis, vel existentis non in quantum in se praesens est; et est in intellectu ista distinctio inter intellectionem intuitivam et abstractivam sicut in parte sensitiva est distinctio inter actum visus et actum phantasiae*» («видение есть о существующем, поскольку оно есть существующее, и поскольку оно есть присутствующее для видящего в своем существовании; и согласно этому видение [интеллекта] дистинктно от абстрактивного понимания [интеллекта], каковое может быть и о не-существующем, либо о существующем, но не поскольку оно есть присутствующее в [самом] себе; и в интеллекте есть эта дистинкция между интуитивным и абстрактивным пониманием так же, как в чувствующей части [души] есть дистинкция между актом зрения и актом фантазии»), и в параллельном месте *Ординации* ниже (*Ординация I*, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 394), а также аналитику познания в *Quodlibet*, q. 13, art. 2, п. 27–47. По Скоту, основной вид познания человеческого интеллекта (в силу его несовершенства) — именно *абстрактивное познание*, тогда как божественный интеллект, напротив, сам по себе обладает исключительно *интуитивным познанием*, поскольку абстрактивность есть признак несовершенства, а потому не может быть присущей божественному знанию.

о вещи⁶⁸ (*visio non est nisi rei*); следовательно, они являются дистинктными в вещи (*distinguuntur in re*), а тогда до [любого] акта интеллекта сущность Отца и [Его] отцовство будут формально дистинктными в самой вещи (*distincta formaliter in re*).

265. Если ты скажешь в ответ на этот довод⁶⁹, во-первых, что Отец понимает сущность и отношение⁷⁰ (*relationem*) одним-единственным актом (*unico actu*) [интеллекта], а потому в отношении этого [акта] они [т. е. сущность и отцовство] не имеют различия [между собой], то против этого я возражаю так: этот аргумент ничтожен, потому что хотя ты и не можешь понять их, кроме как разными (*diversis*) актами понимания, однако сам Отец понимает их и различие между ними одним-единственным актом понимания (*unico actu intelligendi*), так как все возможные [сущие] вообще, которые сотворенный интеллект понимает дистинктно лишь разными актами, Бог понимает дистинктно и разом (*distincte et simul*); потому [эти возможные сущие являются объектами] одного бесконечного [акта] понимания (*unius intellectionis infinitae*), равносильного бесконечным [по числу и субъекту актам] сотворенного понимания. Итак, точно так же, как они [т. е. сущность и отцовство] соотносились бы с дистинктным актом сотворенного понимания посредством многих актов, которыми они понимались бы [сотворенным интеллектом], так же они объективно⁷¹ будут дистинктно соотноситься и с (*distincte objective se habebunt ad*) божественным

68 В противоположность *абстрактивному* познанию интеллекта, которое, поскольку оно всегда есть о вещи лишь посредством некоторого репрезентирующего вещь для интеллекта образа/знака (первично через чувственный вид, далее через фантазму и понимаемый вид, и наконец, через абстрактивное понятие), может быть и об *отсутствующей* вещи, либо о лишь *возможной*, а не актуально существующей вещи, либо, наконец — что здесь наиболее важно — вовсе не о вещи, но о некотором *сущем разума* (таком, как «отношение разума») или химере.

69 То есть на второй довод, изложенный Скотом в п. 261–264 выше.

70 Под «отношением» здесь понимается *личное свойство* некоторого Лица в Троице, поскольку в конце XIII в. одно из двух наиболее общепринятых среди теологов мнений о конституции Троицы заключалось в том, что божественные Лица конституируются через *отношение* друг к другу. Этой «относительной модели» придерживались главным образом доминиканцы (и теологи, рецепировавшие так или иначе позицию Фомы, например, Готфрид Фонтенский или Эгидий Римский), в отличие от «модели эманаций или произведения», сильнее представленной среди францисканских теологов (а также в тринитарной теологии Генриха Гентского). Хотя сам Скот в *Lectura I*, дист. 26, единств. вопр., п. 15 и п. 67 называет мнение о конституции Лица посредством *отношения* происхождения «общим», но полагает там же (п. 66), что противоположное мнение (об *абсолютной* конституции Лиц посредством их произведения), приписываемое им Бонавентуре, является «более вероятным», хотя и «не утверждает» его окончательно (но пытается его защитить и опровергнуть общее мнение), поэтому отождествление здесь личного свойства с *отношением* не следует считать окончательным и однозначным выражением *собственной позиции* Скота. Ср. с этим также: *Lectura I*, дист. 28, вопр. 3, п. 70; *Ординация I*, дист. 26, единств. вопр., п. 67–72; *Reportatio I-A*, дист. 26, вопр. 1, п. 26. Исследователи спорят, было ли некоторое изменение позиции Скота в данном вопросе, и если было, то чем именно оно было мотивировано, см. об этом: Friedman 2013, 341–375.

71 То есть: как объекты.

интеллектом посредством одного акта понимания, которым он понимает [все сразу].

266. Если же в ответ на приведенный прежде довод⁷² ты добавишь, что в том, что касается понятия (*conceptum*), которое они производят [в интеллекте], они [т. е. сущность и отцовство в Отце] суть одно, но хотя они и являются одним в вещи (*unum in re*), однако содержаний (*rationes*), которые производит (*facit*) интеллект относительно объекта, [то есть] относительно сущности, — много, — если ты скажешь это, то против [этого я утверждаю следующее]: интеллект не производит (*facit*) касательно объекта актуального рассмотрения [ничего], кроме [самого объективного] содержания (*nisi rationem*), либо только рационального отношения⁷³ (*relationem rationis tantum*), потому что интеллект, поскольку он мыслит [нечто], не может не соотносить или не сравнивать одно с другим, а также не причинять разные интенции и отношения (*causare diversas intentiones et relationes*). Итак, если тот объект, которым является Отец, производил бы в Его собственном интеллекте только одно понятие о себе, то оно будет абсолютным понятием (*conceptus absolutus*), потому что иначе [этот объект] не делал бы [интеллект Отца] блаженным, так как он делается блаженным (*beatificatur*) только в абсолютном [объекте]; и тогда в субъекте [т. е. в самом Отце] не будет вовсе никакой дистинкции, кроме произведенной разумом (*nisi facta a ratione*) [т. е. чисто рациональной], а следовательно, [и само] отцовство было бы только лишь рациональным отношением⁷⁴ (*relatio rationis*).

72 См. п. 261–263 выше.

73 Под «рациональным отношением» (или «отношением разума») в отличие от *реального* отношения Скот понимает отношение, которое возникает только в акте *соотносящего* и *сравнивающего* нечто с чем-то иным интеллекта и существует лишь через такое соотношение и сравнивающее рассмотрение (конечного или бесконечного) интеллекта. В противоположность реальному отношению, присущему вещи, поскольку она существует в природе вещей, и являющемуся реальным сущим, зависящим от членов отношения (фундамента и термина), *рациональное* отношение «присуще вещи лишь постольку, поскольку она понимается в сопоставлении ее с иным [сущим], которое [т. е. сопоставление] производит интеллект». Ср.: Дунс Скот, *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, lib. V, q. 11, п. 37–44; *Reportatio I-A*, дист. 29, вопр. единств., разд. 2, п. 9–19; *Ординация I*, дист. 30, вопр. 1–2, п. 38–41. Примерами «чисто рационального отношения» в сотворенном сущем могут служить отношения «универсальности» (родо-видовые) или отношения «познаваемости» в объекте познания, причиненные человеческим интеллектом как действующей причиной, а в Боге — Его отношения к сотворенному, ибо поскольку Бог не может зависеть от твари (или меняться после ее актуального творения), а любое реальное отношение предполагает зависимость отношения от *обоих* его членов и их первенство по сравнению с ним, то Бог не может относиться к твари реально, но лишь *рационально*, обозначением чего служат так называемые внешние (из твари) или относительные (к твари) атрибуты Бога — Творец, Господь, причиняющий, управляющий и пр.

74 Согласно аргументации Скота (см. также ее чуть более развернутую версию в параллельном месте из *Ординации* ниже: *Ординация I*, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 395), все, что производится интеллектом в акте мышления, либо производится вместе с действием объекта (и тогда в интеллекте есть *понятие* или содержание (*ratio*) объекта), либо без всякого действия объекта, только лишь силой интеллекта (и тогда возникает *рациональное отношение* или *дистинкция*). Также, явно, что если Отец как вещь производит в собственном

267. Кроме того, это же⁷⁵ аргументируется и посредством явных авторитетных суждений (*auctoritates*) Августина, относительно которого я полагаю, что это [т. е. дистинкция между сущностью и личным свойством до всякого акта интеллекта] согласно с его мыслью. Ведь он говорит в 6 гл. V кн. «О Троице»⁷⁶, что Отец есть Отец не тем же самым (*non eodem*), чем Он есть нерождаемый (*innascibilis*), потому что даже если бы Отец и не рождал, Он все еще был бы нерождаемым. Итак, не одним и тем же ноциональным свойством⁷⁷ (*non eadem notione*) Отец есть Отец и [Отец есть] нерождаемый, так что без всякого противоречия Ему может быть присуще одно, даже если невозможным образом (*per impossibile*) положено, что Ему при этом не присуще другое; следовательно, эти [свойства] отличаются в [своей] существенности (*in entitate differunt*). И если уж эти ноциональные свойства и отношения (*notiones et relationes*) так отличаются [друг от друга] до акта интеллекта, то намного сильнее [отличается] сущность и то отношение (*relatio*), которым конституируется (*constituitur*) в своем бытии суппозит.

интеллекте некое *единственное* понятие, то это понятие будет представлять абсолютную вещь (т. е. *сущность*, ибо в противном случае было бы невозможно, чтобы интеллект Отца посредством этого созерцания был блаженным), а следовательно, то, что мы отмечаем в Отце помимо сущности как *личное свойство*, т. е. (Скот здесь явно предполагает, что традиционное мнение о конституции Лица через отношение верно) отношение, будет *чисто рациональным отношением*, которое будет отличаться в самом Отце от сущности лишь посредством рациональной же дистинкции, произведенной божественным или нашим интеллектом. Но это невозможно, поскольку это означало бы, что в основании реальной дистинкции между Лицами Троицы лежит лишь рациональная дистинкция свойства от сущности, а само Лицо (субсистирующая в Нем сущностная *вещь* или бесконечное *реальное* сущее) зависело бы в своей конституции от *чисто рационального отношения*, что, согласно Скоту, противоречиво (ибо для него аксиомой является, что «сущее в простом смысле» (*ens simpliciter*), т. е. реальное, не может зависеть от «сущего лишь согласно чему-то» (*ens secundum quid*), т. е. от рационального сущего или «сущего разума»). См. об этом объяснение ниже: *Репортация I-A*, дист. 33, вопр. 2, п. 74–75. Ср. также структурно подобный аргумент в обсуждении атрибутов: *Lectura I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 4, п. 169.

75 То есть дистинкция сущности от личного свойства в Лице до любого акта какого угодно интеллекта, см. п. 259 выше, а также два аргумента в п. 259 и 261–264 выше.

76 Ср. Августин, *De trinitate*, lib. V, cap. 6, n. 7 (PL 42, 914–915): «...non enim hoc est dicere ingenitum quod est Patrem dicere; quia et si Filium non genuisset nihil prohiberet dicere eum ingenitum... Ideoque alia notio est qua intellegitur genitor, alia qua ingenitus» («...ведь говорить [о Нем] “нерожденный” — вовсе не то же, что говорить [о Нем] — “Отец”, потому что даже если бы Он не породил Сына, ничто не запрещало бы называть Его “нерожденным”... И поэтому означающее свойство (*notio*), которым понимается “родитель”, является иным, чем означающее свойство, которым [понимается] “нерожденный”»). Это место из Августина стало одной из главных *auctoritas* для формирования специфического тринитарно-теологического понятия *notio* в схоластике XIII в., поскольку, как кажется, именно здесь единственный раз в своих сочинениях Августин употребляет это слово как обозначение некоторого *отличительного свойства*, которым мы понимаем или познаем какое-либо Лицо в Троице.

77 Одно из ключевых понятий схоластической *тринитарной* теологии. См. о нем подробнее: Вдовина 2015, 474–480.

268. Опять же, Августин в VII кн. «О Троице»⁷⁸ утверждает: «Не тем Он есть Бог, чем Он — Отец, и не тем Он есть Слово, чем Он — Бог, тогда как Он — Бог [именно] тем, чем Он мудр и благ». Следовательно, между Богом и Отцом есть некое бóльшее различие (*maior differentia*), чем между Богом и «мудрым». Следовательно, поскольку я могу сказать, что между «бытием Богом» и «бытием мудрым» есть [по крайней мере] рациональная дистинкция (*distinctio rationis*), произведенная интеллектом⁷⁹, то следует полагать [некую] бóльшую [дистинкцию, чем лишь рациональная,] между «бытием Богом» и «бытием Отцом». Следовательно, так как Отец есть Отец не тем, что Он мыслится, но [тем, что Он] существует (*quo intelligitur sed existit*), и не тем Он есть Бог, чем Он — Отец, то очевидно, что различие (*differentia*) между сущностью и отцовством будет [в Нем] до всякого акта интеллекта.

269. Кроме того, Августин в [VII кн.] «О Троице» говорит⁸⁰: «Все, что сказывается относительно, есть нечто [еще] за исключением относительного», и это так — не через интеллект. Потому, согласно самому [Августину], относительное всегда есть вне содержания (*extra rationem*) абсолютного; следовательно, различие (*differentia*) между сущностью и отношением есть помимо всякой операции интеллекта (*praeter omnem operationem intellectus*).

270. Но тогда⁸¹ остается увидеть, что это за различие (*differentia*) между сущностью и отношением до всякой операции интеллекта? И я утверждаю, что существуют некие более известные нам различия (*aliquae differentiae magis*

78 Данное авторитетное суждение — это не точная цитата, но объединение разных мест из Августина, см.: *De trinitate*, lib. V, cap. 5, n. 6; lib. VII, cap. 4, n. 9 (PL 42, 913–914, 941–942). В этом виде оно приобрело определенную популярность среди последующих схоластических теологов XIV в., см. Friedman 2013, 741. Ср. также, например, Петра Ломбардского: *Sententiarum Libri Quatuor*, lib. I, dist. 27, n. 5 (PL 192, 596).

79 Скот утверждает эту (*рациональную*) дистинкцию между *сущностью* и *атрибутом* мудрости в Боге не как собственное мнение, но как ту минимальную дистинкцию, которую допускали все теологи начиная с Фомы и Бонавентуры и которая была общепринятой (хотя разные теологи утверждали разный интеллект — человеческий или божественный — как причину, производящую эту дистинкцию). В противоположность этому общему мнению сам Скот полагал между сущностью и атрибутом не рациональную, но именно *формальную* дистинкцию. В данном аргументе он показывает, что из авторитетного суждения Августина следует, что даже если мы — как все теологи — полагаем минимальное различие между сущностью и атрибутом (а *лишь рациональное* различие минимально), то и тогда мы должны признать большее, т. е. некоторое *реальное* различие между сущностью и личным свойством или отношением в Лице до всякого акта интеллекта. См.: *Lectura I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 4, п. 172–187.

80 Ср.: Августин, *De trinitate*, lib. VII, cap. 1, n. 2 (PL 42, 935): «...omnis essentia quae relative dicitur est etiam aliquid excepto relativo» («...всякая сущность, сказывающаяся относительно, есть также и нечто еще за исключением этого относительного»).

81 После того, как *доказана* необходимость дистинкции между сущностью и отношением *до всякого акта интеллекта* (см. п. 259–269 выше). Здесь — после доказательства необходимости полагания дистинкции — начинается раздел (п. 270–275), который Скот посвящает попытке характеристики и прояснения самого содержания понятия (чтойности) дистинкции. См. аналогичный раздел в версии *Ординации I*, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 396–408 ниже.

nobis notae), из которых познаются менее известные различия, так же, как из того, что человек и осел различаются по виду (*specie*), Августин в «О 83 разных вопросах»⁸² заключает, что в Боге человек производится одним замыслом⁸³ (*ratione*), а осел — иным (*alia ratione*).

271. Различие же в интеллекте — двояко: одно — в схватывании (*in concipiendo*) разных (*diversa*) формальных объектов, а иное — в схватывании тождественного формального объекта (*idem obiectum formale*) согласно разным способам схватывания⁸⁴. И согласно этому⁸⁵ имеется двоякое различие (*differentia*) сущности и отношения, ибо сущность и отцовство не различаются актуально

82 См.: Августин, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 46, n. 2 (PL 40, 30).

83 Или «логосом». Речь у Августина идет о производстве *идей* или вечных форм тварных вещей (т. е. конечных возможных сущностей) в *интеллекте* Бога. Характерно, что для подтверждения стандартного эпистемологического аргумента (познание менее известного нам из более известного нам) Скот выбирает не традиционное авторитетное суждение Аристотеля из 1 гл. I кн. «Физики», а теологическое и скорее платонически, чем перипатетически окрашенное рассуждение Августина, при этом трансформируя его для нужд своей схоластической теологии в «аристотелевском духе»: у самого Августина нет речи о познании *различия идей* (или образцов в божественном интеллекте) как менее известного для человеческого ума из *различия природ* конечных тварей как более известного для нас из чувств, — это именно схоластический перипатетический «метод» аргументации. Схоластическая теология постоянно основывалась на Августине, но не могла не изменять его «согласно Аристотелю».

84 Ср. п. 261 выше.

85 В этом месте не вполне понятно — согласно *чему* и *какое именно* двоякое различие сущности и отношения? В целом весь аргумент в этом параграфе производит впечатление недостаточно отчетливого и плохо структурированного, ср. гораздо более ясную аргументацию в параллельном месте *Ординации* (*Ординация* I, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 396–399) ниже, где из двух разных родов «более явных» дистинкций (в вещах и в интеллекте) двумя разными способами заключается «менее явная» и «наименьшая» среди дистинкций «из природы вещи» (формальная) дистинкция между сущностью и личным существом. Можно предположить, что под «двоякой дистинкцией» между сущностью и отношением здесь Скот имеет в виду два способа характеристики одной и той же дистинкции, которые он пытается эксплицировать тут же ниже: различие называется им *виртуальным* (но не в том смысле, как эффект отличается от причины, находясь в ней), а также различием «согласно *разным формальным или чтойностным содержаниям*», присущим сущности и свойству. Однако две эти характеристики точно не могут быть выведены из вышеупомянутого «двоякого различия в интеллекте», в лучшем случае можно аргументировать из одного из них (схватывания двух разных формальных объектов), заключая существование различия разных формальных содержаний в самой вещи, до акта интеллекта. Более того, представляется, что весь последующий ряд характеристик искомой дистинкции как особой «виртуальной» или особой дистинкции «согласно разуму» (с исключением актуальной, потенциальной и неверных значений виртуальной и рациональной) является попытками Скота найти некоторое соответствие предлагаемой им дистинкции среди традиционно принятых в схоластике, опереться на авторитетное мнение ученых теологов, особенно францисканских (отсюда имплицитные ссылки на Бонавентуру и, возможно, на Генриха Гентского), а также — что касается исследования виртуального различия посредством объяснения способа «виртуального бытия» свойства в сущности, как и последующего исследования соответствия дистинкций и единств/тождеств — подчеркнуть, что искомая дистинкция не исключает истинного и совершенного реального *тождества* сущности и свойства и не устраняет реальной *простоты* божественного Лица.

(actu), потому что эта вот вещь «отцовство» (haec res 'paternitas') не есть какая-то иная вещь, чем божество [т. е. божественная сущность] (deitas); но они не различаются также и потенциально (potentialiter), потому что там [т. е. в Боге] нет [никакой] возможности (potentia) до акта; итак, они различаются как бы средним способом⁸⁶ (quasi medio modo), каковое различие мы можем назвать «виртуальным различием» ('differentiam virtualem'), так как отцовство есть в сущности виртуально (virtualiter).

272. Но «виртуально быть в ином» может быть понято двояко. Одним способом говорится, что нечто есть в ином виртуально, потому что оно есть в нем согласно некоторому преимуществу⁸⁷ (secundum quamdam eminentiam) [этого иного] — так, как эффект есть в своей причине; и этим способом отцовство не

86 Здесь снова не вполне ясно: *средним* между какими двумя способами? Если речь у Скота здесь о том, что виртуальное различие является *средним* между актуальным и потенциальным различием в вещах, то хотя подобное истолкование имеет некоторый смысл, учитывая, что виртуальное бытие обычно связывается в схоластике с «*бытием* в активной потенции», т. е. в причине некоторого акта, каковое бытие может быть понято как «среднее» между чистой потенциальностью и актуальным бытием, однако в применении к понятию дистинкции такое употребление было весьма нетипичным и не общепринятым. Скорее традиционно в схоластике — как до Скота, так и после него — под «средней дистинкцией» понимали некую проблематическую среднюю между реальной и чисто рациональной дистинкцией. В тексте парижской *Репортажи* I-A, дист. 33, вопр. 1, п. 31 (см. ниже) Скот приписывает Бонавентуре мнение о некотором «среднем способе различия» именно *между* реальным и только рациональным различием, хотя в тексте соответствующей дистинкции у Бонавентуры нет подобной характеристики *expressis verbis*. Считается, что одними из первых в схоластической теологии заговорили о «средней дистинкции» в этом смысле некие «гандависты», т. е. последователи Генриха Гентского, пытавшиеся в самом конце XIII в. защитить его «интенциональную дистинкцию» как *особый третий род* дистинкции. Как кажется, Скот, неосторожно используя данную терминологию для своей собственной формальной дистинкции, дал тем самым повод некоторым из своих позднейших последователей, а также оппонентов (в позднейшем томизме формальную дистинкцию опровергали именно как среднюю) истолковать формальную дистинкцию не как реальную, а как *особую среднюю* дистинкцию, отличную как от реальной, так и от чисто рациональной. Именно так понимает учение Скота, например, ранний его последователь Якоб де Эскуло, а также францисканец Александр де Александрия, тогда как секретарь Скота Алвик выступает против такого истолкования, см. об этом статью: Noone 1993.

87 Традиционно *виртуальное бытие* понимается как бытие эффекта в действующей причине, которая виртуально и преимущественно/эминентно (т. е. более совершенным по реальности образом, чем актуальное бытие самого эффекта в природе вещей) содержит в себе реальность эффекта. Таким образом, как считалось, реальности любого конечного сущего (или тварей) содержатся в реальности бесконечной божественной сущности. Именно поэтому Скот отрицает здесь первый способ виртуального содержания личного свойства отцовства в сущности Бога, чтобы отделить способ виртуального или эминентного содержания тварей от виртуального (или идентичного сущности) содержания свойства/отношения божественного Лица. Позднее Скот будет использовать для данного способа содержания общее понятие «единящего содержания» (continentia unitiva) (иногда — «тождественного содержания»), которое применимо не только к бесконечному, но и к конечному сущему, в котором некоторые дистинктные друг от друга формально реальности *едины* содержатся в реально тождественной вещи. Таким способом содержатся, согласно Скоту, дистинктные потенции в душе, божественные атрибуты в сущности Бога и даже трансцендентальные свойства сущего в сущем как их подлежащем.

есть в сущности виртуально. Другим способом можно понять, что нечто есть в ином виртуально через тождество (*per identitatem*), однако так, что при этом формальное содержание (*formalis ratio*) одного будет вне (*extra*) формального содержания другого — и таким способом отцовство есть в сущности [Бога] виртуально: ибо оно есть тождественная с сущностью вещь (*eadem res cum essentia*), а формальное содержание (*formalis ratio*) отцовства является дистинктивным (*distincta*) от сущности так же истинно, как если бы оно было некой акциденцией в Боге⁸⁸. Поэтому [между ними] есть виртуальное различие, так как одно не есть [какая-то] иная вещь, чем другое, но есть в нем [как] совершенно ему тождественное (*perfecte idem sibi*), однако формальное содержание (*formalis ratio*) одного является дистинктивным (*distinguitur*) от формального содержания другого.

273. Это объясняется на примере: возьмем количественное целое (*totum quantitativum*), имеющее части, и вообразим, что протяжение частей устраняется, а части остаются, причем одна часть есть иная часть через тождество, — но и тогда формальное содержание одной части все еще будет вне формального содержания другой части.

274. Опять же, есть и другой пример относительно рода и его различия (*sua differentia*), как то — о цвете и том рассеивании (*disgregatione*), которое является его различием: существенность (*entitas*) цвета и его различия тождественна (*eadem*), и тем не менее, согласно формальному содержанию (*secundum rationem formalem*) одно дистинктивно от иного; а потому они суть одно в вещи (*unum in re*), и одно есть другое через тождество, однако формальность (*formalitas*) одного и другого в вещи (*in re*) не тождественна⁸⁹.

275. Опять же, в-третьих⁹⁰, это показывается таким образом. Единство в вещах — многообразно (*multiplex*). Сперва есть единство

88 Естественно, в Боге невозможны никакие акциденции, поскольку это противоречит простоте и бесконечности его сущности, но Скот пытается подчеркнуть этим сравнением истинность аналогии между уменьшенной, но все же реальной дистинкцией формально дистинктивного от божественной сущности содержания отцовства и актуальной (просто реальной) дистинкцией отделимой реально от субстанции как вещь конечной акциденции.

89 Это и является основным описанием формальной дистинкции Скота: реальное единство («одно в вещи» через тождество) не противоречит *формальному не-тождеству* реально присутствующих в вещи формальностей или формальных содержаний (*rationes*). При этом формальное не-тождество также понимается как реальное, но не просто/безусловно реальное, а реальное в уменьшенном смысле. Критерий формального тождества и формального не-тождества (включенность или не-включенность чего-то в чтойностное определение чего-то иного) дается в следующем параграфе ниже.

90 Первый пример — количественного целого см. в п. 273 выше, второй пример — рода и специфического различия см. в п. 274 выше, здесь же Скот дает не третий пример, но скорее общую экспликацию своего понимания градации единства/тождества и соответствующей градации дистинкции (стоит также отметить, что в этой градации возрастание тождества означает уменьшение дистинкции и наоборот). Характерно, что Скот не упоминает при этом дистинкцию разума (чисто рациональную дистинкцию), поскольку его постоянно и преимущественно интересует именно многообразие *реальных тождеств*

агрегации⁹¹ (*unitas aggregationis*), после чего есть единство «одного по акциденции» (*unius per accidens*), как например, «белого человека», после которого есть единство сложного⁹² (*unitas compositi*), после которого есть еще и единство простоты (*unitas simplicitatis*). И даже в простом — согласно вещи — единстве все еще может быть формальное различие (*differentia formalis*): как, например, единство рода и [видового] различия, хотя согласно [самой] вещи оно есть в простой вещи⁹³ (*secundum rem in re simplici*), но при этом [род и различие] формально не тождественны [друг другу], потому что формально тождественными (*idem formaliter*) являются [только] те, которые имеются таким образом, что в определение (*in definitione*) одного попадает другое⁹⁴, ведь

и реальных дистинкций, в число которых попадает и формальная дистинкция с тождеством. Данное описание будет повторено также в *Ординации* (см.: *Ординация* I, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 403 ниже) и станет парадигматическим для всей позднейшей скотистской и формалистской традиции.

- 91 Подразумевается единство «некоторого собрания», в котором нет даже реального порядка (в параллельном месте *Ординации* (см.: *Ординация* I, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 403 ниже) Скот добавляет упорядоченное единство как вторую ступень вслед за единством агрегации), примером такого единства агрегации обычно служила «куча камней», однако стоит отметить, что подобное единство обычно рассматривалось в схоластике скорее как исключительно рациональное (т. е. как продукт рассматриваемого и сравниваемого акта интеллекта), а не реальное единство, тогда как Скот в данном описании считает его минимально возможной ступенью реального единства, что в очередной раз показывает расширение им сферы «реального» до границ любого объективно понятого чтойностно сущего.
- 92 Подразумевается единство сложного физического сущего, т. е. сложной конечной субстанции, конституированной посредством двух (или более) сущностных принципов, один из которых необходимо является потенциальной реальностью по отношению к другому как актуальной реальности сложного. Как правило, речь в данном случае идет о единстве сложной из материи и формы природной субстанции.
- 93 Простая вещь, в которой может быть «простое единство» рода и видового различия, — это, например, конечная акциденция или нематериальная субстанция. Они просты физически, поскольку в них нет сложения из материи и формы, но не просты метафизически, поскольку в них есть некое (позднее оно будет названо «метафизическим») сложение актуальной и потенциальной реальностей, соответствующих видовому различию и роду. Наконец, Бог как бесконечная сущность есть простая вещь, исключаящая всякую слагаемость из потенции и акта, а потому и находящееся в роде. Тем не менее, даже в Боге как вещи, обладающей истинным простым единством, возможно хотя и не сложение, но не-тождество разных формальных содержаний, например, сущности и личного свойства или сущности и атрибутов. Единство этих формальных содержаний обеспечивает, согласно Скоту, бесконечность сущности, являющаяся основанием реального тождества всякого со-возможного ей.
- 94 Это классическое описание формального тождества разъясняется Скотом в параллельном месте *Ординации* (см.: *Ординация* I, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 403 ниже) посредством добавления: одно заключает другое в своем чтойностном содержании или первым способом предикации «через себя». Соответственно, речь здесь идет об определении реальной чтойности вещи, а не о каком-то лишь «номинальном» определении. В случае формальностей в божественном, у которых не может быть определения в собственном смысле (Скот пишет о том, «как если бы» божество или отцовство могло иметь определение), имеется в виду принадлежность к чтойности некоторой формальности, поскольку, согласно известному положению Скота, бесконечность как внутренний модус не изменяет чтойностное содержание некой реальности или вещи.

и теперь — если род и различие были бы определены, то в определение одного не попало бы другое; так вот, точно так же, [как с родом и различием,] если бы божество могло быть определено (*si definiretur deitas*), то отцовство не попало бы в его определение. Итак, после реального [или простого] единства есть, [наконец,] формальное единство (*unitas formalis*), каковым [единством] некие [сущие или формальности] тождественны формально, а не только реально (*idem formaliter et non solum realiter*). Следовательно, хотя некоторые [сущие] являются реально тождественными, однако при этом они могут различаться по их собственным формальным содержаниям (*differre secundum suas rationes formales*), обоснованным и имеющим свое происхождение (*fundatas et ortas*) в [самой] вещи, а не через операцию интеллекта⁹⁵.

И поэтому некие [учителя]⁹⁶ называют это различие «различием согласно разуму» (*'differentiam secundum rationem'*), но не потому что оно сделано разумом (*facta a ratione*), а потому что оно есть различие согласно чьей-то сущности [объективному] содержанию (*differentia secundum rationem quiditativam*) до [какой-либо] операции рассматривающего интеллекта. Потому до операции [какого-либо] рассматривающего интеллекта [в Отце] есть реальность отцовства и реальность божества (*realitas deitatis*), так что там есть [одна] реальность и [другая] реальность, и эта [реальность] формально не есть та [реальность] (*haec non est formaliter illa*), хотя через тождество они и тождественны [друг другу в Отце]; итак, [из этого] с необходимостью следует [некая] разность (*diversitas*) [между отцовством и сущностью] до операции интеллекта.

И это различие может называться «виртуальным», потому что божество виртуально содержит в себе (*virtualiter continet*) отцовство, и тем не менее до всякой операции интеллекта формальное содержание (*ratio formalis*) одного не есть формальное содержание другого. Итак, способный это понять, да поймет, но в том, что это именно так, мой интеллект не сомневается⁹⁷ (*intellectus meus non dubitat*).

95 Данное описание эксплицитно показывает, что для Скота формальная дистинкция (различие между формальными содержаниями) является обоснованной в самой вещи, т. е. реальной в широком смысле, который противопоставляется рациональной дистинкции как происходящей из операции интеллекта. Ср. его разъяснения значения терминов «реально» и «бытие до всякого акта интеллекта» в *Ординации: Ординация I*, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 390 ниже.

96 Издатели Ватиканского издания ссылаются в параллельном месте *Ординации* (см.: *Ординация I*, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 401 ниже) на ряд мест из «Комментария на "Сентенции"» Бонавентуры (*Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, lib. I, dist. 26, art. un., q. 1, ad 2; lib. I, dist. 45, art. 2, q. 1, in corp.), соответственно, скорее всего, Скот имеет в виду здесь именно этого францисканского теолога и его так называемую «дистинкцию атрибуции». Тем не менее, также возможно, что тут имеется в виду Генрих Гентский, который развивает свою теорию дистинкций в вопросе «о множестве и дистинкции сущностных атрибутов» в Боге, ср. его *Quodlibet V*, q. 1.

97 Ср. это резкое и декларативное утверждение собственной правоты относительно дистинкции в Лице с гораздо более осторожным и взвешенным суждением в версии *Ординации* (*Ординация I*, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 389 ниже): «...я говорю — без [окончательного] утверждения и не принимая заранее решения [о возможности] лучшего суждения...»

276. Но что мы ответим на то [место] Аверроэса [в Комментарий] на XII кн. «Метафизики», который утверждает там⁹⁸ [в тексте комментария 39], что в отделенных от материи вещах содержание расположения и расположенного (*ratio dispositionis et dispositi*) имеется лишь согласно тому, что складывает (*componit*) интеллект [в своем рассмотрении]?

Я скажу, что в этом ему не следует верить: во-первых, потому что там он говорит не в большей мере о Боге, чем об ангелах, в которых, тем не менее, необходимо полагать некоторое различие между разными содержаниями (*diversarum rationum*) помимо любой операции интеллекта; во-вторых, потому что там же он из-за этого высмеивает христиан, полагающих единство сущности и Троицу суппозитов [в Боге], а потому не должно [делать] сказанное им там основанием (*fundamentum*) [рассуждения] в теологии.

277. Но ты скажешь, что он сам отрицал только то, что троица субстанций и единство сущности есть в трех субстанциально различающихся [друг от друга] суппозитах.

На это я скажу, что это так, потому что сам [Аверроэс] и не мог помыслить [никакой] иной троицы суппозитов, а потому его должно отвергнуть, а [его мнением] следует пренебречь, точно так же, как и он сам презирал все иные секты, и даже — собственный закон⁹⁹ [т. е. свою собственную веру].

[Ответ на первоначальные аргументы вопроса]

278. На первый первоначальный¹⁰⁰ [аргумент, а именно], когда аргументируют «все те, что [просто тождественны] одному и тому же» и т. д., должно сказать, что все те, что просто тождественны неким тождеством просто одному и тому же, будут тождественны между собой тождеством подобного же содержания (*identitate similis rationis*), ведь иначе [этот вывод] был бы паралогизмом акциденции¹⁰¹ (*paralogismus accidentis*).

Поэтому, когда в меньшей [посылке]¹⁰² принимается, что «Отец тождественен божеству» (*idem deitati*), я утверждаю, что Он не тождественен ему формально, как и сказано выше¹⁰³.

98 См.: Аверроэс, *Commentaria in Metaphysica*, lib. XII, t. cap. 39 (Aristoteles 1562, 323ab).

99 Для христианского теолога Скота арабский философ Аверроэс может быть (а может и не быть) авторитетом в философии, но никоим образом не может быть таковым в учении о Боге, поскольку его высказывания о Боге в лучшем случае являются свидетельством его религии (ислама), а скорее — как полагает Скот — Аверроэс высказывает суждения как философ, презирающий «собственный закон», т. е. «религию Корана».

100 См. п. 136 выше.

101 См.: Аристотель, *Soph. Elenchi*, cap. 5 (166b28–30); Петр Испанский, *Summulae*, tract. VII, cap. “De accidente”, n. 102–108 (ed. De Rijk 1972, 146–149).

102 См. п. 136 выше.

103 См. п. 264, 272, 275 выше.

И потому в заключении, содержащем предикацию Отца о Сыне, и наоборот¹⁰⁴, не может заключаться формальное тождество (*formalis identitas*) [между ними].

279. Ты скажешь: «я хочу заключить [о них] не формальное тождество, но лишь тождество суппозита, — из того, что они сходятся (*conveniunt*) просто в одном и том же». И тогда я утверждаю, что в заключении не может утверждаться и тождество суппозита, потому что таким образом среднее (*medium*) [т. е. сущность] не будет тождественным обоим крайним [терминам], потому что оно не тождественно Отцу и Сыну по одной и той же субсистенции (*secundum eandem subsistentiam*), но тождественно Отцу по одной субсистенции, а Сыну тождественно по иной. Поэтому, если среднее [в силлогизме] тождественно [в себе самом] неким тождеством, а крайние тождественны среднему тем же тождеством, то необходимо, что и крайние будут тождественны между собой подобным же тождеством (*simili identitate*).

280. Но, [пожалуй, тогда] ты скажешь [на это] еще, что не желаешь [принять] ни того, что среднее будет формально тождественно крайним [в посылках], ни того, что оно будет тождественно [им] по одной и той же субсистенции, но [лишь] то, что оно тождественно [им] сущностно (*idem essentialiter*), что очевидно истинно (*manifestum verum*) и уже признано прежде¹⁰⁵; тогда, отсюда следует, что Отец сущностно (*essentialiter*) есть Сын, и таким образом одно [т. е. отцовство] не будет вне сущностного содержания (*extra rationem essentialem*) другого [т. е. сыновства]¹⁰⁶.

Я же утверждаю, что если среднее [в силлогизме] берется согласно [его] сущностному тождеству (*secundum identitatem essentialem*) с крайними [терминами], то из этого следует, что крайние [термины, т. е. Отец и Сын] имеют

104 Подразумевается ложное заключение паралогизма: «Отец просто [т. е. реально] тождественен Сыну, и наоборот», выводимое из «простого тождества» всего в Боге с божественной сущностью. Скот утверждает, что реальное тождество не означает формального тождества как наибольшего возможного тождества, а следовательно, хотя Отец и может быть реально тождественен общей сущности, которой тождественен и Сын, но поскольку формально он отличается от сущности, то может быть и реально дистинктным от иного Лица, конституированного формально дистинктным личным свойством или отношением.

105 Личное отношение реально одно или истинно тождественно с сущностью, что неоднократно утверждалось выше (ср. параграфы, приведенные в сноске 103 выше), из этого оппонент делает вывод о сущностном единстве Лиц или суппозитов в Троице. Следует отметить, что в отличие от своих последователей (например, Франциска из Меронна) Скот не выделяет какого-то особого сущностного тождества/единства или дистинкции, отличного как от реального, так и от формального, поэтому в данном случае он понимает «сущностное тождество» исключительно как простое или «реальное тождество» с божественной сущностью.

106 В данном случае, на взгляд Скота, оппонент аргументирует софистически, поскольку тождество по сущности или через сущность, каковое является *реальным*, но не формальным, подменяется формальным тождеством между разными Лицами и личными свойствами как включенностью в одно *чтойностное содержание*. Иначе говоря, реальная сущность Бога формально отождествляется с любым личным свойством, что противоречиво и приводит к разбираемому Скотом софизмам, а кроме того, близко ереси Савеллия.

одну им сообщенную сущность (*unam essentiam eis communicatam*), а потому также следует, что Отец есть «то же», что и Сын (*Pater sit idem quod Filius*), однако [отсюда] не следует, что Отец есть Сын, потому что тогда отсюда выводилось бы в заключении формальное или суппозитивное тождество (*identitas formalis vel suppositiva*) [между ними].

281. Из этого явствует [ответ] и на такой софизм: «этот Бог (*hic Deus*) есть Отец, этот Бог есть Сын, следовательно, Сын есть Отец», ведь если среднее [в выводе] — существующее «это вот нечто» (*'hoc aliquid'*), то связность крайних [терминов] будет необходимой. — На это я отвечаю, что тут имеется софизм акциденции (*fallacia accidentis*), ведь когда говорится «этот Бог есть Отец», [термин] Бог принимается за существование Отца (*exsistentia Patris*), а в меньшей [посылке] — за существование Сына, так что таким образом [в силлогизме] меняется само среднее, то есть «субсистенция». Потому, для того чтобы крайние [термины] были [истинно] связаны (*coniungantur*) [в этом заключении], нужно, чтобы среднее [в этом силлогизме] было не только «этим вот нечто» (*'hoc aliquid'*), но чтобы оно было «этим вот неким» (*'hunc aliquem'*) [т. е. этим вот существующим суппозитом].

282. Ты скажешь: «тогда предпочитаю аргументировать таким образом: это божество (*haec deitas*) есть Отец, это божество есть Сын, следовательно, Сын есть Отец. Тут [т. е. на такой вывод] уже нельзя дать ответ, [говоря, что среднее будет] разной субсистенцией, потому что божество (*deitas*) невозможно принять за субсистенцию какого-либо Лица (*pro subsistentia alicuius personae*), так же, как [невозможно принять за нее] и сущность, хотя Бога и можно».

На это должно сказать, что тут присутствует софизм фигуры сказывания¹⁰⁷ (*fallacia figurae dictionis*), потому что «какое-то» истолковывается как «это вот нечто» (*interpretatur 'quale quid' esse 'hoc aliquid'*). Ибо хотя здесь это и не выражено, однако [в выводе] аргументируют так, как если бы «какое-то» было «этим вот нечто», так как в посылках [как среднее] принимается сущность абстрактным образом (*essentia in abstracto*), которой обозначается «какое-то» (*'quale'*), а при выведении заключения, — где полагается уже «это вот нечто», — его [т. е. среднее, бывшее «каковым»] истолковывают так, что «это божество» ограничивается [лишь] одной субсистенцией (*haec deitas determinet sibi subsistentiam unam*), и таким образом тут возникает софизм фигуры сказывания.

283. Тогда аргументируют еще и таким образом: пусть то, что делает Отца дистинктым от сущности (*distinguit Patrem ab essentia*), будет *a*, которым Отец есть Отец. Тогда я спрашиваю: есть ли *a*, поскольку оно делает дистинктым, божество (*deitas*), или нет? Если *a*, поскольку оно делает [Отца] дистинктым [от сущности], и есть божество [т. е. сама божественная сущность], тогда между самим *a* и сущностью нет никакой формальной дистинкции, а еще отсюда

107 См.: Петр Испанский, *Summulae*, tract. VII, cap. "De figura dictionis", n. 88–100 (ed. De Rijk 1972, 134–145).

следовало бы, что божество само и делало бы [себя] дистинктивным [от Отца]; если же это *a*, поскольку оно делает дистинктивным, не будет божеством, но при этом оно есть нечто (*aliquid*), тогда именно постольку, поскольку оно делает дистинктивным [от сущности], оно есть либо иное [по отношению] к сущности, либо ничто (*est aliud ab essentia vel nihil*), что ложно.

На это я скажу, что когда аргументируют от противоположных к редупликации противоположных (*ad reduplicationem oppositorum*), то тут имеется софизм следствия¹⁰⁸ (*fallacia consequentis*), потому что хотя между противоречащими друг другу нет среднего, однако между противоречащими с редупликацией (*contradictoria cum reduplicatione*) среднее имеется. Поэтому [в выводе] — «Сократ есть белый либо не-белый, а тогда и [Сократ,] поскольку он Сократ, есть белый либо не-белый» — [заключение] не следует [как истинное], так как тут средним будет такое: «он есть белый либо не-белый, не поскольку он Сократ». Так же и в предложенном [затруднении вывод] «это отцовство есть то же самое с этим божеством (*est idem cum hac deitate*), и подобным же образом это делающее [первый суппозит] дистинктивным отцовство тождественно с божеством, либо наоборот, — следовательно, это отцовство, поскольку оно делает дистинктивным (*haec paternitas in quantum distinguit*), есть либо божество, либо [что-то] иное [по отношению] к божеству» не следует [как истинный], ибо тут средним будет то, что «оно есть божество, либо [что-то] иное [по отношению] к божеству, но не поскольку [оно, т. е. отцовство] делает дистинктивным [первый суппозит]». Отсюда, дистинкция не является формальной причиной присущности божества отцовству (*causa formalis inhaerentiae deitatis paternitati*), что обозначает [в аргументе] эта [пропозиция]: «отцовство, поскольку оно делает дистинктивным, есть божество (*deitas*)».

284. На другой¹⁰⁹ [первоначальный аргумент, а именно], когда аргументируют: «все, что тождественно другому, тождественно ему акцидентально или же сущностно», должно сказать, что одним способом «акциденция» (*accidens*) принимается в [значении] какого угодно внешнего содержания (*pro quacumque ratione extranea*) — тем способом, каким она принимается в софизме акциденции (*fallacia accidentis*), когда одно есть вне смысла (*extra intellectum*) другого — и именно таким способом акциденция находится в божественном, потому что там имеются разные содержания (*diversae rationes*), одно из которых формально не заключает в себе иного; и как раз такая акциденция будет тут: «Отец есть несообщаемый, Бог есть Отец, следовательно», и т. д. — Другим же способом «акциденция» берется постольку, поскольку она является дистинктивной от субстанции (*prout distinguitur contra substantiam*), и этим способом акциденция принимается [как нечто] среди сущих (*accidens in entibus*), но именно таким

108 См.: Аристотель, *Soph. Elenchi*, cap. 5 (167b1–20), Петр Испанский, *Summulae*, tract. VII, cap. “De fallacia secundum consequens”, n. 150–163 (ed. De Rijk 1972, 169–173).

109 См. п. 138 выше.

способом в Боге нет акциденции¹¹⁰. Но говоря об акциденции в таком [значении, следует утверждать], что тогда там будет ложной бóльшая посылка, а именно, что «все, что тождественно другому, тождественно ему акцидентально или же сущностно», потому что таким способом [«акцидентально» и «сущностно»] не разделяют тождество (*sic non dividunt identitatem*) [полным образом], потому что таким способом не всякое сущее есть акцидентальное или сущностное для всякого сущего (*non omne ens omni enti est accidentale vel essenziale*); более того, [тогда между ними] есть среднее (*medium*), то есть то, что есть вне содержания (*extra rationem*) другого, [но при этом не является акциденцией в некоторой субстанции], — и именно таким образом в божественном суппозит имеется [по отношению] к (*se habet ad*) сущности, как и было сказано¹¹¹.

285. На еще один¹¹² [первоначальный аргумент, а именно], когда аргументируют: «в высшем благе нет ничего, без чего, при его удалении (*quo subtracto*), универсум ничего не потеряет», я говорю, что поскольку [термин] «*subtracto*» [т. е. «будучи удаленным»] — это абсолютно поставленный аблатив¹¹³ (*ablativum absolute positum*), он может быть изложен [т. е. объяснен] через (*exponitur per*) «если», «так как», «покуда». Итак, пусть [в отношении] предложенного [аргумента этот аблатив] будет изложен через [союз] «если». Тогда я утверждаю, что посредством этой условной [пропозиции], когда говорится «при его удалении (*quo subtracto*), [т. е. «если оно будет удалено», универсум] ничего не потеряет» и т. д., понимается возможное положение¹¹⁴, либо импликация, т. е. невозможное¹¹⁵ [положение]. Если [в условной пропозиции] понимается возможное положение (*positio possibilis*), то тогда бóльшая [посылка] истинна, а меньшая — ложна. Если же там понимается импликация или невозможное положение (*implicatio vel positio impossibilis*), так что [бóльшая посылка] понимается так: «в высшем благе нет ничего, без чего, [если] его — [предполагая это как] невозможное, либо [как] возможное, либо каким бы то ни было способом — удалить, универсум ничего не потеряет», тогда [в аргументе] ложной будет как раз бóльшая [посылка], потому что это [т. е.

110 Ср. ответ на этот аргумент в параллельном месте из *Ординации* I, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 435. Смысл ответа сводится к тому, что суппозит или личное свойство есть нечто формально «вне-сущностное» или внешнее сущности в ее формальном значении, но не акцидентальное сущности, т. е. не дистинктное от нее как одна вещь от другой вещи. В Боге не может быть акциденции, поскольку бесконечности божественной сущности противоречит некое дополнительное совершенствование реальной акциденцией, добавляющей свою реальность к реальности конечной субстанции.

111 Суппозит формально есть *вне* содержания сущности, но реально тождественен ей и истинно един с ней. См. отмеченные в сноске 103 выше параграфы.

112 См. п. 139 выше.

113 То есть латинская грамматическая конструкция «*ablativus absolutus*».

114 То есть некое возможное *условие*.

115 Порядок в предложении чуть изменен по сравнению с оригинальным текстом — согласно смыслу дальнейшего аргумента.

нечто, связанное с совершенством Лица,] может быть удалено из высшего блага только [при полагании] невозможного¹¹⁶ (*non potest subtrahi nisi per impossibile*): потому, при удалении Сына [или: если будет удален Сын, высшее благо или совершенство] отсутствовало бы и не отсутствовало бы [разом] (*Filio subtracto, deesset et non deesset*)¹¹⁷.

ОРДИНАЦИЯ

КНИГА I

ДИСТИНКЦИЯ 2

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

О БОЖЕСТВЕННЫХ ЛИЦАХ И ПРОИЗВЕДЕНИЯХ

ВОПРОС 1

СОВОЗМОЖНО ЛИ БЫТИЕ МНОЖЕСТВА ЛИЦ С ЕДИНСТВОМ БОЖЕСТВЕННОЙ СУЩНОСТИ?

191. Относительно второй части этой дистинкции, во-первых, спрашивается: возможно ли бытие множества Лиц с единством божественной сущности?

<...>

[Ответ на первый вопрос]

376. В ответ на первый вопрос я утверждаю, что единство сущности разом совместимо (*simul stat*) [в Боге] со множеством Лиц, что явствует из решения предшествующего вопроса¹¹⁸, потому что там [т. е. в Боге] имеется разом (*simul*) такое множество Лиц вместе с этим единством [сущности].

<...>

[В. — О ФОРМАЛЬНОЙ ДИСТИНКЦИИ ИЛИ НЕ-ТОЖДЕСТВЕ]

388. Но тут все еще остается дальнейшая трудность. Ибо кажется немислимым, чтобы сущность не умножалась, а суппозиты были многими, если только не полагать некую дистинкцию между содержанием сущности и содержанием

116 Ср. разъяснение в параллельном месте *Ординации* I, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 436.

117 Отсутствующий в дошедшем до нас тексте *Lectura* ответ на второй первоначальный аргумент в п. 137 выше (о противоречивости множественного «необходимого бытия») см. в *Ординации* I, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 437–438.

118 То есть *второго* вопроса (под заголовком «Есть ли в божественной сущности только три Лица?») второй части второй дистинкции, решение которого предшествует в порядке изложения *Ординации* решению первого вопроса, само решение см. в *Ординации* I, дист. 2, ч. 2, вопр. 2, п. 353–370.

суппозита (*rationem essentiae et rationem suppositi*). А потому для сохранения этой упомянутой выше совозможности [единства сущности и множества Лиц], нужно рассмотреть [трудность] относительно этой дистинкции.

389. И я говорю — без [окончательного] утверждения и не принимая заранее решения [о возможности] лучшего суждения (*sine assertione et praeiudicio melioris sententiae*), что содержание (*ratio*), которым суппозит формально несообщаем (пусть это будет *a*), и содержание сущности (*ratio essentiae*) как сущности (пусть это будет *b*) имеют [между собой] некую дистинкцию (*aliquam distinctionem*), предшествующую всякому акту сотворенного и несотворенного интеллекта.

390. И я доказываю это так: первый суппозит [т. е. Отец] формально или реально (*formaliter vel realiter*) обладает сообщаемой существенностью, иначе он и не мог бы ее сообщать, но он реально (*realiter*) обладает также и несообщаемой существенностью, иначе он не мог бы позитивно быть суппозитом в реальной существенности (*esse positive in entitate reali suppositum*). И я понимаю тут «реально» так, что [это значит]: никоим образом (*nullo modo*) не через акт рассматривающего интеллекта, и даже более того, [в том смысле,] что такая существенность была бы там, даже если бы не было никакого рассматривающего [ее] интеллекта¹¹⁹; и такое бытие там, если это и не рассматривал бы никакой интеллект, я называю «бытием до всякого акта интеллекта». — И некая существенность [в первом суппозите] сообщается до всякого акта интеллекта (таким образом, что не через акт интеллекта), а иная существенность несообщается от себя (то есть таким образом, что ей противоречит сообщаться) только [в том случае], если до акта интеллекта, то есть прецизионно не через мышление [интеллекта], там есть некая дистинкция между этой и той существенностью; а следовательно, и т. д.

391. Если ты скажешь, что до любого акта интеллекта Отца там нет никакой дистинкции, но есть существенность всецело одного содержания¹²⁰ (*entitas omnino unius rationis*), и, таким образом, Отец не имеет в себе никакой позитивной существенности, которую Он не сообщал бы Сыну, следовательно, Он сообщает (*communicat*) Ему отцовство точно так же, как и сущность!

392. Во-вторых, это доказывается так: одна дистинкция в интеллекте есть сообразно разному способу схватывания [одного] тождественного

119 Именно это понятие «реального» подразумевается Скотом всюду, где он утверждает формальную дистинкцию/не-тождество как присутствующую «из природы вещи» «до всякого акта интеллекта». Стоит отметить также характерное для Скота употребление *невозможной* гипотезы в описании понятия «реального» — «даже если бы не было никакого интеллекта»: здесь подразумевается отсутствие не только человеческого, но даже *божественного* интеллекта. Именно подобные «полагания невозможного» обеспечивают в аргументации Скота наибольшую дистинктность формального понимания некоторой вещи/чтойности и ее принципов.

120 Изначально в тексте далее стояло добавление, затем вычеркнутое Скотом: «следовательно, всю эту существенность одного содержания Отец целиком и сообщает [Сыну]».

формального объекта¹²¹, что [может быть], понимаем ли мы это грамматически, как например: «человек», «человека», либо логически, то есть: «человек» и «этот человек»; другая же дистинкция — бóльшая, [чем первая], есть в интеллекте, если он схватывает двумя актами два формальных объекта, причем так, что либо им [т. е. формальным объектам] соответствуют разные вещи (*diversae res*), как в мышлении человека и осла, либо — одна вещь вовне (*una res extra*), как в мышлении цвета и «рассеивающего» (*disgregativum*) [как видового отличия белизны].

393. Из этого я аргументирую [следующим образом]: Отец, понимая себя в этот первый момент происхождения¹²² (*in illo signo primo originis*), либо понимает (*intelligit*) сущность и [собственное личное] свойство *a* как разные (*diversa*) формальные объекты, либо прецизировав как тождественный объект (*praecise ut idem obiectum*), но [понятый] разными способами схватывания. Вторым способом — нет, потому что тогда различие [в понимании сущности и свойства] было бы не бóльшим, чем в схватывании Бога и божества (*Deum et deitatem*), и тогда Он не схватывал бы [личное] свойство *a* как более несообщаемое, чем несообщаемо [схватываемое им в этом же объекте] божество¹²³, ведь «человек» не будет несообщаемо, если сообщается «человечность»¹²⁴ [т. е. человеческая сущность], но так же и наоборот¹²⁵; а ведь так и будет в предложенной [трудности]¹²⁶. Но тогда [отсюда следовало бы] также, что

121 Очевидно, что эта первая дистинкция, связанная с грамматическими или логическими способами понимания, является чисто *рациональной или дистинкцией разума*. Ср. также сноску 62 выше.

122 Под «моментом (или: знаком) происхождения» понимается не момент времени, но *момент порядка* вечного происхождения в божественном. Порядок происхождения Лиц мыслится как часть *порядка природы*, т. е. порядка зависимости реальностей (как от принципа, так и друг от друга) в божественном, где есть первое — сама бесконечная сущность, а также последующие — личные свойства, сущностные атрибуты, объективно мыслимые интеллектом возможные конечные сущности или идеи. Учение о моментах/знаках природы или происхождения Скот заимствует из теологии Генриха Гентского и применяет во многих местах своего теологического рассмотрения, см. например: *Ординация I*, дист. 43, единств. вопр., п. 14; *Quodlibet*, q. 5, art. 3, п. 55–56.

123 Поскольку дистинкция между Богом и божеством, т. е. божественной сущностью, является лишь рациональной дистинкцией между разными способами схватывания *тождественного объекта*, то Бог *сообщаем* не менее, но точно так же, как божество/сущность.

124 Для многих понятий о конечной природе истинны те же самые характеристики или условия, что и для понятий о природе Бога. Представляется, что в основании этого постоянно встречающегося в текстах Скота типа аргументации лежит его фундаментальная теория *унивокации понятия сущего* (и понятий простых совершенств) по отношению к конечному и бесконечному, т. е. к тварями и Богу.

125 То есть если божество сообщается, то и Бог будет сообщаем.

126 Подразумевается, что если дистинкция между свойством и сущностью — лишь *логическая* дистинкция между способами схватывания тождественного объекта, т. е. подобна дистинкции между «человеком» и «человеческой сущностью/природой», или — как в обсуждаемой трудности — между «Богом» и «божественной сущностью», тогда для интеллекта Отца личное свойство «отцовства» будет несообщаемо не в большей степени, чем сама божественная сущность, которая полностью сообщается. Поскольку же интеллект Отца ин-

интеллект Отца был бы блаженным в [созерцании] божественной сущности не больше, чем в [созерцании] *a*, которым мы обозначили свойство Отца, но и в [созерцании] *a* — не больше, чем в [созерцании] свойства Сына, и таким образом [интеллект Отца] был бы первично блаженным¹²⁷ (*primo esset beatus*) [равным образом] в [созерцании] двух объектов, то есть свойства Отца и Сына, [что невозможно, а следовательно, и т. д.]

394. Если же [в качестве истинного оппонентом] дан первый способ, то есть, что отцовский интеллект имеет сущность и *a* как два формальных объекта, тогда я аргументирую так: тот [т. е. божественный] интеллект не понимает ничего иначе, чем интуитивно (*intuitive*), потому что — как это будет открыто в 3 вопросе 3 дистинкции¹²⁸ [ниже] — любое абстрактивное и не-интуитивное понимание (*intellectio abstractiva et non-intuitiva*) некоторым образом несовершенно. Интуитивное же познание есть [познание] объекта, поскольку объект присутствует в актуальном существовании (*est praesens in existentia actuali*), — будь то в себе, или в ином, которое выдающимся образом (*eminenter*) содержит в себе всю его сущность целиком; следовательно, из тех, что интуитивно познаются как дистинктные формальные объекты, либо одно содержится выдающимся образом в другом, либо и то, и другое согласно его собственному существованию (*secundum propriam existentiam*) ограничивает (*terminat*) [как объект] акт [интуитивного познания], поскольку он есть [именно акт познания] этого [сущего]. Но ничто внутреннее (*intrinsecum*) для божественного Лица собственно не содержится в чем-то [другом] выдающимся образом, потому что иначе оно было бы сущим лишь через причастность (*per participationem*) к этому содержащему [его выдающимся образом]; следовательно, все внутренние [для Лица формальности], которые будут разными интуитивными формальными объектами [отцовского интеллекта], ограничивают интуицию (*terminant intuitionem*) как объекты согласно их собственному актуальному существованию, и потому имеют [между собой] некую дистинкцию до акта понимания.

395. Если же ты скажешь, что сущность производит (*facit*) о себе в интеллекте Отца [лишь] одно понятие (*unum conceptum*), но отцовский интеллект способен производить относительно нее разные [объективные] содержания (*diversas rationes*), и [таким образом] сущность и *a* [все же] дистинктны

туитивен, как подчеркивает далее Скот, то отцовство, мыслимое им, ничем не отличаюсь от сущности, было бы *из природы вещи* сообщаемо точно так же, как сущность, что уничтожило бы дистинкцию между Лицами. См. п. 391 выше.

127 Согласно Скоту, только один-единственный объект может быть первично делающим блаженным интеллект Отца, т. е. *божественная сущность*, ибо только она есть *первично бесконечный объект*, а только бесконечность, присущая объекту, способна сделать какой угодно интеллект всецело блаженным.

128 См.: Дунс Скот, *Ординация* I, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 141–143; ср. однако там же, вопр. 1–2, п. 41–42 и 63–64. Наиболее подробно об интуитивном познании и его отличии от абстрактивного у Скота см. его *Quodlibet*, q. 13, art. 2, п. 27–47. Ср. также сноски 67 и 68 выше.

в отцовском интеллекте именно вторым способом, а не первым¹²⁹, — то против этого [я возражу следующее]: что бы интеллект ни причинял (*causat*) относительно объекта — без действия (*sine actione*) объекта — прецизированно собственной силой интеллекта (и это — говоря здесь об объекте, поскольку он имеет прецизированно «бытие познанным» в интеллекте (*esse cognitum in intellectu praecise*), и об интеллекте, поскольку он является рассматриваемым), все это прецизированно будет лишь рациональным отношением (*praecise relatio rationis*). Так вот, ясно, что [божественная] сущность производит о себе [в отцовском интеллекте] именно абсолютное (*absoluta*) содержание, иначе оно не делало бы интеллект Отца блаженным (*non beatificaret*); помимо этого абсолютного содержания (*rationem absolutam*) в вещи до акта интеллекта [согласно суждению оппонентов] нет никакого иного [содержания], либо будет иметь место предложенное¹³⁰ [нами решение данного вопроса]; однако, согласно тебе, в интеллекте Отца нет и никакого иного [содержания], кроме того, что есть через акт работающего интеллекта¹³¹ (*per actum intellectus negotiantis*), а не через произведенное объектом впечатление (*impressionem*), каковой [объект, т. е. сущность], согласно тебе, запечатлевает (*imprimit*) там только лишь одно понятие; следовательно, какое угодно иное содержание, кроме абсолютного содержания сущности, было бы [в интеллекте Отца] прецизированно рациональным отношением (*praecise relatio rationis*), и тогда [личное] свойство Отца, которым Он несообщаем, [также] будет лишь рациональным отношением (*relatio rationis*), что кажется несообразным¹³² (*inconueniens*).

396. Во-вторых¹³³, нужно увидеть, каково именно то различие¹³⁴, которое полагается [нами] предшествующим всякому акту интеллекта.

129 То есть как разные способы схватывания тождественного объекта, а не как два разных формальных объекта, см. п. 392 и начало п. 393 выше.

130 То есть что формальное содержание сущности и формальное содержание личного свойства, которым Лицо есть как несообщаемое, будут *дистинктны до любого акта каково-либо интеллекта*. См. решение/ответ Скота на вопрос в п. 389 выше.

131 Под «работающим интеллектом» Скот понимает обычно «сравнивающий или сопоставляющий интеллект», т. е. именно такой интеллект, акты которого производят «сущее разума» (рациональные отношения или дистинкции), а не направлены объективно на схватывание вещи.

132 Это означало бы, что само личное свойство отцовства, конституирующее Лицо, было бы «сущим разума», а все, что конституировано сущим разума, согласно Скоту, само является не реальным сущим, но именно сущим разума, следовательно само божественное Лицо было бы не реальным, но лишь рациональным сущим, что противоречит первому разделу христианской веры и всей тринитарной теологии, а в итоге, опять же, подобно «ошибке Савеллия». Стало быть, предположение/аргумент оппонента невозможно.

133 Первая часть рассмотрения трудности относительно дистинкции между сущностью и личным свойством, составляющего второй раздел общего решения этого вопроса, начинается в п. 389 выше. Данная вторая часть посвящена экспликации самого понятия этой дистинкции и ее характеристике.

134 То есть различие между сущностью и личным свойством в Боге.

Я утверждаю, что как в вещах, так и в интеллекте явно обнаруживается [некое] бóльшее различие (*differentia maior*), а из него часто выводится заключение о меньшем различии, которое неявно (*immanifesta*) — так, как из различия между тварями делают заключение о различии идей [этих тварей] в божественном интеллекте, как это видно у Августина, в 46 вопросе¹³⁵ из [сочинения] «О 83 разных вопросах». В вещи же явно обнаруживается дистинкция вещей (*distinctio rerum*), причем она двоякая¹³⁶, а именно: [дистинкция] между суппозитами и [дистинкция] между природами; в интеллекте, опять же, имеется явное двоякое различие (*differentia duplex*), а именно: между способами схватывания и между формальными объектами.

397. Из названных [различий] мы заключаем имевшееся нами здесь [т. е. в решении предложенного вопроса] в виду различие (*differentia hic intenta*), которое неявно (*immanifesta*), по-видимому, потому, что оно есть наименьшее (*minima*) в своем порядке, то есть среди всех [различий], предшествующих акту понимания (*quae praecedunt intellectionem*).

398. И из реального различия (*ex differentia reali*) заключение [о дистинкции между сущностью и свойством] выводится так: дистинкция (*distinctio*) между божественными суппозитами [или Лицами] реальна; следовательно, поскольку одно и то же (*idem*) не может быть сходно (*convenire*) в [чем-то] формально тождественном (*eodem formaliter*) (которое является чем-то из него же самого (*aliquid sui*)) исключительно реальным способом (*realiter tantum*) [сходства], так что оно не [может] быть в нем дистинктивным, и [одновременно] исключительно реальным способом [этим же] отличаться (*differre*), так что оно не [могло бы] в нем быть сходно [с чем-то иным] (потому что, если в вещи оно всецело тождественно (*omnino idem re*), то почему же оно будет только принципом тождества и не-дистинктности (*non-distinctionis*), и оно же самое (*idem*) — только принципом дистинкции и не-тождества?), то из этого мы заключаем некое различие или дистинкцию (*aliqua differentia vel distinctio*) сущности, в которой [божественные] суппозиты сходны, от тех содержаний [личных свойств], которыми суппозиты дистинктны.

399. Подобным же образом мы аргументируем на втором пути¹³⁷: из различия формальных объектов [интеллекта], ни один из которых не содержится в чем-то [другом] выдающимся образом, причем — [из различия] в интуитив-

135 См. сноски 82 и 83 выше.

136 Ср. это с положениями в *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, lib. VII, q. 19, n. 44 (хотя они и стоят в разделе под заголовком «иное мнение», весьма вероятно, что именно его поддерживает там сам Скот): «Но реальное различие полагается имеющим степени. Ибо наибольшим является различие [разом] природ и суппозитов, средним — различие природ в одном суппозите [т. е. в Христе], наименьшим же различие разных совершенств или совершенствующих содержаний (*rationum perfectionalium*), которые едины содержатся в одной природе». Ср. также с «тремя степенями реальных различий» в *Lectura I*, дист. 3, ч. 1, вопр. 2, п. 127.

137 То есть из различия в интеллекте. Первый путь аргументации — из реального различия, ср. п. 398 и 396 выше. В связи с этим вторым путем см. также п. 394 выше.

но рассматривающем [свои объекты] интеллекте, мы заключаем некое различие — до акта интеллекта — между теми, которые познаны [как разные формальные объекты] интуитивно.

400. Но будет ли эта дистинкция называться реальной?

На это я отвечаю¹³⁸, что она не является актуальной реальной [дистинкцией], понимая это в том смысле, в котором всеми «актуальным реальным различием» (*'differentia realis actualis'*) обычно (*communiter*) называется именно то, которое есть между вещами и актуально¹³⁹ (*rerum et in actu*), ибо в одном [и том же] Лице не будет какого-то различия вещей (*differentia rerum*) — из-за божественной простоты; и как [там] нет актуального реального [различия], так же не будет и потенциального реального, потому что там [т. е. в божественном] нет ничего в возможности (*in potentia*), что бы не было [разом] в акте.

401. [Эта дистинкция] может называться и «рациональным различием [или различием разума]» (*'differentia rationis'*), как утверждал некий учитель¹⁴⁰: но не потому, что «рацио» (*'ratio'*) берется здесь в смысле различия, сформированного интеллектом (*differentia formata ab intellectu*), а поскольку «рацио» берется в смысле чтойности вещи (*quiditate rei*) — согласно тому, что чтойность есть объект интеллекта¹⁴¹.

402. Либо, иным образом, [эта дистинкция] может называться «виртуальным различием» (*'differentia virtualis'*), так как то, что имеет в себе такую дистинкцию, не имеет [в себе некую одну] вещь и [другую] вещь (*rem et rem*), но есть [лишь] одна вещь (*una res*), имеющая [в себе] виртуально или преимущественным образом как бы две реальности (*quasi duas realitates*), потому что и той, и другой реальности, поскольку она есть в этой одной вещи, подобает (*competit*) то, что является для такой реальности собственным принципом, как

138 В версии *Ординации* по сравнению с версией *Lectura* Скот решил выделить отдельный подраздел, посвященный выяснению правильного термина для обозначения полагаемой им дистинкции (*Ординация I*, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 400–405).

139 Именно этим термином («актуальная реальная дистинкция») Скот обозначает ту дистинкцию, которую в традиции общепринято было обозначать как «реальную» без дальнейших определений или квалификаций. Для Скота она — лишь наибольшая и наиболее явная среди реальных дистинкций.

140 Предположительно, речь идет о Бонавентуре, ср. сноску 96 выше и приведенные в ней места.

141 Иначе говоря, Скот предлагает истолковать это различие (будь его автор Бонавентура, или Генрих) не как *чисто рациональное*, т. е. произведенное актом некоего интеллекта, но как различие между формальными чтойностными содержаниями (*rationes*), которые присущи природе вещи, а не внесены в нее каким-либо пониманием, что означает: данное «рациональное различие» ничем не отличается от «чтойностно-реального» или собственно *формального различия* «из природы вещи». Стоит заметить, что обычно Скот полагает как первый адекватный объект интеллекта «сущее», но иногда он характеризует как объект интеллекта именно *чтойность вещи*. Это согласуется как с метафизическим первенством сущности над бытием (ибо *сущее* и есть первое просто простое *чтойностное понятие* или понятие о «что вообще»), так и с эпистемологическим первенством простого абстрактного понятия, схватывающего реальную чтойность.

если бы (ac si esset) сама она [т. е. эта реальность] была некой дистинктной [от иной реальности] вещью: ибо эта вот реальность (haec realitas) делает дистинктными [суппозиты], а та [реальность] не делает [их] дистинктными именно таким образом, как если бы эта [реальность] была одной вещью, а та — иной.

403. Либо скажем в наиболее собственном смысле (propriissime) [из возможных] следующим образом. Точно так же, как мы можем находить много уровней [или ступеней] в единстве (in unitate multos gradus): во-первых, наименьшее [единство] — это [единство] агрегации (aggregationis); на второй ступени [среди единств] имеется «единство порядка»¹⁴² (unitas ordinis), добавляющее нечто сверх [простой] агрегации; на третьей есть «единство по акциденции»¹⁴³ (unitas per accidens), в котором помимо порядка имеется еще и оформление (informatio) (хотя и [только] акцидентальное) одного другим в тех, что суть таким образом одно; на четвертой есть «единство через себя» [некоего] сложного (per se unitas compositi) из сущностных принципов, [которое будет сложением] из «акта через себя» (per se actu) и «возможности через себя»; на пятой [ступени] находится «единство простоты» (unitas simplicitatis), каковое есть истинное тождество (ибо все, что там ни есть, будет реально тождественно чему угодно [в нем самом], а не [просто] лишь едино с ним единством объединения (unitate unionis), как в других модусах [единства]), — так и, еще дальше¹⁴⁴, [следует сказать, что] не всякое тождество — это формальное [тождество]. Я же называю «формальным тождеством» (identitatem formalem) такое, где то, что именуется таким образом [т. е. формально] тождественным, включает (includit) то, чему оно таким образом [т. е. формально] тождественно, в своем формальном чтойностном содержании (in ratione sua formali quiditativa) и «первым способом [предикации] “через себя”»¹⁴⁵. В предложенном же [к решению вопросе о дистинкции божественная] сущность не включает в своем формальном чтойностном содержании свойство суппозита, как и наоборот¹⁴⁶. И именно поэтому можно согласиться с тем, что до всякого акта интеллекта [в божественном Лице] есть реальность сущности, которой оно общаемо, и реальность суппозита, которой суппозит несообщаем; и до [всякого] акта интеллекта эта вот реальность формально не есть та (haec realitas formaliter non est illa) [реальность], либо — она формально не тождественна той

142 Под «единством порядка» обычно понималось, например, единство *упорядоченного собрания*, как то — войска или гражданской общности.

143 Таким единством едино некоторое *целое* из акциденции и ее подлежащего: «белый пес», «образованный/мудрый человек» и т. д.

144 То есть: еще дальше продвигаясь по ступеням единств к наибольшему или наивысшему единству.

145 Как мы упоминали выше (см. сноску 94), именно эта формула станет классическим определением «формального тождества» (и формального не-тождества/дистинкции) для последующей скотистской традиции.

146 То есть: как и свойство суппозита *не* включает в своем формальном чтойностном содержании божественную сущность.

(non est formaliter eadem illi) [реальности], — именно в том смысле, как нами было прежде изложено, что значит «быть формально тождественным»¹⁴⁷.

404. Тогда нужно ли признавать [там, т. е. в Лице] некоторую «дистинкцию»?

Лучше использовать [здесь] эту отрицательную [пропозицию]: «это формально не тождественно» ('hoc non est formaliter idem'), чем — «это так-то или так-то дистинктно» (hoc est sic et sic 'distinctum')¹⁴⁸.

405. Но разве не следует: «*a* и *b* не тождественны формально (non sunt idem formaliter), следовательно, они формально дистинктны» (sunt formaliter distincta)?

На это я отвечаю, что не должно следовать (non oportet sequi), потому что в antecedенте [предикат] «формально» отрицается, а в консеквенте утверждается¹⁴⁹.

406. Поэтому я вкратце утверждаю¹⁵⁰, что до [любого] акта интеллекта в божественной сущности есть существенность *a* (entitas *a*) и есть существенность *b*,

147 Мы предпочли здесь варианту текста издателей Ватиканского издания — «что есть “формально”» (formaliter) чтение других кодексов — «что есть “бытие формально тождественным/тем же”» (formaliter esse idem), поскольку вариант Ватиканского издания никак не способен объяснить стоящее тут же «как нами было прежде изложено», — где именно «прежде»? Ни в этом вопросе, ни в предыдущих Скот не определяет сам термин «формально» (он делает это лишь в тексте парижской *Репортации* I-A, дист. 45, вопр. 1, п. 20), однако в этом же параграфе 403, чуть выше, он дает свое определение «формально тождественного чему-то», что явно и имеется тут в виду под «прежде изложенным».

148 Это утверждение породило длительную дискуссию среди последователей Скота и в схоластической традиции, а также стало причиной осторожности многих современных исследователей, предпочитающих говорить не о формальной дистинкции, а о формальном «не-тождестве» у Скота. Тем не менее, с определенными оговорками и уточнениями, сводящимися к недопущению понимания формальной дистинкции как «просто реальной» дистинкции, Скот использует термины «формально дистинктные» и «формальная дистинкция» как эквивалентные по своему значению терминам «формально не-тождественные»/«формальное не-тождество» даже в бесспорно признаваемых поздними работами, например, в «Вопросе о формальностях» (Duns Scotus 2014, 166), а также в *Репортации* I-A (ср.: *Репортация* I-A, дист. 45, вопр. 2, п. 32).

149 Почему и в каком именно смысле пропозиций одно *не* следует здесь из другого (а следование было бы софизмом), объясняет Дюмонт, анализируя более детальный разбор Скота данного затруднения в «Вопросе о формальностях», см. Dumont 2005, 31–38. Руководствуясь убедительными аргументами в анализе Дюмонта (там же, 37), мы исправили в этом месте чтение Ватиканского издания «formalitas» («формальность») на «formaliter» ([предикат] «формально»).

150 Первоначально далее в тексте следовало весьма характерное дополнение, вычеркнутое позднее в ходе работы самим Скотом: «опуская те слова [т. е. термины] о “рациональной дистинкции” и о “виртуальной дистинкции”, не потому что они высказаны дурно, а потому что ими не обязательно пользоваться...». Из этого видно, что на одной из стадий работы над текстом *Ординации* Скот был вполне готов отказаться от попыток найти некое общее с привычными и уже употребимыми в традиции терминами имя для своего понятия «формальной дистинкции», приемлемое для образованных на традиционных текстах ученых читателей и оппонентов. Однако позднее он решил вычеркнуть это дополнение, что явно свидетельствует о его колебаниях относительно допустимой степени отделения собственной терминологии от традиционной. Общей ценностью схоластики как традиции было избегание декларативных новаций, особенно — в терминологии.

и эта [существенность] формально не есть та (*haec formaliter non est illa*) [существенность], так что отцовский интеллект, рассматривая *a* и рассматривая *b*, имеет [то], отчего является истинным такое сложение¹⁵¹ (*compositio*): «*a* формально не есть *b*» из [самой] природы вещи (*ex natura rei*), а не прецизированно из некоторого акта интеллекта относительно *a* и *b*.

407. Это различие проясняется таким примером: если полагать, что белизна есть простой вид (*species simplex*), не имеющий в себе двух природ, тем не менее, в белизне реально будет нечто [одно], из чего она обладает содержанием (*rationem*) цвета, и нечто [другое], из чего она обладает содержанием (*rationem*) различия [белого]; и эта вот реальность формально не есть та реальность, но и наоборот, та формально не [есть эта], и даже более того: одна [реальность] есть — говоря формально — вне содержания (*extra rationem*) другой реальности¹⁵² — так, как если бы там [т. е. в простом виде белизны] были две вещи (*si essent duae res*), хотя сейчас эти две реальности [рода и различия] через тождество (*per identitatem*) есть одна вещь.

408. Но хотя этот пример и является некоторым способом подобным предложенной к обсуждению [главной трудности] (а именно: в том отношении, что реальное тождество (*identitas realis*) не необходимым образом влечет за собой заключение формального тождества (*identitatem formalem*) чего угодно, что есть в таком образом тождественном, с чем бы то ни было, что есть в нем же самом), однако он не вполне подобен [трудности относительно божественного], потому что в белизне есть некое сложение (*compositio*) — хотя и не [сложение] вещи и вещи (*rei et rei*)¹⁵³, каковое [сложение], однако, нельзя было бы признать в Боге из-за формального не-тождества (*propter non-identitatem formalem*). А о том, где формальное не-тождество (*non-identitas formalis*) некоторых [реальностей] в [реально] тождественном требует некоторого сложения (*compositionem*), а где — нет, будет сказано в 8 дистинкции, в вопросе об атрибутах, а также в вопросе, который о том, «Есть ли Бог в роде»¹⁵⁴.

409. Эта формальная дистинкция или формальное не-тождество, доказанное нами прежде двумя или тремя доводами¹⁵⁵ (*rationes*), может также быть

151 То есть — в терминах человеческого знания: *пропозиция* как вторая операция интеллекта. Скот не утверждает, что божественный интеллект оперирует пропозициями как человеческий, но лишь то, что он видит истину (вместе с ее принципом), которая в нашем знании выражается данной отрицательной пропозицией.

152 Выбрано чтение некоторых кодексов «*extra rationem*» («вне содержания») вместо чтения, избранного издателями в тексте Ватиканского издания «*extra realitatem*» («вне реальности»), поскольку первое чтение представляется лучше согласующимся с конструкцией аргумента и обычной для Скота терминологией.

153 В белизне как простой акцидентальной природе есть сложение потенциальной *реальности* рода (цвета) и актуализирующей ее *реальности* видового отличия, каковым считалось «рассеивающее».

154 См.: *Ординация* I, дист. 8, ч. 1, вопр. 4, п. 218–222, а также: вопр. 3, п. 103–107.

155 См. п. 390–391, п. 392–394, п. 398–399 выше.

доказано двумя или тремя авторитетными суждениями¹⁵⁶ (*authoritates*) Августина, а именно:

в гл. 2 или 3 «о великом», либо в гл. 6 «о малом» VII кн. «О Троице» [Августин утверждает]: «Всякая сущность, которая сказывается относительно (*relative*), есть [еще] нечто иное за исключением относительного»¹⁵⁷; и в начале гл. 3: «если Отец не есть нечто “к самому себе” (*aliquid ad se ipsum*), Он вообще не будет тем, кто мог бы сказываться по отношению к другому»¹⁵⁸. Следовательно, [божественная] сущность есть в [самой] вещи «к себе», а не «[по отношению] к иному» (*ad se et non ad aliquid*), и в вещи же (*in re*) Отец, поскольку Он есть Отец, сказывается относительно [к Сыну], либо Он есть [по отношению] к чему-то иному, или [точнее] — к кому-то иному (*est ad aliud vel ad alium*); но сущность «к себе» и [сущность] не «к себе» (*entitas ad se et non ad se*) не есть формально тождественная [сущность]; следовательно, и т. д.

410. Опять же, в той же VII кн. [«О Троице»], в гл. 4 или 12 [говорится]: «[И Бог] не тем (*eo*) есть Слово, чем (*quo*) Он есть мудрость, потому что Слово сказывается не “к себе” (*non ad se*), а только в отношении (*relative*) к Тому, чье Слово Он есть, так же, как Сын — к Отцу; а мудрость Он есть тем, чем и сущность»¹⁵⁹. И из этого Августин заключает в гл. 14: «Поэтому из-за того, что Отец не есть Сын», «из-за этого Они [все же] не [будут] не-одной сущностью, так как этими именами [т. е. именем Отца и Сына] показываются именно относительные [т. е. Лица] в них; но оба Они разом (*simul*) есть одна мудрость и одна сущность»¹⁶⁰.

Следовательно, согласно самому Августину, в божественном есть такое не-тождество (*talis non-identitas*) отношения и абсолютного, что если одно есть «то, чем» (*quo*) в отношении чего-то, то другое не будет «тем, чем» в отношении того же самого; но бытие «тем, чем» (*esse 'quo'*) подобает чему-то согласно его формальному содержанию; следовательно, одно из них не принадлежит к формальному содержанию (*non est de ratione formali*) другого, но есть вне его, а следовательно, формально не тождественно другому [в том смысле], как выше было изложено и объяснено [объективное] содержание (*ratio*) того, что означает «не быть тождественным» (*'non esse idem'*). И тем не менее, из этого не следует просто разности (*simpliciter diversitas*) или реального не-тождества (*non-identitas realis*) субстанции¹⁶¹ и отношения. Ибо то, чем Отец есть Отец,

156 В схоластическом трактате — вопреки общепринятым в современности представлениям — рациональные доводы почти всегда имеют первенство над доводами из авторитетных мнений прежних учителей, потому что последние нуждаются в истолковании, которое дается, опять же, посредством разумной аргументации.

157 См. приведенное в сноске 80 выше место.

158 См. там же.

159 Ср.: Августин, *De trinitate*, lib. VII, cap. 2, n. 3 (PL 42, 936).

160 См. там же.

161 То есть: сущности Бога. Скот снова подчеркивает тут, что из формального не-тождества не следует «реального не-тождества» в смысле «просто разности» двух актуально

не есть [нечто] иное, чем сущность, но тождественное [ей], согласно самому же Августину, в XI кн. «О Граде Божьем», гл. 10 и гл. 11: «Но Бог сказывается простым (simplex), потому что Он есть [все] то, что Он имеет, за исключением того, что любое Лицо сказывается относительно (relative) к другому»¹⁶²; но сама (ipsa) [сущность] есть [в Лице] не так, «как Отец, [который] имеет Сына и не есть Сын», но [подобно тому, как говорится, что] «все то, что Отец имеет в самом себе, к чему», следовательно, «Он не сказывается относительно, это и есть Он сам (illud est ipse)»¹⁶³ истинным тождеством (vera identitate), хотя и не формальным.

РЕПОРТАЦИЯ I-A

ДИСТИНКЦИЯ 33

ВОПРОС 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ [ЛИЧНОЕ] СВОЙСТВО В БОЖЕСТВЕННОМ СУЩНОСТЬЮ?

1. Относительно тридцать третьей дистинкции я спрашиваю, является ли [личное] свойство в божественном сущностью?

<...>

[II. — Ответ Скота на вопрос]

22. Итак, я отвечаю на вопрос, что в нем достоверно, что сущность и свойство [Лица] суть тождественное (idem), и наоборот [т. е. свойство и сущность суть точно так же тождественное], так как Бог прост и есть все то, что Он имеет, за исключением того, что сказывается [в Нем] относительно к чему-то, ведь, согласно Августину, в XI кн. «О Граде Божьем», гл. 10, Бог «сказывается простым (simplex), потому что Он есть [все] то, что Он имеет, за исключением того, что любое Лицо сказывается относительно (relative) к другому, ведь Отец имеет Сына, но не есть Сын»¹⁶⁴, и [так же] наоборот [т. е. Сын имеет Отца, но не есть Отец]. А божественная сущность имеет относительные свойства (proprietas relativas), поскольку она их все обосновывает (fundet), однако сама она не сказывается «относительно к» ним (это ясно, потому что она формально

дистинктных вещей. Термин «просто разность» можно считать тут отголоском или, наоборот, предвосхищением основной характеристики *реальной* дистинкции — «просто дистинкция/не-тождество», в противоположность которой «формальная дистинкция» понимается в парижской *Репортации* I-A лишь как «дистинкция согласно чему-то», см.: *Репортация* I-A, дист. 33, вопр. 2, п. 57–62 ниже.

162 См.: Августин, *De civitate Dei*, lib. XI, cap. 10, n. 1 (PL 41, 325).

163 См. там же.

164 См. там же.

сказывается [лишь] «к себе» (ad se)); следовательно, божественная сущность есть отцовство и любое иное свойство [некоторого Лица], а также и наоборот [т. е. любое личное свойство есть сущность], но — не формально.

23. Следовательно, между ней [т. е. сущностью] и свойством имеется некое различие, ибо сущность реально одна, а свойства реально многие — относительно реальностью (realitate respectiva). Также, сущность есть формально бесконечная, а свойства — нет.

24. Для доказательства того, что некие [сущие или вещи] различаются [друг от друга], достаточно доказать, что об одном сказывается нечто, что не сказывается о другом, согласно Философу, в VII кн. «Топики»¹⁶⁵. Поэтому теперь нам остается исследовать различие между сущностью и [личным] свойством. И я доказываю, что они не различаются только лишь через акт сотворенного или несотворенного интеллекта, работающего (negotiantis) относительно этого [различия], как это утверждает первое мнение¹⁶⁶, потому что из природы вещи и до всякого акта интеллекта Отец в первый момент [порядка] происхождения¹⁶⁷ (in primo signo originis) обладает [некой] сообщаемой вещью, то есть [божественной] сущностью, потому что иначе Он бы ее не сообщал; также из природы вещи Он обладает в первый момент [порядка] происхождения до всякого второго акта¹⁶⁸ [некой] несообщаемой вещью, потому что иначе Он бы не был Лицом из природы вещи. Но та реальность, которая сообщается, и та реальность, которая несообщается, из природы вещи не тождественны [друг другу], потому что сообщаемой реальности, то есть сущности, из себя (ex se) подобает возможность сообщаться (posse communicari), а несообщаемой реальности из природы вещи противоборствует (repugnat) сообщаться. Но тождество реальности, которой из природы вещи подобает сообщаться, и реальности, которой не подобает, заключает в себе противоречие. Следовательно, в Отце от себя (de se) сообщаемая сущность и от себя же несообщаемое [личное] свойство — не одно и то же из природы вещи (non est idem ex natura rei).

25. Если ты скажешь, что дистинкцию между ними [т. е. между сущностью и свойством] создает (fabricat) Отец посредством акта своего интеллекта, то против этого [я возражу следующее]: отсюда следует та несообразность, что Отец в первый момент [порядка] происхождения, до всякого акта интеллекта,

165 См.: Аристотель, *Topica*, lib. VII, cap. 1 (кн. VII (H), гл. 1, 152b25–30).

166 Первое мнение принадлежит, предположительно, Фоме Аквинскому (ср.: *Сумма теологии*, I часть, вопр. 28, разд. 2) и излагается, а также опровергается Скотом в непереведенном нами разделе этого вопроса ранее, см.: *Репортация I-A*, дист. 33, вопр. 1, п. 12–16.

167 См. сноску 122 выше.

168 Под «вторым актом» скорее всего понимается любой *последующий* акт в порядке природы или происхождения в Боге, например, акт порождения Сына (или акт схватывания Слова). Смысл аргумента в том, что даже при абстракции всякой последующей реальности (и акта мышления) в Боге в Отце как первом Лице уже есть сущность и личное свойство, поскольку Он как Лицо конституирован этими двумя.

сообщает [свое личное] свойство точно так же, как и сущность, потому что согласно этому доводу¹⁶⁹ они будут тогда полностью недистинктны (*omnino indistincta*).

26. Опять же, во-вторых¹⁷⁰, я доказываю это¹⁷¹ так: то, что согласно чему-то из него же самого реально сходно (*convenit*) с чем-либо еще, а через нечто иное из него же самого реально отлично от него, имеет в себе некие реально дистинктные из природы вещи [существенности]. Но Отец реально сходен (*convenit*) с Сыном по сущности и реально дистинктен от Него через относительное свойство [т. е. через отцовство]; следовательно, сущность и свойство в Отце реально дистинктны из самой природы вещи (*realiter distinguuntur ex natura rei*). — Бóльшая [посылка] доказывается [так]: ибо то, посредством чего нечто сходно с [чем-либо] иным, есть принцип их сходства и реального единства, а то, посредством чего оно из природы вещи отлично от [чего-либо] иного, есть принцип дистинкции и реальной разности (*principium distinctionis et diversitatis realis*). Но нет ничего тождественного, что было бы [разом] принципом и реального единства, и реальной разности; следовательно, и т. д.

27. Опять же, в-третьих¹⁷², [я доказываю это] так: блаженный (*beatus*), созерцающий (*intuendo*) Бога, дистинктно видит божество (*deitatem*) [т. е. сущность] и свойство. Тогда, он либо видит их как объекты, дистинктные до любого акта интеллекта, либо видит их только как дистинктные согласно разным способам схватывания тождественного объекта, то есть согласно грамматическим или логическим способам (*secundum modos grammaticales vel logicales*) [рассмотрения объекта]. Если первым способом, следовательно, [сущность и личное свойство] суть там [т. е. в Боге] из природы вещи, так как интуитивное познание есть о вещи, поскольку она существует в себе до всякого акта интеллекта. Если вторым способом, следовательно, различие (*differentia*) в схватывании таким образом сущности и отцовства было бы не бóльшим, чем в схватывании божества [или божественной сущности] и Бога, [т. е.] абстрактного и конкретного. А тогда, следовательно, точно так же, как Отец является блаженным¹⁷³ в [созерцании божественной] сущности, так Он был бы блаженным [равным образом] и в отцовстве, сыновстве и исхождении Духа (*spirazione*). А поскольку эти [т. е. личные свойства] дистинктны [друг от друга] формально, так же как и [сами] Лица, которые эти [свойства] конституируют, то тогда Отец будет блаженным в [созерцании] трех формально и реально дистинктных объектов

169 Ср. с этим аргументы в версии *Ординации* I, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 393 и 395 выше.

170 Ср. с этим вторым аргументом также довод из *Ординации* I, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, в п. 398 выше. Первый аргумент см. тут же, в п. 24 выше.

171 То есть то, что сущность и личное свойство различаются «из природы вещи», а не только через акт какого-либо интеллекта.

172 Ср. п. 24 и 26 выше.

173 Кажется, здесь имеется явный переход в аргументации: от блаженного интеллекта вообще (либо: от *конечного* блаженного интеллекта, что не вполне ясно из самого текста) — к блаженному интеллекту *Отца* в божественном.

(in tribus obiectis formaliter et realiter distinctis). Но даже если эти [объекты — предполагая невозможное —] не существовали бы, Отец, тем не менее, был бы блаженным в божественной сущности (esset beatus in essentia divina), потому что одна только она формально бесконечна. Следовательно, Он в одном и том же был бы разом блаженным и не блаженным, что невозможно.

28. Это же подтверждается авторитетными суждениями (auctoritatibus): во-первых, Августин в VII кн. «О Троице», гл. 8¹⁷⁴, аргументирует, что «а если для Бога быть — это одно, а субсистировать — это другое, точно так же, как быть Богом [это одно,] а быть Отцом — это другое, ... следовательно, Он субсистировует так же относительно, как Он относительно рождает..., так что субстанция будет уже не субстанция, потому что будет [чем-то] относительным». Подобно¹⁷⁵ этому я аргументирую и в предложенном [к решению вопросу]: если относительное свойство не является дистинктным из природы вещи от сущности, но всецело тождественно ей, следовательно, относительное свойство не сказывается относительно, но [сказывается] «к себе». — Ищи еще больше таких аргументов и авторитетных суждений об этой материи в 3 дистинкции, в решении 3 вопроса¹⁷⁶.

29. Итак, я отвечаю кратко на вопрос, что сущность является дистинктной от свойства, и наоборот [т. е. свойство дистинктно от сущности], не только согласно рассмотрению интеллекта (secundum considerationem intellectus), но из природы вещи (ex natura rei).

30. И тогда можно было бы сказать, согласно второму мнению¹⁷⁷, что сущность является дистинктной от свойства реально: как абсолютная вещь — от относительной вещи, — но не только постольку, поскольку [относительное свойство] сравнивается с противоположным [термином отношения], как утверждает это мнение, но и постольку, поскольку оно сравнивается с субъектом [т. е. основанием отношения] и с сущностью, потому что с чем бы оно ни сравнивалось, отношение (relatio) никогда не может быть понято без соотнесения (sine respectu) с противоположным [термином], если сохраняется [объективное] содержание (ratione) отношения. Однако и из-за этого [т. е. из-за дистинкции сущности и свойства, в Боге] нет сложения (compositio), так как

174 См.: Августин, *De trinitate*, lib. VII, cap. 4, n. 9 (PL 42, 942).

175 Подобие аргумента не вполне точное, поскольку Скот аргументирует из предположения о недистинктности относительного свойства, а не сущности. Стоит заметить, что Августин пытается различить в этом месте три термина: сущность, субстанцию и субсистенцию, в итоге закрепляя сущность за абсолютной божественной природой, субсистенцию — за относительным существованием Лица, но вовсе устраняя субстанцию как несобственное обозначение для божественного.

176 Скорее всего речь идет не о 3 дистинкции (которая посвящена совсем другим темам), а о 3 вопросе этой, т. е. 33 дистинкции, см.: *Репортация I-A*, дист. 33, вопр. 3, п. 88–92, где обсуждается тождество и дистинкция личного свойства и Лица.

177 Второе мнение, которое излагает и опровергает Скот в непереведенном нами разделе этого вопроса выше (см.: *Репортация I-A*, дист. 33, вопр. 1, п. 17–21), принадлежит Генриху Гентскому, см.: *Summa quaestionum ordinariam*, art. 56, q. 4, co et ad 2.

одно из этих [т. е. сущность] включает в себе бесконечность, из-за которой оно тождественно чему угодно, что есть в божественном, но ничто не составляет сложения с бесконечным, потому что оно переходит в истинное тождество (*transit in veram identitatem*) с ним [т. е. с бесконечным].

31. Либо можно сказать, согласно другому давнему учителю (*doctorem antiquum*), то есть Бонавентуре¹⁷⁸, что они не различаются ни только рационально (*tantum ratione*), ни всецело реально (*omnino realiter*), но как бы средним способом (*quasi medio modo*), потому что [сущность и свойство] означают одну и ту же вещь согласно разному способу или модусу обладания ею (*diversum modum habendi eam*). Это явно [из того, что] он [утверждает] в этой дистинкции¹⁷⁹. Также и в вопросе¹⁸⁰, в котором он спрашивает: «Есть ли [личное] свойство Лицо?», он утверждает, что должно отстаивать среднее между мнением Препозитина¹⁸¹, утверждающего, что свойство никоим образом не отличается от Лиц, и мнением [Гильберта] Порретанского, полагающего, что оно просто отличается (*simpliciter differre*) от Лица. Поэтому [Бонавентура] говорит там, что поскольку одно Лицо обладает многими [личными] свойствами (что явно относительно Отца), а многие Лица [обладают] одним и тем же свойством (что явно относительно активного выдыхания [т. е. изведения Духа]), и одно Лицо, то есть Отец, имеется [по отношению] к Сыну и к Святому Духу разными способами (*alio et alio modo*), то необходимо признать, что [личное] свойство некоторым образом отличается от Лица реально, и намного больше — от сущности, и [отличается] не только через акт интеллекта, но из природы вещи.

32. И посредством этой дистинкции он разрешает много [затрудняющих] аргументов, доказывающих, что свойство — не сущность, что явствует там же¹⁸². И такая дистинкция, которую он полагает [там] между сущностью и свойством, может быть названа «модальной»¹⁸³ (*'modalis'*), каковая [дистинкция] есть из природы вещи помимо [всякого] акта интеллекта (*praeter actum intellectus*). Но эта модальная дистинкция не доказывает и [никакого] сложения в Лице, потому что хотя модус [т. е. свойство] и не есть то [т. е. сущность], мо-

178 См.: Бонавентура, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, lib. I, dist. 33, art. un., q. 2, resp.

179 То есть в 33 дистинкции, см. предыдущую сноску.

180 См.: Бонавентура, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, lib. I, dist. 33, art. un., q. 1, resp.

181 Препозитин (или Превостин) из Кремоны (ум. около 1210 г.) — парижский теолог начала XIII в., был в 1206–1210 гг. канцлером Парижского университета.

182 См.: Бонавентура, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, lib. I, dist. 33, art. un., q. 1, ad 1–4.

183 Не следует однако отождествлять эту найденную Скотом у Бонавентуры дистинкцию с позднейшей модальной дистинкцией некоторых последователей Скота, например, Франциска из Меронна, так как модальная дистинкция скотистов — это дистинкция между чтойностью/формальностью и ее внутренним модусом, т. е. она необходимо подразумевает понятие «внутреннего модуса», которое ввел впервые в схоластическую метафизику сам Скот. С другой стороны, позднейшая скотистская «модальная дистинкция» также была наименьшей реальной, а не чисто рациональной дистинкцией.

дусом чего он является, однако этот модус — из-за бесконечности того, модусом чего он является, то есть [божественной] сущности, — предсказывается о ней тождественно (*identice praedicatur*) и тождественен с ней, потому что он не составляет с ней сложения (*compositionem*) за счет бесконечности (*ratione infinitatis*), посредством которой [сущность] содержит (*continet*) [в себе] все то, что ей не противоборствует (*non repugnant*).

<...>

РЕПОРТАЦИЯ I-A

ДИСТИНКЦИЯ 33

ВОПРОС 2

ПРОТИБОБОРСТВУЕТ ЛИ ПРОСТОТЕ БОЖЕСТВЕННОГО ЛИЦА
КАКАЯ БЫ ТО НИ БЫЛО РЕАЛЬНАЯ ДИСТИНКЦИЯ
МЕЖДУ КОНСТИТУИРУЮЩИМИ ЛИЦО [СУЩЕСТВЕННОСТЯМИ]?

41. Противоборствует (*repugnet*) ли простоте божественного Лица какая бы то ни было реальная дистинкция [между] конституирующими (*constituentium*) Лицо [существенностями]?

И кажется, что нет, потому что простоте божественного Лица не противоборствует то, что Оно обладает сущностью и отношением, — но эти имеют [между собой] реальную дистинкцию, так как ни сущность не есть отношение, ни наоборот. Ибо Августин говорит в V кн. «О Троице», гл. 5¹⁸⁴: те, что сказываются согласно субстанции, не сказываются согласно отношению; и в VII кн. «О Троице», гл. 8¹⁸⁵: то, что сказывается относительно, сказывается не согласно субстанции. Следовательно, простоте божественного Лица не противоборствует реальная дистинкция конституирующих Его само [сущности и отношения].

42. Против этого [высказывается следующий аргумент]: в XI кн. «О Граде Божьем», гл. 10¹⁸⁶ [сказано]: «Бог потому прост (*simplex*), что Он есть [все] то, что Он имеет, за исключением того, что сказывается относительно»; но сущность имеет отношение, которое есть в ней, но не в том [смысле], что относится [к чему-то] согласно ему [т. е. этому отношению]; следовательно, сущность и есть относительное свойство, а следовательно, между свойством и сущностью в Лице нет реальной дистинкции, как стало ясно в предшествующем вопросе¹⁸⁷.

184 См.: Августин, *De trinitate*, lib. V, cap. 5, n. 6 (PL 42, 914).

185 См.: Августин, *De trinitate*, lib. VII, cap. 1, n. 2 (PL 42, 934–935).

186 См. сноски 162 и 164 выше.

187 См. самое начало п. 22 выше, а также непереуведенный нами ответ Скота на 2 начальный аргумент в *Репортации I-A*, дист. 33, вопр. 1, п. 34.

[1. — К вопросу

А. — Мнение Фомы

1. — Изложение мнения]

43. Тут [т. е. в ответ на вопрос] говорят разным образом. Некоторые [ученые]¹⁸⁸ утверждают, что сущность и отношение являются дистинктными только согласно [понятийному] содержанию разумения (*secundum intelligentiae rationem*), и никоим образом не реально — против чего были высказаны аргументы в предшествующем вопросе¹⁸⁹.

[2. — Против этого мнения]

44. Но теперь я аргументирую против этого [мнения] еще и так: во всех тех, которые будут дистинкты [друг от друга] только рационально (*distinguuntur tantum ratione*), либо оба [этих дистинктных], либо одно из них есть сущее разума [т. е. чисто рациональное сущее] (*ens rationis*)¹⁹⁰. Но ни сущность, ни отношение происхождения [в Боге] не есть только лишь сущее разума, изготовленное посредством акта интеллекта¹⁹¹ (*fabricatum per actum intellectus*). Следовательно, они дистинкты не одним лишь только [понятийным] содержанием разумения (*sola intelligentiae ratione*).

45. Меньшая [посылка]¹⁹² ясна в обеих своих частях, потому что, если сущность в божественном была бы только лишь сущим разума (*tantum ens rationis*), а именно от нее происходят все отношения происхождения и все то, что есть

188 Имеется в виду Фома Аквинский, ср. сноску 166 выше.

189 См.: *Репортация I-A*, дист. 33, вопр. 1, п. 12–16.

190 Это фундаментальное положение теории дистинкций Скота, существенно отличающее его понимание «рациональной дистинкции» от концепций большинства позднейших его оппонентов и критиков, например, от стандартного для поздней схоластики иезуитов понимания Фр. Суареса, согласно которому «дистинкция разума» вполне может существовать между двумя рассматриваемыми интеллектом *аспектами* (или разными способами схватывания) одной *вещи* (реального сущего), мыслимыми нашим интеллектом по отношению к иным вещам или из «внешних деноминаций» от них (см.: Суарес, DM 7.1.4–8). Соответственно, при любой попытке определения степени «реальности» (в противоположность лишь рациональности) некоторой дистинкции в учении Скота необходимо помнить об этой фундаментальной аксиоме, составляющей существенную черту его теории. Ср. попытку экспликации данной аксиомы Скотом в п. 45 ниже.

191 Это достаточно очевидное в рамках схоластической теологии и метафизики суждение, поскольку если первая в порядке сущих божественная *сущность* не будет реальным сущим, то будет *невозможно* никакое иное, зависимое от первого сущее, а тогда и — никакое сущее вообще (в том числе — и некий производящий «сущее разума» интеллект, что самопротиворечиво). Если же реальным сущим не будет отношение/свойство, то конституированное посредством него Лицо также будет лишь сущим разума, что приводит нас к ереси савеллианства или модализма. См. экспликацию этого суждения («меньшей посылки») в п. 45 далее тут же.

192 То есть: «ни сущность, ни отношение происхождения [в Боге] не есть только лишь сущее разума, изготовленное посредством акта интеллекта», см. п. 44 и сноску 191 выше.

[в Боге] вовнутрь¹⁹³ (*ad intra*), то ничто в божественном не было бы реальным сущим, но только лишь «уменьшенным сущим»¹⁹⁴ (*ens deminutum*). Но также и отношение происхождения не является сущим разума, потому что если [бы оно было] таковым, то, поскольку Лица конституируются в личном бытии через отношения происхождения, [отсюда] следовало бы, что [и сами] Лица не были бы дистинктны реально, что есть заблуждение Савеллия¹⁹⁵. — Большая же [посылка]¹⁹⁶ доказывается так: если некие [сущие или чтойности] являются дистинктными только рационально (*distinguuntur tantum ratione*), тогда собственное единство любого из них, согласно которому оно является дистинктным от иного, есть только лишь рациональное единство [или единство разума] (*tantum unitas rationis*), (потому что каждое [сущее] — благодаря тому, что оно — одно, есть нераздельное в себе и дистинктное от всего иного¹⁹⁷); следовательно, и собственная существенность (*entitas*), за которой следует единство, [также будет лишь существенностью чисто] рациональной¹⁹⁸ (*rationis*).

[В. — Мнение Генриха Гентского]

46. Другое мнение¹⁹⁹ полагает, что сущность и отношение дистинктны реально (*realiter*), однако не просто (*simpliciter*) [реальной дистинкцией], а [как

193 Традиционно в Боге различались реальности и предикаты «вовнутрь», т. е. тринитарные произведения и отношения, а также существенные общие атрибуты и совершенства, от отношений и совершенств «вовне», т. е. от относительных к возможному или актуальному конечному сущему предикатов или атрибутов, необходимых для объяснения творения, управления и зависимости конечных вещей Богом (например, мышление конечных возможных сущностей божественным интеллектом или творение сущего всемогуществом, или предопределение конечных свободных сущих к блаженству божественной волей и мудростью).

194 Общим мнением в схоластике была оценка «сущего разума» как «уменьшенного [по совершенству] сущего» по сравнению с *реальным* сущим.

195 То есть ересь «модализма».

196 То есть: «в любых, которые будут дистинктны между собой только рационально, либо оба [этих дистинктных], либо одно из них есть сущее разума», см. п. 44 и сноску 190 выше.

197 Данная формулировка («одно — есть нераздельное в себе и дистинктное от всего иного») является общепринятым в схоластике описанием чтойности/понятия *трансцендентального единства* как первого трансцендентального терпения или свойства сущего как такового.

198 В качестве среднего в этом аргументе Скот использует именно понятие трансцендентального единства как первого и общего свойства любого сущего, необходимо следующего за ним и конституирующего дистинктность каждого сущего от иного. Предполагается также аналогия между связкой «сущее-единство» в реальном сущем и сущем разума. Поскольку дистинктность от иного указывает на единство, а единство следует за существенностью сущего, то только рациональная дистинктность некоторого сущего от иного наводит нас на только рациональность его собственной единства, а далее — на только рациональность его собственной существенности. Оппоненты возразили бы Скоту, что аналогия между реальным сущим и сущим разума не настолько далеко простирается и не является столь полной и прочной, чтобы выдержать нагрузку этого аргумента.

199 То есть мнение Генриха Гентского, ср.: *Репортация I-A*, дист. 33, вопр. 1, п. 17–21 (особенно п. 17–18), а также сноску 177 выше и приведенное в ней место из Генриха.

дистинктны] абсолютная и относительная вещь (*re absoluta et re relativa*). И согласно этому мнению, следовало бы утверждать, что такая реальная дистинкция не противоборствует (*non repugnat*) простоте Лица.

[С. — Мнение Бонавентуры]

47. Мнение²⁰⁰, которое полагает, что отношение является дистинктивным от сущности согласно разному реальному модусу или способу имения себя [в отношении к противоположному термину], также утверждало бы простоту божественного Лица, так что [она, согласно этому мнению,] может быть совместима с такой модальной дистинкцией [свойства] от сущности, которая может быть названа реальной постольку, поскольку она не есть через операцию интеллекта.

[D. — Против того и другого мнения]

48. Против того и другого мнения²⁰¹ я аргументирую, что между свойством и сущностью нет такой реальной дистинкции, потому что из каких бы — каким угодно способом дистинктивных из природы вещи [— сущих или реальностей] ни было нечто единое (*aliquid unum*), одно из них будет актом, а другое — возможностью. Следовательно, если сущность и свойство каким угодно способом являются дистинктивными из природы вещи, и из них есть Лицо, тогда одно из них будет актом, а другое — возможностью, и, следовательно, божественное Лицо будет из природы вещи сложным, что просто разрушит Его простоту, следовательно, и т. д.

49. Бóльшая [посылка]²⁰² доказывается, потому что, если нечто одно или некий один [т. е. Лицо] есть из каких бы то ни было дистинктивных каким угодно способом [двух реальностей], то либо в этом едином третьем, которое они конституируют, имеется прецизированно «это», «это» и «это», и между ними нет никакого отношения [или связи] (*habitudo*) друг к другу, и тогда из них не будет [конституироваться] нечто единое, и таким образом Лицо не будет иметь единство, — либо в этом третьем есть не только «это» и «это», но и их отношение (*habitudo*) друг к другу, но не может быть более истинного отно-

200 То есть мнение Бонавентуры, ср.: *Репортация I-A*, дист. 33, вопр. 1, п. 31–32, а также сноски 178, 182 и 183 выше.

201 То есть против мнения как Генриха, так и Бонавентуры. См. п. 46–47 выше. Стоит отметить, что поскольку Скот сам полагает *дистинкцию из природы вещи* между сущностью и свойством, то вся последующая аргументация (до п. 56, где начинается собственное решение вопроса Скотом) является, по сути, как бы аргументацией «против себя», которая позволяет Скоту уточнить собственную позицию и заранее ограничить ее от возможных неверных способов истолкования, сопоставив с близкими (но, по мнению Скота, неистинными) способами решения данного вопроса, данными наиболее авторитетными для Скота и его францисканского окружения (прежде всего — для слушателей в парижском конвенте францисканцев, где бакалавр Скот читал эти свои лекции) в области тринитарной теологии теологами, т. е. Бонавентурой и Генрихом Гентским.

202 То есть «из каких бы — дистинктивных из природы вещи каким угодно способом — [сущих или реальностей] ни было что-то единое (*aliquid unum*), одно из них будет актом, а другое — возможностью», см. п. 48 выше.

шения²⁰³ неких [вещей] друг к другу, посредством которого из них возникает [некое] истинное единое, чем отношение акта и возможности, потому что какое бы иное отношение ни полагалось вместо этого, из этих [двух реальностей тогда] не будет [возникать нечто] одно. Итак, поскольку божественное Лицо истиннейшим образом едино, отсюда следует, что одно из конституирующих Его само есть акт, а другое — возможность.

50. Опять же, всякая вещь (принимая тут «вещь» в наиболее общем смысле (*generalissime*)), имеющая каким угодно способом дистинкцию от иной вещи, есть либо оформляющее сущее (*ens informans*), либо — оформленное (*informatum*) [сущее], либо [сущее], существующее само по себе (*per se existens*), и ни оформляющее, ни оформленное. Тогда, если отношение дистинктно от сущности, то, следовательно, либо [оно] есть так, либо так. Не первым и не вторым способом, потому что так отношение было бы актом или возможностью в отношении сущности, и, следовательно, составляло бы [с ней] сложение в Лице. А если [личное] свойство есть вещь третьим способом, то есть [как] существующее само по себе, следовательно, свойство и будет [самим] Лицом, потому что существующее в несообщаемой природе есть Лицо²⁰⁴, и тогда Лицо не будет заключать в себе сущность как нечто от [Него] самого (*ut aliquid sui*)²⁰⁵, но только — отношение, что невозможно.

51. [В ответ] на эти доводы ты скажешь, согласно второму мнению²⁰⁶, что поскольку отношение своим собственным способом²⁰⁷ (*suo modo*) есть вещь, то [именно] своим собственным способом оно актуализируется и [само] оформляет сущность. Тем не менее, оно не составляет сложения с сущностью в Лице, так как акт, присущий чему-то только в [его] отношении к другому, а не абсолютно в себе, не производит [никакого] сложения.

52. Против бóльшей [посылки]²⁰⁸ я возражаю так: необходимо полагать в божественном Лице простоту, а также меньшее сложение и [меньшую] дистинкцию между отношением и сущностью, чем имеется между основанием

203 Мы принуждены прочесть сравнительную степень («более истинное») здесь как атрибут отношения/связи, а не далее — как атрибут единства, как стоит в тексте латинского издания Уолтера–Бычкова, чтобы хоть как-то исправить последующую *сравнительную конструкцию* в предложении и сделать грамматику относительно ясной для русского читателя, хотя согласно общему смыслу всего аргумента Скота «более истинное» скорее всего вполне может относиться именно к единству, конституированному отношением или связью акта и потенции. Стоит также помнить, что «отношение» (*habitus*) здесь — это не предикаментальное «отношение» (*relatio*) как конечная вещь, но некоторая общая *взаимосвязь* принципов (акта и возможности). Ср. сноску 21 выше.

204 См.: *Lectura I*, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 246 и сноску 24 выше.

205 То есть: как нечто принадлежащее к нему или конституирующее его. Ср. с этим аргументы Скота в *Репортации I-A*, дист. 33, вопр. 3, п. 88–92.

206 То есть: согласно мнению Генриха Гентского, см. п. 46 и сноски 199 и 177 выше.

207 То есть как *относительная вещь* (*res respectus*) — термин Генриха Гентского.

208 То есть: «поскольку отношение своим собственным способом есть вещь, то [именно] своим собственным способом оно и актуализируется, оформляя сущность», см. п. 51 выше.

[отношения] и каким угодно отношением в твари, предполагая, что в твари отношение является дистинктивным от [своего] основания реально. Но в тварях отношение полагается не как абсолютный акт основания [как вещи], а лишь как относительный акт, то есть как акт основания в отношении [чего-то] другого. Следовательно, с простотой божественного Лица не совместимо даже то, что отношение есть относительный акт, оформляющий божественную сущность в отношении к другому.

53. Опять же, необходимо таким образом сохранить божественную простоту [Лица], чтобы то содержание (*ratio*), которое является причиной простоты в Лице, допускало (*ponat*), чтобы «имеющее было тем, что имеется» (*habens esse id quod habetur*), согласно этому [высказыванию] Августина, в XI кн. «О Граде Божьем», гл. 10²⁰⁹, а также в книге [«Декреталий» Григория IX, титул 1] «О высочайшей Троице и всеобщей вере»²¹⁰: «такова, следовательно, простота божественного Лица, что Лицо, имеющее [что-то], есть то, что [Оно] имеет» (*persona habens sit illud quod habetur*). Но полагать, что отношение есть относительный акт основания, оформляющий каким бы то ни было образом [это основание], означает полагать, что основание не есть свойство или то отношение, которое имеется. Следовательно, нужно полагать между отношением и сущностью [в Лице] большее тождество, чем [то тождество, которое было бы между ними, если полагать,] что [отношение] есть акт [божественной] сущности, оформляющий ее саму относительно.

54. Опять же, в-третьих²¹¹ [я возражаю против обоих мнений] так: отношение [в Боге] переходит (*transit*) в сущность, согласно общим [и принятым] мнениям учителей [теологии] (*magistorum*), что истинно. Тогда я аргументирую так: то, что остается [само по себе] так, как если бы оно никоим образом не переходило [в иное], не переходит [в него] (субъект заключает в себе предикат); но если отношение в своей реальности остается реально дистинктивным от сущности так, как если бы оно никоим образом не переходило [в нее], то, следовательно, оно так переходит в сущность, что не переходит в нее, [что невозможно]. — Меньшая [посылка] доказывается, потому что если бы отношение не переходило в сущность, оно было бы от нее дистинктивным реально только лишь относительной реальностью. Следовательно, если теперь оно из природы вещи дистинктивно от нее таким образом [т. е. лишь своей относительной реальностью], отсюда следует, что и теперь оно остается таким же образом [дистинктивным], каким [было бы,] если бы оно не переходило в нее.

55. Опять же, в-четвертых²¹², тут можно аргументировать также посредством довода, приведенного в первом вопросе²¹³, потому что я не вижу, каким

209 См.: Августин, *De civitate Dei*, lib. XI, cap. 10, n. 1 (PL 41, 325); ср. п. 42 выше.

210 См.: *Decretales Gregorii IX*, lib. I, tit. 1, cap. 2, n. 1.

211 Первое возражение см. в п. 48, второе — в п. 50 выше.

212 См. там же, а также п. 54 выше.

213 См. довод «против» в непереведенном нами первом разделе предыдущего вопроса в *Репортации I-A*, дист. 33, вопр. 1, п. 9.

образом может быть разрешена [трудность, содержащаяся в этом доводе], согласно этим [т. е. двум вышеприведенным] мнениям: так как если отношение есть дистинктная от реальности сущности реальность, то таким образом оно либо есть сотворенная реальность²¹⁴, либо несотворенная. Если несотворенная, то, следовательно, поскольку оно есть дистинктная от [божественной] сущности реальность, оно и есть только лишь [та же самая] божественная сущность²¹⁵, каковая единственным образом является несотворенной. Если же сотворенная, следовательно, [личное отношение] есть тварь, [что также невозможно].

[II. — Собственный ответ Скота на вопрос]

56. Итак, я отвечаю на вопрос и утверждаю, что с простотой божественного Лица совместимо то, что отношение и сущность дистинктны не только через акт интеллекта, — однако и из природы вещи они дистинктны не так, что отношение будет реально иным, чем реальность сущности (*alia realiter a realitate essentiae*).

57. Но тогда кажется, что отношение есть ничто, потому что из-за того, что оно ни дистинктно от сущности только лишь рационально (*sola ratione*), ни реально иная вещь (*alia res realiter*), чем она, кажется, что оно не будет дистинктным от нее никоим образом, так как между реальным сущим (*ens rei*) и сущим рациональным [или: сущим разума] (*rationis*) нет ничего²¹⁶. — [В ответ на это] я скажу, что сущность и отношение дистинктны таким образом, что до всякого акта интеллекта это вот свойство [например, отцовство] дистинктно от сущности «согласно чему-то»²¹⁷ (*secundum quid*).

58. Но реальная дистинкция «согласно чему-то» между некоторыми [сущими или реальностями] может пониматься двояко: одним способом так, что такое уменьшающее ограничение (*determinatio deminuens*), то есть «согласно чему-то» (*secundum quid*), будет относиться к реальности [того, что дистинктно].

214 Вместо чтения в тексте издания Уолтера–Бычкова «*essentia*» («сущность») читаем здесь согласно одному из кодексов и согласно смыслу аргумента — «*realitas*» («реальность»).

215 То есть: поскольку оно дистинктно от сущности, оно и будет самой сущностью, что противоречиво.

216 Именно этот, основывающийся на полноте разделения (и невозможности ничего среднего) между реальным сущим и сущим разума (а также на соответствии дистинкции или разности как трансцендентального свойства сущего этому разделению сущего на вещь и сущее разума) аргумент был позднее основным аргументом томистов, иезуитов и различных «номиналистов» против возможности «формальной дистинкции» Скота, поскольку она представлялась чем-то *средним* между реальной и чисто рациональной дистинкцией (между вещью и сущим разума), а потому и невозможным. Как мы видим, Скот знает этот аргумент и сам приводит его, а также пытается ответить на него путем уточнения своего понятия «формальной дистинкции» как «дистинкции из природы вещи лишь согласно чему-то», а не «просто». См. п. 57–60 далее.

217 Считается, что терминология, с помощью которой Скот пытается здесь описать искомую дистинкцию, т. е. «дистинкция просто» vs. «дистинкция согласно чему-то» (*distinctio simpliciter* vs. *distinctio secundum quid*), происходит из логических суммулистских дискуссий «ограничений» *simpliciter* и *secundum quid*, см. например: Петр Испанский, *Summulae*, tract. VII, cap. “De fallacia secundum quid et simpliciter”, n. 120 (ed. De Rijk 1972, 157–158).

И именно в таком смысле первые [приведенные выше] мнения утверждали, что сущность и отношение дистинктны «согласно чему-то», ибо относительная реальность означает (*dicit*) не реальность в простом [смысле] (*realitatem simpliciter*), но [означает реальность вместе] с ограничением «относительной реальности» (*cum determinatione realitatis relativae*), как утверждает первое мнение²¹⁸. Второе же мнение²¹⁹ также полагает, что отношение означает (*dicit*) некий модус сверх [т. е. помимо] сущности, каковой модус есть не просто вещь (*res simpliciter*), но модус такой вот вещи (*modus talis rei*). Но я полагаю, что сущность и отношение реально дистинктны «согласно чему-то» (*secundum quid realiter*) не таким образом, потому что тогда смысл [этого ограничения «согласно чему-то» в реальной дистинкции] был бы в том, что дистинкция между сущностью и отношением — это дистинкция между реальностями «согласно чему-то»²²⁰ (*distinctio realitatum secundum quid*), что несообразно, потому что сущность [в Боге] есть вещь просто (*res simpliciter*), так как она формально бесконечна.

59. Другим же способом это ограничение «согласно чему-то» может относиться [не к реальности, а] к [самой] дистинкции, так что [его] смысл был бы тот, что сущность и отношение из природы вещи «согласно чему-то» дистинктны. И в таком смысле это истинно, потому что дистинкция сущности и отношения есть [дистинкция между] просто вещью и просто вещью (*rei et rei simpliciter*), — но [сама] дистинкция есть [в Боге лишь] «согласно чему-то» (*distinctio est secundum quid*).

60. А каким способом это можно было бы понять, я объясняю так: для того чтобы некие [сущие или реальности] были дистинктны просто (*aliqua simpliciter distinguantur*), требуются четыре условия²²¹. Первое [условие состоит в том],

218 Мнение Генриха Гентского, см. п. 46 выше. В самом порядке изложения выше это мнение было вторым, а не первым, однако Скот как бы забывает здесь первое мнение Фомы, вероятно, поскольку считает, что достаточно опроверг его выше, и поскольку мнение Фомы как наиболее далекое от его собственной позиции не дает возможности для «благоклонного истолкования», т. е. для рабочего использования самим Скотом. Иначе говоря, Фома в большинстве случаев, как кажется, не являлся интересным для Скота оппонентом.

219 Мнение Бонавентуры, см. п. 47 и сноску 200 выше.

220 То есть тогда смысл «уменьшающего ограничения» («согласно чему-то») касался бы не дистинкции, как стремится показать Скот, а самих дистинктных реальностей в божественном, т. е. сами реальности сущности и отношения в Боге были бы реальностями не в «простом» или абсолютном значении, но в себе были бы лишь реальностями «согласно чему-то», что невозможно. Последнее очевидно, по крайней мере, в отношении божественной сущности как бесконечной в своем реальном совершенстве вещи/реальности.

221 Последующее описание *четырех условий* «простой дистинкции из природы вещи» является существенным добавлением парижской версии учения Скота о дистинкции в тринитарном контексте, оно отсутствует как в версии *Lectura*, так и в основном тексте *Ординации* (в добавлениях к *Ординации* I и IV видны отдельные терминологические следы этого описания, но они не образуют там целого). Данное описание стало весьма знаменитым и использовалось впоследствии как ранними скотистами (Петр Фомы), так и оппонентами Скота (Ауреол).

что [дистинкция должна быть] между некими [сущими] в акте, а не только в возможности — то есть [не таким образом,] как дистинктны между собой те, что суть в возможности в материи, [ведь такие дистинктны] не просто (*non simpliciter*), потому что они не пребывают в акте. Второе [условие состоит в том], что [дистинкция должна быть] между теми, которые имеют формальное бытие (*esse formale*), а не только виртуальное (*virtuale*), — [то есть не так], как, например, эффекты, которые пребывают в своей причине [лишь] виртуально, но не формально. Третье условие [состоит в том], что [дистинкция должна быть] между теми, которые имеют не слитное бытие (*esse confusum*) ([каковое бытие имеют, например,] крайние [термины] в среднем [термине] и смешиваемые в смешанном), но между теми, которые имеют бытие дистинктное своими собственными актуальными (*esse distinctum propriis actualibus*) [содержаниями]. Четвертое условие, которое единственно и дополняет (*completiva*) [дистинкцию, делая ее] совершенной (*perfectae*) дистинкцией, — это не-тождество (*non-identitas*), что ясно из Философа, в IV кн. «Метафизики»²²², где он говорит, что разное и дистинктное (*diversum et distinctum*) — это не тождественное (*non esse idem*). Итак, совершенным образом (*perfecte*) дистинктны те, которые согласно своему актуальному, собственному и определенному бытию (*esse eorum actuale, proprium et determinatum*) «просто» не тождественны (*non eadem simpliciter*) [друг другу], — тогда как дистинктны «согласно чему-то» (*secundum quid*) те, которые имеют [между собой только] не-тождество «согласно чему-то» (*non-identitatem secundum quid*), но не [имеют] не-тождество просто (*non-identitatem simpliciter*).

61. Разность (*diversitas*) же согласно всех трех первым условиям, — если [только при этом] сохранено тождество (*salvata identitate*), — есть дистинкция «согласно чему-то», потому что [тогда эта дистинкция] есть не-тождество только лишь «согласно чему-то». Но сущность и отношение [в божественном] имеют три первых условия [для дистинкции в простом смысле], потому что они не имеют ни потенциального бытия, ни виртуального, ни слитного, но актуальное, формальное, собственное и определенное [бытие], так как сущность есть в Лице согласно всем трем первым условиям [бытия дистинктным] настолько совершенно, как если бы там [т. е. в Лице] не было [вообще] ничего иного. Подобно этому, и отцовство настолько совершенно пребывает там [т. е. в Лице], как если бы там [т. е. в Лице] не было ничего иного, помимо него. Однако им [т. е. сущности и отношению] не подходит четвертое условие, которое восполняет и завершает дистинкцию [в простом смысле], то есть просто (*simpliciter*) не-тождество (каковое они не имеют), но [в них есть] только [не-тождество] «согласно чему-то» (*secundum quid*), то есть согласно трем первым условиям. Ибо они просто тождественны (*idem simpliciter*) [друг другу], потому что одна [из них], то есть сущность, является формально бесконечной; бесконечное же тождественно чему угодно, что ему совозможно (*compossibili*), и ему [т. е.

222 См.: Аристотель, *Metaphysica*, lib. V, cap. 9 (кн. V (Δ), гл. 9, 1018a10–15).

бесконечному] также противоборствует быть совершенствуемым или актуализируемым (*repugnat perfici vel actuari*) чем-то иным, потому что тогда [сущность] была бы совозможна с этим добавленным [к ней иным], а следовательно, она не была бы [чем-то] просто бесконечным (*simpliciter infinitum*). Отношение же происхождения (*relatio originis*) возможно ей [т. е. божественной сущности], так как оно проистекает из ее плодородности (*ex fecunditate eius*), как показано выше²²³, и потому отношение тождественно [ей] совершеннейшим тождеством, как если бы оно никоим образом не было от нее дистинктно. А потому не-тождество между ними есть только «согласно чему-то», а следовательно, и дистинкция между ними [также] есть только [дистинкция] «согласно чему-то» (*tantum secundum quid*). Конечно, дистинкция сущности и отношения может быть названа дистинкцией «согласно чему-то» из природы вещи (*distinctio secundum quid ex natura rei*), потому что и их не-тождество есть [не-тождество не просто, но лишь] «согласно чему-то», [и, тем не менее, оно есть между ними так,] как если бы каждое из них из природы вещи (*ex natura rei*) актуально, собственно и определено (*determinate*) существовало без другого.

62. Но как именно есть между сущностью и отношением не-тождество «согласно чему-то»? — Отвечаю: там [т. е. в божественном] есть двойное не-тождество, а именно: формальное не-тождество (*non-identitas formalis*) и не-тождество адекватности (*non-identitas adaequata*), и каждое [из этих двух] есть не-тождество «согласно чему-то», потому что оба они разом совместимы (*simul stant*) с тождеством в простом смысле (*identitate simpliciter*).

63. И в самом деле, сущность и отношение имеют [между собой] первое не-тождество, то есть формальное, потому что отношение формально не есть сущность, но также и наоборот [т. е. сущность формально не есть отношение]. О некоторых же говорится, что между ними нет формального тождества тогда, когда одно не принадлежит к первому и «через себя» понятию²²⁴ (*non est de per se et primo intellectu*) другого (так, как определение или части определения принадлежат к понятию определяемого (*sunt de intellectu definiti*)), или когда ни одно [из них] не заключается в формальном содержании (*in ratione formali*) другого, хотя они, тем не менее, и тождественны реально. Именно так в IV кн. «Метафизики» говорится²²⁵, что сущее и одно [или: единое] тождественны [друг другу]: ведь формальное содержание (*formalis ratio*) сущего не принадлежит к «через себя» понятию одного²²⁶ (*non est de per se intellectu unius*), так как «одно» есть терпение [т. е. трансцендентальное свойство] сущего (*passio*

223 См. например: *Репортация I-A*, дист. 2, ч. 3, вопр. 3, п. 187–194.

224 То есть к *чтoйностному* понятию.

225 См.: Аристотель, *Metaphysica*, lib. IV, cap. 1 (кн. IV (Г), гл. 2, 1003b23–35).

226 Одно из немногочисленных *прямых* утверждений Скота относительно трансцендентальных объективных содержаний понятия сущего и его свойств: формальные содержания *сущего* и «*одного*» как первого свойства сущего формально не-тождественны (или *дистинктны согласно чему-то из природы вещи*), хотя реально тождественны и неразделимы. Именно

entis), а терпение не принадлежит к формальному понятию (*intellectu formali*) [собственного] подлежащего [т. е. сущего], и, тем не менее, они реально тождественны [друг другу], как доказывают там Философ и Комментатор²²⁷. Так вот, если бы сущность и отношение в божественном могли определяться, то ни одно из них не попадало бы в «через себя» определение (*in per se definitione*) другого, если только не как [нечто] добавленное (*ut additum*). Следовательно, сущность не принадлежит к формальному понятию (*non est de formali intellectu*) отцовства, как и наоборот [т. е. отцовство не принадлежит к формальному понятию сущности], но они различаются формально и имеют формальное и чтойностное не-тождество [друг с другом], потому что формальное содержание (*formalis ratio*) сущности — это «бытие к себе» (*esse ad se*), формальное содержание отношения — «бытие к другому» (*esse ad alterum*), каковые различаются [друг от друга] чтойностно (*differunt quiditative*). Тем не менее, из-за [их] формального не-тождества не следует, что одно не будет просто тождественно (*simpliciter sit idem*) другому (что ясно в отношении сущего и его терпений), — и [точно так же] это будет в предложенном [к решению вопросе] — из-за бесконечности одного из крайних [членов тождества, т. е. сущности].

64. Опять же, сущность и [относительное] свойство не тождественны [друг другу] тождеством адекватации (*identitate adaequata*), как [тождественны] те, ни одно из которых, [будучи тождественным], не превосходит (*excedit*) другое, но есть прецизировано именно оно [т. е. это другое], то есть — ни больше ни меньше [его] (как например, определение и определяемое). А «не-адекватными» в своем тождестве называются те, одно из которых превосходит другое, либо единство одного превосходит единство другого, — так, как животное относится к человеку [в своем тождестве с ним]. Сущность же и свойство [в Боге] не тождественны [друг другу] адекватно.

65. Превосхождение (*excessus*) же или не-адекватация одного другому может пониматься двояко: или согласно предикации и не-обращаемости, как, например, животное и человек имеются [по отношению друг к другу] не-адекватно согласно предикации, потому что животное сказывается о более многом, чем человек; иным же способом — согласно силе (*secundum virtutem*) и совершенству, как, например, человек [более совершенен], чем животное, или форма — чем материя.

66. Первым способом [не-адекватации] свойство превосходит (*transcendit*) сущность, потому что формально предикация о более многом, чем сущность, так как, согласно Дамаскину, гл. 8 [«Точного изложения православной

здесь показывает себя тот редко эксплицитно присутствующий в текстах Скота «обще-метафизический контекст» обсуждения формальной дистинкции/не-тождества, который был упомянут в нашей вступительной статье выше как четвертый и дополнительный.

227 См. сноску 225 выше, а также: Аверроэс, *Commentaria in Metaphysica*, lib. IV, t. cap. 3 (Aristoteles 1562, 66a–67b).

веры»]²²⁸, только сущность есть общая трем Лицам реальной общностью (*communitate reali*), свойство же, как показано прежде²²⁹, поскольку оно абстрагируется от этого вот и от второго, и от третьего [свойства] (то есть от отцовства, сыновства и исхождения Духа), является общим для них²³⁰ общностью [чтойностного] содержания²³¹ (*communitate rationis*) и предикации о них формально и чтойностно (*formaliter et in quid*). И потому свойство не тождественно сущности [не-тождеством] адекватации согласно предикации. Наоборот, сущность превосходит свойство согласно силе и совершенству (*secundum virtutem et perfectionem*), потому что сама она формально бесконечна, — а некоторое личное свойство — нет (*non sic*). Следовательно, они не тождественны адекватным образом согласно совершенству и силе. Следовательно, ясно, что сущность и свойство не тождественны [друг другу] тождеством адекватации (*identitate adaequata*).

67. Пример [этого не-тождества адекватации] в тварях: ведь хотя некая потенция души просто тождественна с душой, в которой она пребывает, однако она не адекватно тождественна ей, потому что она не является всей душой в целом согласно [всем другим] ее потенциям, так как иначе [т. е. в противном случае] одна потенция основывалась бы на другой потенции, как например, интеллект на воле, или наоборот, точно так же, как [теперь некая потенция] основывается на сущности души. Ведь если бы те многие [сущие], которые не тождественны [друг другу] адекватно, не были просто тождественными [друг другу], то отсюда следовало бы, что акцидентальная форма, например, белизна, была бы реально сложной²³² (*composita realiter*): ибо если бы содержание цвета (*ratio coloris*), от которого берется содержание рода (*ratio generis*), было иной реальностью, чем та, от которой берется содержание видового отличия белизны, тогда белизна была бы сложной (*composita*) из двух реальностей²³³, что обычно всеми отрицается. Следовательно, эти два [содержания,

228 См.: Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры*, кн. 1, гл. 8 (PG 94, 828).

229 См. как кажется, единственное место, где Скот эксплицитно трактует об этом вопросе в парижской версии своего труда: *Репортация I-A*, дист. 25, вопр. 2, п. 24–38.

230 Прежде всего для каждого из *личных свойств*, а посредством них — и для каждого из Лиц, поскольку каждое конституировано собственным личным свойством или отношением.

231 Чисто грамматически возможен также альтернативный перевод: «лишь рациональной общностью», но из него следовала бы неизбежная трудность с *чтойностной* предикацией «сущего разума» о вещи (отношении и Лице), что невозможно по Скоту.

232 То есть сложной *реальным физическим сложением* из двух разных вещей, как сложная материальная субстанция — из реально дистинктных принципов материи и формы.

233 Скорее — сложной из двух *просто* дистинктных друг от друга реальностей. Либо здесь отсутствует квалификация дистинкции как простой/абсолютной (т. е. дистинкции реальностей как разделимых вещей), либо Скот описывает квази-сложение родовой и различительной реальностей в простой реальной акциденции несколько иначе, чем он обычно делает это в *Ординации*, где речь идет как раз о квази-сложении формально-нетождественных друг другу реальностей (потенциальной и актуальной) в простой форме белизны. Первое представляется нам более вероятным.

т. е. цвет и видовое отличие] суть одна-единственная реальность в белизне, и, тем не менее, ни одно из них адекватно не есть [вся] реальность белизны через себя (*per se*) [т. е. чтойностно], потому что иначе одно или другое было бы излишним. Потому этот цвет [т. е. цвет как таковой] обладает тождественным содержанием (*eiusdem rationis*) в белизне и черноте, но адекватно он — ни белизна, ни — чернота, и предшествует и тому, и другому [видовому] отличию согласно тождественному содержанию [рода], так как индивиды рода не имеют разного содержания (*alterius rationis*), а вот отличия видов обладают разным содержанием, как например, [отличия] белизны и черноты.

[III. — Некоторые короллариу]

68. Из сказанного следуют некоторые короллариу. Ибо поскольку свойство пребывает в Лице согласно своему формальному содержанию (*formalem rationem*), а сущность — согласно формальному содержанию сущности, отсюда следует, что Лицо имеет и то, и другое, что следует за (*consequitur*) собственным формальным содержанием (*rationem formalem*) [каждого из них]: как сущность [Оно имеет] «бытие к себе» (*esse ad se*), а [как] отношение — «бытие к иному» (*esse ad aliud*).

69. Опять же, поскольку нет формального тождества сущности с отношением, а также наоборот [т. е. отношения с сущностью], то все то, что подобает одному формально, не должно обязательно подобать и другому, — как например, если Отец относится [к другому Лицу, т. е. к Сыну] согласно отцовству, [не нужно], чтобы Он относился [к другому Лицу также и] согласно сущности.

70. Опять же, так как свойство и сущность не тождественны [друг другу] адекватно (*adaequate*), то не необходимо (*non oportet*), чтобы одно [личное] свойство было тождественно другому [личному свойству], хотя они [оба] и тождественны сущности, — потому что тогда, когда два неких [сущих или реальности] сопоставляются (*comparantur*) с чем-то третьим, что беспредельно (*illimitatum*) [или неограниченно по отношению] к ним самим, не необходимо (*non oportet*), чтобы эти два были тождественны между собой, хотя [оба] они и тождественны третьему, — потому что ни одно из них не есть само [это третье, т. е. сущность,] адекватным образом. Пример [этого]: Бог есть [вместе] со мной, кто есть вот тут, и Бог же есть в Риме [вместе] с тем, кто есть там, — и однако тот, кто есть тут, и тот, кто в Риме, не суть разом (*non sunt simul*) [друг с другом]. Подобно этому, два временных различия (*differentiae temporis*), то есть прошлое и будущее, пребывают разом с настоящим моментом вечности (*simul cum instanti aeternitatis*), потому что он сосуществует (*coexistit*) разом со всеми частями [времени], однако прошлое и будущее не пребывают разом друг с другом (*simul inter se*), потому что третье [т. е. момент вечности] беспредельно [по отношению] к ним.

71. Так же и в предложенной [трудности]. Божественная сущность формально бесконечна, но никакое [личное] свойство не бесконечно формально. А потому, если некое свойство тождественно сущности, и подобным же

образом — другое [свойство тождественно ей], из-за этого не необходимо, чтобы два свойства были тождественны между собой, так как причина их тождества [друг другу] устраняется, если они отделены от третьего (*absolute a tertio*), [т. е. бесконечного, которому они не адекватны].

72. С этим согласен и Августин²³⁴, в VII кн. «О Троице», в конце 2 гл.: «Всякая субстанция, которая сказывается относительно, есть нечто [еще] за исключением относительного»; и из-за этого в начале третьей главы там же²³⁵ он делает [следующее] заключение: «из-за этого, если Отец не есть нечто “к себе” (*aliquid ad se*), то Он вообще не будет тем, кто может сказываться по отношению к другому»; и это [именно] так не только согласно акту понимания, [но и в природе вещи]. Следовательно, помимо всякой операции интеллекта Он есть нечто «к себе» (*aliquid ad se*), помимо отношения, которое Он имеет [к Сыну]. Опять же, там же²³⁶ [Августин говорит]: «[И Бог] не тем (*eo*) есть Слово, чем (*quo*) Он есть мудрость», но [чем-то] формально иным (*alio formaliter*), потому что «тем Он мудр (*sapiens*), чем Он есть Бог»; таким образом, Он не тем есть Слово, чем Он есть Бог [формально], но Он тем есть Слово, чем Он есть Бог, тождественно (*identice*) [в простом смысле].

73. Согласно этому пути²³⁷ [решения вопроса], в божественном есть такой порядок единств (*ordo unitatum*). Сперва есть единство согласно вещи и [формальному] содержанию²³⁸ (*unitas secundum rem et rationem*), каково единство сущности.

74. За этим единством [в божественном, во-вторых,] следует формальная дистинкция (*distinctio formalis*) сущности и свойства (которая, [тем не менее, разом] является единством истиннейшего [т. е. простого] тождества), и этой дистинкции может предшествовать некая рациональная дистинкция (*distinctio rationis*), — но она вовсе не необходимо требуется (*non necessario praeexigitur*) для этой [т. е. формальной] дистинкции, потому что никогда дистинкция, которая есть из природы вещи (*ex natura rei*), или реальная [дистинкция], необходимым образом не требует прежде рациональной дистинкции (*distinctionem rationis*), точно так же, как и реальное единство не [требует прежде] рационального единства [или единства разума] (*unitatem rationis*).

75. В-третьих, а именно — за дистинкцией «согласно чему-то» между сущностью и отношением, как формальной [дистинкцией], — следует дистинкция Лиц, которая необходимо требует прежде [себя] дистинкцию сущности и свойства из природы вещи (*ex natura rei*), ибо поскольку сущность и свойство конституируют реальное Лицо, то если бы они не были неким образом

234 См.: Августин, *De trinitate*, lib. VII, cap. 1, n. 2 (PL 42, 935).

235 См. там же.

236 См.: Августин, *De trinitate*, lib. VII, cap. 2, n. 3 (PL 42, 936).

237 То есть: собственному пути решения этого вопроса Скота.

238 Или: реальное единство и единство чтойностного/формального содержания, т. е. формальное тождество.

реально дистинктными [друг от друга], то и Лицо было бы ничем иным, как сущим разума (*ens rationis*), как сказано²³⁹. Такая дистинкция свойства от сущности есть дистинкция из природы вещи «согласно чему-то» (*secundum quid ex natura rei*), как сказано [выше]²⁴⁰, — но не так, что «согласно чему-то» означает некое несовершенство, а [наоборот,] — отрицание несовершенства, потому что это [слово] означает тут, что они [т. е. свойство и сущность] имеют [между собой] дистинкцию или не-тождество [лишь] «согласно чему-то», а тождество — просто (*simpliciter*), — из-за бесконечности одного из крайних [терминов тождества, т. е. сущности]. Ибо если бы одно было дистинктно от иного просто (*simpliciter*), то ни одно из них не было бы просто бесконечным (*simpliciter infinitum*), поскольку бесконечность одного [из крайних членов дистинкции] устраняет не-тождество и дистинкцию между ними в простом смысле (*identitatem et distinctionem eorum simpliciter*).

76. Четвертой²⁴¹ же [в божественном] будет рациональная дистинкция [или дистинкция чтойностного содержания между] абсолютными [предикатами] или атрибутами²⁴².

[IV. — Ответ на первоначальные аргументы вопроса]

77. На первый первоначальный аргумент²⁴³ ответ ясен из уже сказанного. Когда говорится, что «то, что сказывается согласно субстанции, не сказывается согласно отношению», я отвечаю, что [выражение] «согласно тому-то» (*'secundum quod'*), поскольку оно обозначает «через-себя-присущность» (*perseitatem*) первым способом [предикации «через себя»], означает, что одно не принадлежит к «через себя» формальному понятию (*non esse de per se formali intellectu*) другого, и таким образом это истинно, потому что ни одно из них [т. е. ни сущность, ни отношение] не принадлежит к понятию другого первым способом «через себя»²⁴⁴, а потому они дистинктны [друг от друга] формально и «согласно чему-то» (*formaliter et secundum quid*), но — не просто (*non simpliciter*), из-за бесконечности одного из крайних [членов дистинкции], который тождественен с чем угодно совозможным ему самому.

239 См. п. 44–45 выше.

240 См. п. 57–59 выше.

241 Правильнее: «в-четвертых».

242 Кажется, что здесь утверждается чисто рациональное различие между божественными атрибутами, но это никогда не было собственной эксплицитной позицией Скота — ни в одной из версий его теологического сочинения. Стало быть, необходимо понимать это предложение в том смысле, что между атрибутами в Боге имеется дистинкция формальных или чтойностных содержаний (*rationes*), что иногда сокращенно именуется им также «дистинкцией разума» или рациональной.

243 См. п. 41 выше.

244 То есть как часть чтойности или формального содержания.

78. Ответ на авторитетное суждение Августина²⁴⁵, [приведенное в пользу] противоположного [мнения], также ясен, потому что хотя Бог из-за своей простоты есть [все] то, что Он имеет, за исключением относительного, [причем есть все это] истиннейшим тождеством, однако — не формально и не адекватно, как стало ясно прежде²⁴⁶. Ибо хотя человек и животное тождественны [друг другу] истиннейшим тождеством, однако не адекватно и не формально [тождественны], так как содержание (ratio) человека берется от [его] видового отличия (differentia specifica), то есть от разумности, а содержание животного — от чувствующей души. И то же самое ясно о сущем и одном [или: едином], или о белизне и цвете, [т. е. там,] где с формальной дистинкцией совместимо истинное тождество, хотя и не-адекватное [тождество]: ни согласно обращаемости, ни согласно предикации, ни согласно силе и совершенству.

**LECTURA. LIB. I, DIST. 2, P. 2, Q. 1. ORDINATIO. LIB. I, DIST. 2, P. 2, Q. 1.
REPORTATIO I-A, DIST. 33, Q. 1. REPORTATIO I-A, DIST. 33, Q. 2.**

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.

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

E-mail: ivavit@gmail.com

The present study is a part of the project № 16-03-00047, "The followers of John Duns Scotus in the XIVth–XVIth centuries Scholasticism: Problems of Epistemology and Metaphysics", implemented with a financial support of the Russian Foundation for Basic Research.

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 1. No. 2. 2016. P. 205–266.

© Vitaliy Ivanov, transl., comment. 2016

245 См. п. 42 выше.

246 См. п. 63–66 выше.