

## ВОПРОС О ЧЕМ УГОДНО I

### РАЗЛИЧАЮТСЯ ЛИ В НЕКОТОРОЙ ВЕЩИ ФОРМАЛЬНОСТЬ И РЕАЛЬНОСТЬ\*

**И**так, прежде всего, спрашивается, различаются ли в некоторой вещи формальность и реальность. Доказывают, что различаются. В самом деле, когда одно может умножаться без умножения другого, эти два не тождественны; но формальности и чтойностные содержания (*rationes formales*) могут умножаться при сохранении той же самой вещи. Ведь, согласно Философу в «Физике», кн. 3, фрагм. 22<sup>1</sup>, действие и претерпевание реально тождественны, однако различны чтойностно и согласно формальным содержаниям. Схожим образом и атрибутивные совершенства в Боге тождественны реально, но не чтойностно и не формальными содержаниями; в противном случае обозначающие их имена были бы синонимами. Следовательно, в вещи реальность есть одно, а формальность, или чтойностное содержание, — другое.

Но против этого свидетельствует сказанное Философом в «Метафизике», кн. 7, фрагм. 20<sup>2</sup>: все, что есть в вещи, тождественно тому, чему оно принадлежит; поэтому Комментатор говорит в комм. 20<sup>3</sup>, что Сократ есть не что иное, как животность и разумность. Они образуют его чтойность, причем животность и разумность суть не что иное, как Сократ; следовательно, чтойность, или формальность, есть не что иное, как сама реальность.

### ОТВЕТ НА ВОПРОС

Отвечаю. *Первое*: изложим здесь некое мнение. *Второе*: изложим свою точку зрения. *Третье*: выскажемся об аргументах в пользу первого мнения.

\* Перевод с латыни и примечания подготовлены Галиной Вдовиной по изданию: Petrus Aureolus. *Quodlibeta sexdecim*. Romae: Ex Typographia Aloisij Zannetti, 1605. P. 2–8. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00439: «Понятие и реальность. Теологические основания средневековой онтологии».

- 1 Averroes, *In Aristotelis Physica*, lib. III, cap. 6, textus commentatus 22 (Aristoteles 1562a, fol. 95r A). См. также: Averroes, *In Aristotelis Physica*, lib. III, cap. 6, textus commentatus 20 (Aristoteles 1562a, fol. 94v G). См. место из III кн. «Физики», где Аристотель обсуждает упомянутый Ауреолом вопрос: Аристотель, *Физика*, кн. III, гл. 3, 202b10–20. Ауреол ссылается на комментарий Аверроэса к другому месту.
- 2 Aristoteles, *Metaphysica*, lib. VII, cap. 5, textus commentatus 20 (Aristoteles 1562b, fol. 168v M). См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. VII, гл. 6, 1031a15–20.
- 3 Averroes, *In Aristotelis Metaphysica*, lib. VII, cap. 5, textus commentatus 20 (Aristoteles 1562b, fol. 169r F).

[Артикул I]<sup>4</sup>

Относительно первого: следует знать, что, согласно суждению некоторых (Скот, Комментарий к Сентенциям, кн. I, дист. 8, вопр. 4)<sup>5</sup>, в одной и той же простой вещи могут присутствовать несколько формальностей, различных из природы вещи. Одни называют их реальными модусами, другие — реальными содержаниями (*rationes reales*), третьи — интенциями, четвертые — чтойностными содержаниями; но все подразумевают одно и то же.

Это мнение можно подтвердить, во-первых, в общем виде, а именно: всякий раз, когда нечто абстрагируется от другого, ему противоположного, это нечто не тождественно другому и, стало быть, может умножаться без умножения другого. В самом деле, тождественное не безразлично к самому себе и к противоположному себе и не абстрагируется от себя; однако чтойность, согласно Авиценне в «Метафизике», кн. 5, гл. 2<sup>6</sup>, абстрагируется как от бытия, которое есть акт сущности, так и от небытия. Поэтому Авиценна говорит, что лошадность есть не что иное, как только лошадность: ведь сама по себе она не является ни одной, ни множественной. Следовательно, чтойность и реальная актуальность вещи — не вполне одно и то же; более того, чтойности могли бы умножаться, но обладать будут лишь одним существованием и одной реальностью. И подтверждением пусть послужит то, что, как принято говорить, бытие, поскольку оно обозначает акт бытия, — не то же самое, что сущность, выражающая, что есть бытие вещи.

Кроме того, известно, что об одной и той же простой вещи можно иметь несколько объективных понятий, согласно Комментатору, утверждающему в комм. 39 к кн. 12 «Метафизики»<sup>7</sup>, что интеллекту по природе свойственно разделять то, что соединено в бытии и что в итоге сводится к чтойности. В самом деле, когда об одной простой вещи имеются несколько понятий, они сводятся либо к совершенно одному и тому же, либо к разному, которое существует в реальности, либо к разному, которое произведено интеллектом. Первое неприемлемо, ибо тогда эти понятия были бы фиктивными и бесполезными, поскольку им не соответствовали бы вещи. Следовательно, необходимо полагать второе, и, стало быть, в одной простой вещи присутствуют разные формальные объекты интеллекта, именуемые интенциями, или чтойностными содержаниями, или реальными содержаниями. Следовательно, они есть то, о чем шла речь выше.

4 Заголовок отсутствует в латинском тексте, но вставлен по смыслу, так как далее сразу следует артикул II.

5 Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. I, dist. 8, q. 4, n. 191–192 (Ioannes Duns Scotus 1956, 260–261).

6 Точнее, в гл. 1. См.: Avicenna Latinus, *De philosophia Prima*, lib. V, cap. 1 (Avicenna Latinus 1980, 228, A 196 30–35).

7 Averroes, *In Aristotelis Metaphysica*, lib. XII, cap. 3, textus commentatus 39 (Aristoteles 1562b, fol. 322v M). Комментируемое место: Аристотель, *Метафизика*, кн. XII, гл. 7, 1072b15–30.

*Особо о трансценденталиях*

Во-вторых, указанное мнение можно особым образом подкрепить применительно к трансцендентальным понятиям (*rationes transcendentales*), в которых заключается след<sup>8</sup>, то есть к понятиям истины, единства и блага. Ведь известно, что они обнаруживаются в любой сколь угодно простой вещи и не различаются реально; в противном случае пришлось бы идти в бесконечность, так как любая из этих вещей была бы истинной, благой и единой. И тогда спрашивается, различаются ли они так, как было сказано. Если да, имелся бы уход в бесконечность; если же нет, нужно остановиться на первом ответе. Однако ясно, что эти понятия, в коих заключается след, даже будучи реально тождественными, все же различаются чтойностно и из природы вещи; иначе было бы избыточным говорить о сущем как едином, истинном и благом. С другой стороны, такое понятие не принадлежало бы к ведению реальной науки, то есть метафизики, которая не рассматривает вторые интенции, но занимается только истинными реальными понятиями. А трансцендентальными атрибутами сущего она занимается.

И опять-таки, определяя единое, метафизика не вводит ни благое в чтойностное понятие единого, ни наоборот. Ясно также, что единое и благое представляют собой объекты разных потенций — интеллекта и воли, и что предметное содержание следа тоже не сохранялось бы в вещах по отвлечении от всякого интеллектуального рассмотрения, если бы они не различались из природы вещи. Следовательно, разные чтойностные понятия единого, истинного и благого из природы вещи заключаются в одной и той же простой вещи.

*Особо об атрибутах*

В-третьих, то же самое подтверждается применительно к атрибутивным совершенствам в Боге. В самом деле, невозможно, чтобы контрадикторные предикаты истинно сказывались об одном и том же; однако доподлинно известно, что они истинно сказываются об интеллекте и воле Бога: ложное<sup>9</sup> и дурное подлежат божественному разумению, но не божественному волеию, потому что воля Бога не желает дурного и не может иметь его своим объектом; интеллект же в Боге, как интеллект божественный, с необходимостью мыслит дурное, ибо оно существует по отвлечении от операции любого интеллекта. Стало быть, божественные воля и интеллект различаются своими чтойностными понятиями независимо от любого постигающего интеллекта. А так как ясно, что они не различаются реально, потому что тогда в Боге

8 Под следом (*vestigium*) Ауреол понимает здесь след Троицы, который усматривается в творении. В Комментариях к первой книге Сентенций, дистинкции третьей, Ауреол посвящает теме следа Троицы в творениях целый раздел под названием: «*Utrum per rationem vestigii in creaturis reperti possit declarari trinitas personarum*» («Можно ли на основании следа в творениях выявить Троицу Лиц») (Petrus Aureolus, *Scriptum*, lib. 1, dist. 3, sect. 13 (Petrus Aureolus 1956, 666–688)). См.: Gaus 2008, 210–241.

9 В латинском тексте, видимо, опечатка: «*vera et mala*» (Petrus Aureolus 1605, 3a C).

присутствовало бы сложение, остается признать, что в одной и той же простой вещи имеется множество реальных чтойностных содержаний.

Если скажут, что это противоречие устраняется в силу различия коннотатов, возражение не будет иметь силы, так как в отношении этих коннотатов действительно то же самое рассуждение: если А нечто коннотирует, а В не коннотирует, то невозможно, чтобы А и В были тождественными; в противном случае эти контрадикторные предикаты, то есть коннотация и ее отсутствие, сказывались бы об одном и том же.

И если воля коннотирует нечто, чего не коннотирует интеллект, причем из природы вещи, то мы получим искомое: они из природы вещи различны между собой, иначе как одно коннотирует, так одинаковым образом коннотировало бы и другое, полагаемое совершенно тем же самым. Например, когда Бог мыслит себя и желает себя, коннотат будет совершенно одним и тем же — божественной сущностью, и в данном случае мышление и воление не различаются коннотатами.

Далее, начала реального продуцирования, обладающие противоположными способами начинания, не могут быть совершенно тождественными; в противном случае противоположные способы сказывались бы об одном и том же, что невозможно. Между тем божественная воля есть начало выдыхания Святого Духа и свободное начало, интеллект же есть начало речения Слова и начало природное, несвободное; следовательно.

Схожим образом обстоит дело в отношении внешних вещей: божественная воля волит свободно, а интеллект мыслит в силу природной необходимости; следовательно, интеллект и воля в Боге хотя и тождественны реально, однако различаются реальным чтойностным содержанием (*reali ratione*).

Это подтверждается тем, что Сын и Святой Дух могли бы с равным правом называться божественным Словом, если бы они происходили одним и тем же способом от одного и того же начала.

Далее, таковым представляется мнение Философа в кн. 5 «Этики», где он, рассуждая о частной и правовой правосудности, говорит, что они тождественны, однако их бытие, а именно чтойностное бытие, не тождественно<sup>10</sup>. И то же самое он говорит в тексте о рассудительности как в отношении себя, так и поскольку она распространяется на руководство другими: сказано, что это одна и та же рассудительность, но ее бытие не одно и то же<sup>11</sup>.

Схожим образом и в «Физике», кн. 3, комм. 3 Философ говорит о действии и претерпевании, что они различаются формальным содержанием (*ratione*), однако представляют собой одно и то же движение в реальности<sup>12</sup>. И Коммен-

10 Аристотель, *Никомахова этика*, 1130a10–15.

11 Аристотель, *Никомахова этика*, 1141b 20–25.

12 Aristoteles, *Physica*, lib. III, cap. 1, textus commentatus 3 (Aristoteles 1562, fol. 86v G–H). См.: Аристотель, *Физика*, кн. III, гл. 1, 200b25–33.

татор в комм. к книге 4 «Метафизики» утверждает<sup>13</sup>, что сущее и единое разными способами обозначают одну и ту же сущность, и осуждает тех, кто не способен уразуметь различие между речениями, обозначающими разные расположения, дополняющие одну сущность, и речениями, которые обозначают одну и ту же сущность разными способами. И в комм. 38 к кн. 12 он говорит<sup>14</sup>, что жизнь и прочее, что есть в Боге, тождественны по субъекту, но двойственны по способу обозначения, потому что они обозначают не так, как синонимичные имена: не всецело тождественно. Отсюда явствует, что, согласно Комментарию, надлежит полагать наличными реальные модусы, или предметные содержания, которые представляют собой не иную природу, но одну и ту же сущность.

### [Артикул II]

В общем виде ясно, что было бы противоречивым присутствие в одной и той же совершенно простой вещи нескольких формальностей, или реальных модусов

Относительно второго пункта: разъясняя, какого истинного мнения надлежит придерживаться в данном вопросе, следует сформулировать несколько выводов.

Первый и общий вывод: невозможно и противоречиво, чтобы в одной и той же совершенно простой вещи присутствовали несколько модусов, или реальных содержаний, или интенций, формальностей, чтойностей, и какими бы другими именами они не назывались, — которые не были бы, соответственно, несколькими вещами и сущностями. Действительно, всякий раз, когда элементы вполне тождественны, с умножением одного необходимо умножается и другой, и полагать противоположное было бы противоречием: ведь тогда одно и то же было бы умножаемым и не умножаемым, коль скоро эти четыре — нечто, вещь, сущее и сущность — тождественны. О нечто и вещи прямо говорит Августин, что «никакая» вещь есть абсолютное ничто<sup>15</sup>. И Ансельм в трактате «О воплощении Слова», гл. 3, заявляет, что «мы обычно называем вещью все то, что, по нашим словам, есть нечто»<sup>16</sup>. И Авиценна в кн. 1, гл. 5 своей «Метафизики» утверждает, что «нечто», «сущее» и подобные им термины обозначают одну и ту же интенцию<sup>17</sup>. И Философ в кн. 3 «Метафизики»

13 Averroes, *In Aristotelis Metaphysica*, lib. IV, cap. 2, textus commentatus 2 (Aristoteles 1562b, fol. 66r F). Комментируемое место: Аристотель, *Метафизика*, кн. IV, гл. 2, 1003a33–1003b22.

14 Averroes, *In Aristotelis Metaphysica*, lib. XII, cap. 2, textus commentatus 38 (Aristoteles 1562b, fol. 321v K). Комментируемое место: Аристотель, *Метафизика*, кн. XII, гл. 7, 1072b25–30.

15 Augustinus, *De doctrina christiana*, lib. I, cap. 2 (n. 2) (Aurelius Augustinus 1861, 20): «Omne signum etiam res aliqua est; quod enim nulla res est, omnino nihil est» («Всякий знак есть также некая вещь; а что не есть никакая вещь, есть абсолютное ничто»).

16 Anselmus Cantuariensis, *Liber de fide Trinitatis et de incarnatione Verbi*, cap. 3 (Anselmus Cantuariensis 1864b, 267A): «Solemus enim usu dicere rem, quidquid aliquo modo dicimus esse aliquid».

17 Avicenna Latinus, *De Philosophia Prima*, lib. I, cap. 5 (Avicenna Latinus 1977, 34, A 31 50–55).

говорит, что за пределами понятия сущего лежит только ничто, и, стало быть, всему прочему, что так или иначе есть нечто, надлежит быть сущим<sup>18</sup>.

А что касается сущности и сущего, а именно того, что любое нечто, или сущее, непременно есть сущность, об этом говорит Августин в трактате «О Троице», кн. 5, гл. 3: здесь сказано, что «как от умудрения говорится о мудрости и от познания — о знании, так от сущего говорится о сущности»<sup>19</sup>. Но невозможно, чтобы некто познавал, а знания не имел, и столь же невозможно, чтобы нечто было, пусть даже в сколь угодно малой степени, а сущности не имело. Также Ансельм в сочинении «О падении диавола» утверждает<sup>20</sup>: Бог как Высшее сущее есть не что иное, как сущность; а поскольку происходящее от Бога бытие есть, постольку все, что есть нечто, с необходимостью будет сущностью. И там же Ансельм добавляет, что так как всякое благо есть сущность и всякая сущность — благо, чистое ничто и небытие — не от Бога, от которого происходят исключительно благо и сущность<sup>21</sup>. Схожим образом Ансельм говорит, что не имеют сущности только лишённости и отрицания, а все, что так или иначе позитивно, есть сущность<sup>22</sup>. Он подчеркивает, что как отсутствие справедливости не имеет никакой сущности, так несправедливость не имеет никакого бытия и поэтому не есть нечто, но есть ничто. Отсюда ясно, что не имеющее никакой сущности есть не нечто, а ничто. Августин в трактате «О природе блага» также говорит, что, поскольку модус и вообще все, что является каким-то природным благом, есть, постольку же оно будет и благим<sup>23</sup>. И Философ, вопреки Платону, полагает невозможным, чтобы сущность блага была чем-то отличным от блага и чтобы сущность сущего была чем-то отличным от сущего<sup>24</sup>; на это Ком-

18 Аристотель, *Метафизика*, кн. III, гл. 4, 1001a30–35.

19 Augustinus, *De trinitate*, lib. V, cap. 2 (n. 3) (Aurelius Augustinus 1968, 207–208): «Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia».

20 Anselmus Cantuariensis, *De casu diaboli*, cap. 1 (Anselmus Cantuariensis 1864c, 327C).

21 Ibid.: «Sicut bonum et esse, non est nisi a Deo, ita non est a Deo, nisi bonum et esse» («Как благо и бытие — лишь от Бога, так от Бога — лишь благо и бытие»).

22 Ibid.

23 Augustinus, *De natura boni contra Manichaeos*, cap. 1 (Aurelius Augustinus 1865b, 551): «Omnis autem natura in quantum natura est, bonum est; omnis natura non potest esse nisi a summo et vero Deo» («Но всякая природа, поскольку она — природа, есть благо; любая природа может быть лишь от верховного и истинного Бога»). Augustinus, *De natura boni contra Manichaeos*, cap. 3 (Aurelius Augustinus 1865b, 553): «Haec itaque tria, modus, species et ordo, ut de innumerabilibus taceam quae ad ista tria pertinere monstrantur, haec ergo tria, modus, species, ordo, tamquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore» («Итак, эти три: модус, вид и порядок, не говоря уже о том бесчисленном, что, как показано, принадлежит этим трем, — эти, стало быть, три: модус, вид и порядок, будучи универсальными благами, сотворены в вещах Богом — либо в духе, либо в теле»).

24 Aristoteles, *Metaphysica*, lib. VII, cap. 5, textus commentatus 20 (Aristoteles 1562, foll. 168v M–169r D). См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. VII, гл. 6, 1031a15–1032a10.

ментатор замечает<sup>25</sup> в комм. 2, что если сущее не тождественно своей сущности, и если вообще отрицать такое тождество, это означает отрицать самоочевидное; и с этим невозможно спорить. Стало быть, полагающим, что такие чтойности, или природные модусы, или формальные содержания суть нечто вне интеллекта, необходимо считать их сущностными вещами и некими существенностями; а так как их полагают множественными, будет много нечтостей и много сущностей. Но сторонники этой позиции говорили об одной простой вещи; следовательно, все эти множественности будут одной вещью, что невозможно. Следовательно, полагать множественность чтойностных и реальных содержаний в одной и той же вещи означает некоторым образом полагать в ней множественность сущностей.

А если скажут, что три Лица в Боге суть три вещи, но не три сущности, надлежит ответить, что это не три божественных сущности, а три неких релятивных свойства. Невозможно, чтобы релятивные свойства реально различались, но каждое было божественной сущностью; и так же невозможно, чтобы они были различными существенностями и релятивными сущностями; однако при всем том они суть одна общая сущность божественности.

Далее, невозможно, чтобы собственный атрибут (*passio*) находился вне собственного субъекта, ибо атрибут и собственный субъект взаимообратимы, причем чтойностно, как явствует из «Второй аналитики», кн. I<sup>26</sup>. Но быть вещью, и сущностью, и сущим суть собственные атрибуты названных выше чтойностных содержаний, и реальных модусов, и формальностей, если таковые полагаются. В самом деле, быть сущностью — собственный атрибут, формально противостоящий ничтожности: ведь сущему противостоит только ничто, и поэтому сущее и ничто контрадикторно противоположны. А так как эти модусы, которые различаются своими разными предметными содержаниями, находятся вне ничто и формально противостоят ничтожности, они с необходимостью включены в сущее и обладают собственными свойствами различных сущностей.

С другой стороны, единое и многое относятся к свойствам сущего и вещи; но таких реальных содержаний полагается много, причем каждое из них полагается как одно; поэтому необходимо, чтобы предметное содержание сущего, сущности и вещи подобало каждому из таких содержаний по отдельности.

Если же скажут, что эти формальные содержания являются сущим не формально, а лишь фундаментально, отсюда еще не следует, что формально они — ничто, равно как и поверхность не является ни формально белой, ни формально не белой. Но как надлежит признать, что поверхность формально не является белой, так и здесь надлежит признать, что такие содержания формально не будут ни сущим, ни ничто. Однако этот довод не имеет силы.

25 В действительности имеется в виду комментарий 20: Averroes, *In Aristotelis Metaphysica*, lib. VII, cap. 5, textus commentatus 20 (Aristoteles 1562, foll. 169r E–F).

26 Аристотель, *Вторая аналитика*, кн. 1, гл. 4, 73a26–73b25.

Во-первых, потому, что они, очевидно, формально суть *что*, ибо представляют собой чтойности; а значит, и *ничто*, так как *что* и *ничто* взаимнообратимы; а значит, и сущее, так как *ничто* совпадает по широте с сущим. Во-вторых, потому, что само *ничто* противостоит сущему как чистое отрицание, а не как инфинитное имя, каковым является *не белое*. Ибо верно, что в таких содержаниях нет необходимости, чтобы финитный предикат — например, *белый* — или то, что ему противоположно как инфинитный предикат, имели место в любом субъекте, формально определенном таким образом; а вот применительно к сущему и *ничто* необходимо, чтобы высказывание: *формально не есть ничто*, было равносильно высказыванию: *формально есть нечто*, так как двойное отрицание равносильно утверждению. Поэтому и Августин в трактате «О природе блага» высмеивает манихеев, утверждавших, что речение «без Него ничто не начало быть»<sup>27</sup> означает, что ничто начало быть, так как это «ничто» стоит в конце<sup>28</sup>. Августин говорит, что неважно, стоит ли *ничто* в начале или в конце, потому что, будучи чистым отрицанием, оно всегда понимается как отнесенное к сложению членов высказывания. Поэтому же фраза: *реальный модус формально есть ничто*, равносильна этой: *ничто формально не есть*, хотя будет противоречием, чтобы столь же равносильно реальные модусы либо формально были *ничто*, либо формально *ничто*.

Далее, если эти реальные содержания и формальные модусы полагаются различными из природы вещи, то, через что они формально пребывают вне *ничто*, есть либо само абсолютно неразличенное основание, либо сами различные формальности. Если дано второе, а именно: что они через свои различные формальности пребывают вне *ничто* и формально противостоят противоположной истине, то подтверждается заявленное: они суть формально сущее и, следовательно, вещь и сущность. Если же дано первое, то есть их формальное тождество вне *ничто*, они как различные останутся под *ничто*, и, следовательно, их различие будет неким *ничто*, а значит, ничем. Стало быть, останется признать, что невозможно полагать в одной и той же вещи множество реальных модусов, или чтойностных и формальных содержаний, не полагая в ней с необходимостью несколько сущностей и несколько вещей, различных между собой.

27 *Et sine ipso factum est nihil* — фрагмент стиха из евангелия Иоанна (Ин. 1:3): «Omnia per ipsum facta sunt: et sine ipso factum est nihil, quod factum est»; в синодальном переводе: «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть».

28 Augustinus, *De natura boni contra Manichaeos*, cap. 25 (Aurelius Augustinus 1865b, 559): «Neque enim audienda sunt deliramenta hominum, qui nihil hoc loco aliquid intellegendum putant, et ad huiusmodi vanitatem propterea putant cogi posse aliquem, quia ipsum nihil in fine sententiae positum est. Ergo, inquirunt, factum est; et ideo quia factum est, ipsum nihil aliquid est» («И не нужно слушать бред людей, которые считают, что в этом месте *ничто* следует понимать как нечто и что некто может принуждаться к подобному пустословию потому, что само *ничто* стоит в конце предложения. Следовательно, говорят они, оно сотворено, и в силу своей сотворенности само *ничто* есть нечто»).



Второй вывод относится специально к трансценденталиям, в коих состоит существо следа [Троицы], а именно к истине, благу и единству: невозможно, чтобы они приносили в одну и ту же вещь различные реальные модусы, или различные формальные содержания, или даже позитивные содержания, объективно существующие в интеллекте и приданные самой вещи. Для облегчения рассмотрения докажем это о каждой из трансценденталий в отдельности.

Итак, если бы единство приносило позитивное мыслимое содержание, отличное от той вещи, которая едина, будь то во внешнюю вещь или в пребывающую только в интеллекте, отсюда следовало бы, что нечто едино без единства. Ясно и то, что в основаниях единства пришлось бы идти в бесконечность: ведь содержание, которое несет в себе *вещь*, с твоей точки зрения, позитивно отлично от содержания, приносимого единством, и наоборот; следовательно, они представляют собой два разных позитивных содержания. Но чтобы быть двумя, каждому из них необходимо быть одним, так как двойца складывается из единиц. Стало быть, содержание сущего едино как отличное от содержания единства и как ограниченное от него; в противном случае они не были бы двумя разными содержаниями. Следовательно, содержание сущего будет единым без единства и будет мыслиться как единое интеллектом, отличающим его от единства.

С другой стороны, я спрашиваю о содержании сущего, которое полагается и мыслится единым как отличное от содержания единства, будет ли оно единым через некое отличное от него позитивное содержание или нет. Если да, подтверждается тезис, что следовало остановиться на первом<sup>29</sup>. Если же нет, то мы получаем уже два содержания единства, отличные от содержания сущности, и, таким образом, три содержания: одно — сущности, и два — двух единств, причем каждое из этих трех как отличных друг от друга будет единым. Итак, вопрос вновь встает о содержании сущности, которое полагается третьим: едино ли оно через некое позитивное содержание, добавленное к нему, как было сказано выше? Отсюда ясно, что пришлось бы идти в бесконечность и что имелось бы множество единств в чем-то одном, и что нечто было бы единым без единства, и что после того, как интеллект абстрагирует содержание единства от чего-либо, он все еще мыслит это что-то единым. Но все это явно невозможно; следовательно, содержание единства не есть нечто позитивное, добавленное к содержанию сущего: ни в реальности, ни в интеллекте<sup>30</sup>.

Далее, то же, как представляется, относится и к содержанию истины: если бы оно отличалось от любого содержания, полагаемого истинным, то мыслились бы эти два разных содержания, и, следовательно, каждое было бы истинным,

29 То есть остановиться на том, что содержание единства не есть нечто позитивное, добавленное к содержанию сущего.

30 Критика Ауреола, обращенная против формалистского понимания трансценденталий, подробно рассматривается в монографии: Gaus 2008, 214–224.

ибо все, что мыслится, истинно; и, следовательно, поскольку содержание сущего, от которого отлична истина, само по себе приводит в движение интеллект как отличное от содержания истины, оно будет истинным, то есть тождественным истине. А так как оно истинно как отличное от содержания истины и численно другое, пришлось бы идти в бесконечность, что явствует из сказанного.

И то же самое можно вывести относительно содержания блага и любой трансценденталии, о которой будет истинным утверждать ее взаимозаменяемость с сущим. Так что сколько бы сущее ни исключало все прочее, такая трансценденталия будет принадлежать ему непременно.

Далее, всякий раз, когда некоторые понятия, взятые в общем смысле, не заключают в себе никакого определенного содержания первично и прямо, но лишь коннотативно и косвенно, они в приложении к любому содержанию будут совпадать с ним формально, не добавляя к нему никакого содержания, разве что косвенно. Это ясно: ведь в противном случае, если бы они прилагались к некоему конкретному содержанию и прямо придавали бы ему некое другое содержание, они непременно выражали бы это определенное содержание универсально, по способу общего. И поэтому «сущее», будучи приложено к каменности или к человечности, содержательно совпадает с ними, не добавляя никакого содержания сверх того. Действительно, существенность человечности не добавляет никакого содержания к человечности. Но истинное, единое и благое, взятые универсально и в общем смысле, не заключают в себе никакого определенного содержания первично и прямо, а лишь косвенно. В самом деле, единое (если нужно дать ему определение) есть не что иное, как нечто нераздельное, чем бы оно ни было. Схожим образом, единство есть то, через что нечто фундаментальным образом нераздельно, чем бы оно ни было и какое бы содержание в себе ни заключало. Отсюда ясно, что таким способом, извне, полагается только нераздельность; но никакое определенное содержание, будет ли оно причиной нераздельности или ее субъектом, не подпадает под это понятие. И это свойственно любым содержаниям вообще, каковы бы они ни были: они для самих себя суть причина нераздельности, что явствует из текста Комментатора, комм. 3 к книге 4 «Метафизики»<sup>31</sup>, и из рассуждения, приведенного первым. Схожим образом, истинное есть то, что, по общему утверждению, приводит в движение интеллект, а истина — то, благодаря чему приводящее интеллект в движение имеет возможность двигать. Но здесь не выявляется косвенно ничего определенного, а лишь выражается напрямую неопределенное понятие сущего, подразумеваемое «тем, что» и «тем, благодаря чему».

И то же самое касается благаго, которое так описывается в кн. 1 «Этики»<sup>32</sup>: благое есть то, чего все желают, а благо — то, в силу чего нечто желанно. Стало

31 Averroes, *In Aristotelis Metaphysica*, lib. IV, cap. 2, textus commentatus 3 (Aristoteles 1562b, fol. 66v K–67r A). Комментируемое место: Аристотель, *Метафизика*, кн. IV, гл. 2, 1003b23–35.

32 Аристотель, *Никомахова этика*, кн. 1, гл. 1, 1094a1–5.

быть, верно, что все три атрибута в приложении к любой сущности совпадают с ней реально и ментально, первично и прямо, и не добавляют изнутри ни реального модуса, ни реального содержания, а лишь определенный коннотат. Отсюда *каменность* в понятии каменности есть некое единство, поскольку служит для самой себя основанием нераздельности, и некая истина<sup>33</sup>, поскольку является движущей причиной для интеллекта, и благо, поскольку выступает конечной целью желанья. Следовательно, одно и то же содержание, первично и напрямую, привносится сущностью камня, его истиной, единством и благом, а различие целиком заключается во внешнем коннотате, то есть в нераздельности, в приведении интеллекта в движение или в побуждении желанья. И таково истинное правило этих трансценденциалей, в коих состоит след [Троицы] и которые, будучи взяты универсально и в общем смысле, не привносят напрямую никакого определенного содержания, но имеют в себе только понятие сущего, а всякое определение заключено во внешнем коннотате. Когда же они прилагаются к некоторой вещи, то совпадают с ней реально и ментально, прямо и первично, а определение всегда удерживают в коннотате.

#### *Специально об атрибутах в Боге*

Третий вывод, специально об атрибутах в Боге: они представляют собой не реальные содержания и не чтойностные, или формальные, модусы, различные между собой и отличные от самой сущности, или божественности. Напротив, они полностью совпадают реально и ментально в божественности, а различаются только внешне, коннотатами. Это же явно имели в виду святые; так, Августин в книге «О радостях избранных, или о тройной обители», говорит, что в будущей жизни праведным будет явлено, каким образом все свойственное Богу есть в Боге одно<sup>34</sup>. В самом деле, мудрость в Боге есть не в большей степени мудрость, нежели истина, и не в большей мере истина есть истина, нежели мудрость, и вечность, и прочие божественные свойства. И они тождественны не только между собой, но и не отличны от самого Бога; так пишет Августин. Ведь очевидно, что если бы истина, мудрость, вечность и прочие атрибуты выражали разные формальности, или содержания, то мудрость была бы скорее мудростью, чем истиной; и наоборот, истина была бы скорее истиной, чем мудростью: ведь истина была бы истиной формально и сущностно, а мудростью только реально, а не формально. Но быть чем-то формально и реально означает быть этим чем-то в большей мере, чем быть им только реально и отличаться формально, или чтойностно; следовательно. Схожим образом, Ансельм, говоря в главе 17 «Монологиона» о подобных совершенствах<sup>35</sup>, утверждает: так как все блага тождественны высшей божественной сущности, они

33 В тексте ошибочно стоит второй раз «unitas» (Petrus Aureolus 1605, 5a F).

34 Augustinus, *De triplici habitaculo (incert.)*, cap. 6 (Aurelius Augustinus 1865a, 996).

35 Anselmus Cantuariensis, *Monologium*, cap. 17 (Anselmus Cantuariensis 1864a, 165C–166D).

с необходимостью должны быть не многими, а одним; и если говорится о справедливости или сущности, то обозначается то же самое, как если бы речь шла о них всех. Стало быть, добавляет Ансельм, как высказываемое о высшей сущности есть одно, так оно же есть одно по модусу и рассмотрению. Ведь эта высшая сущность никоим образом не есть нечто такое, в чем это тождественное пребывало бы в ином модусе или рассмотрении: все это некоторым образом есть сущностно то целое, которое представляет собой высшая сущность. Так говорит Ансельм. Отсюда ясно, что совершенства в Боге — не те или иные реальные модусы или другие чтойностные содержания, а сама божественность.

Далее, Бог столь же внутренне есть высшая справедливость или высшая мудрость, сколь пребывающее в уме мудрого качество есть мудрость. В противном случае совершенства были бы в буквальном смысле свойственны творениям более глубинным образом, чем божеству, что невозможно. Но ведь ясно, что качество, заключенное в уме справедливого, будет справедливостью не в силу чего-то присоединенного, а в силу своего собственного специфического содержания: просто потому, что в справедливом оно представляет собою свойство воздавать каждому свое. Схожим образом и то качество, которое заключается в уме мудрого, истинно есть мудрость не через некий присоединенный реальный модус, а в силу своего специфического содержания: как то, через что интеллекту являются и сияют истины наук. Так же, но в гораздо большей степени сама Божественность через свое собственное содержание Божественности будет справедливостью, поскольку будет тем, через что Бог каждому воздает свое, и мудростью, поскольку она будет тем, чем высвечивается и выявляется все. Вследствие этого мудрость в Божественности означает и мудрость, и справедливость, обладая коннотатами, из которых один указывает на воздаяние каждому своего, а другой — на высвечивание или явление всего в Божественности, от которой они ничем не отличаются, ибо она и есть простейшая божественная сущность, через которую все является и каждому воздается свое.

Подтверждается это сказанным у Ансельма<sup>36</sup>. Ведь если бы эти совершенства были реальными модусами или чтойностными содержаниями, отличными от содержания Божественности, они не сказывались бы чтойностно и формально о самой Божественности. Ансельм же говорит, что они сказываются чтойностно, ибо то, что отвечает на чтойностный вопрос, сказывается чтойностно, согласно книге 1 «Топики»<sup>37</sup>. Но, по словам Ансельма, если спрашивать, что есть высшая сущность, то нет более истинного ответа, чем тот, что она есть высшая справедливость, высшая жизнь, высшая истина, разум и т. д. Следовательно, все это не реальные модусы или чтойностные содержания, а само простое содержание Божественности.

Далее, всякий раз, когда некие свойства первично и напрямую не включают в своих общих и универсальных понятиях никакого определенного

36 Ibid.

37 Аристотель, *Тописка*, кн. I, гл. 5, 102a1–30.

содержания, но выражают понятие сущего неопределенно, а единственное определение заключается во внешнем коннотате, они в приложении к чему-либо определенному непременно совпадают с ним реально и ментально, как было показано выше. Очевидно, что понятие сущего, будучи приложенным к человеку, входит в содержание понятия «человек»: ведь существенность человека и его человечность содержательно не различаются. Но актуальные совершенства, взятые в общем виде, первично и напрямую не заключают в себе никакого определенного содержания, а лишь неопределенно содержат в себе понятие сущего в целом. Однако внешним и косвенным образом они заключают в себе нечто определенное. Это ясно из их общих дефиниций. В самом деле, если нужно дать дефиницию справедливости, ты скажешь, что она есть то, через что каждому воздается свое. Причем когда я говорю: «то, через что», я не раскрываю никакого определенного содержания: идет ли речь о качестве, как в творениях, или о субстанции, как в Боге, «то, через что» и будет справедливостью. И если, в предположении невозможного, допустить, что душа справедливого будет таким «тем, через что», не имея качества справедливости, то сама душа будет справедливостью. И если бы справедливый склонялся к воздаянию каждому своего действием пальца или волос, то палец или волосы были бы в нем справедливостью. То же касается милосердия: оно есть то, чем облегчаются невзгоды страждущего. И то же касается мудрости, выражающей то, через что объективно являет себя истина, чем бы это ни было и какво бы ни было его содержание. Итак, указанные совершенства в приложении к Божественности или к чему-либо другому совпадают с ними реально и ментально, первично и напрямую, отличаясь лишь коннотатом.

Ведь ясно, что Бог может воздать каждому свое через свою божественность и через нее же облегчить невзгоды несчастного, и через нее же явить себе все. Стало быть, содержание божественности есть «то, что» соотносится со всем этим; и ей нет нужды принимать другие реальные модусы, содержания или формальности, чтобы быть по отношению ко всему этому «тем, через что», ибо высшее милосердие есть высшая справедливость без добавления какого-либо внутреннего содержания.

Отсюда понятно, что мотив, коим некоторые побуждаются занять противоположную позицию, опирается на ложное основание: ведь они считают, что формальные содержания таких совершенств, принятые в общем смысле, чтойно различаются даже в Боге. Тогда как неверно, что своими общими содержаниями они различаются чтойно и напрямую, согласно их основному значению, ибо в дефиниции каждого совершенства полагается понятие сущего без какой-либо определенности, кроме внешней, как было сказано.

А если скажут, что «то, через что», видимо, подразумевает определенное содержание, а именно содержание начала, довод не имеет силы: ведь «то, через что» имеется здесь со стороны коннотата, причем внешнего. В самом деле, справедливость напрямую и формально есть не «то, через что», то есть не отношение начала, а фундамент. Ясно также, что это неверно говорится

о содержаниях любых совершенств, ибо совершенству как таковому не противоречит полагание множества таких усложняющих содержаний. Далее, это неверно потому, что объективное понятие божественности будет предельно несовершенным, если оно доводится до совершенства некими [отличными] содержаниями, как будет реально и ментально совершенным<sup>38</sup>, если все содержания первично и прямо совпадают реально и ментально в простой Божественности, различаясь чисто внешне, в коннотате. Таково прямо выраженное суждение Магистра Сентенций, кн. 1, дист. 8 и дист. 45<sup>39</sup>.

*Теперь, в-третьих, следует сказать об аргументах в пользу предыдущего мнения.*

На первый аргумент: сущность, или чтойность, согласно рассмотрению, абстрагируется от бытия, как и само бытие может мыслиться различно, в зависимости от того, имеется оно или нет. В самом деле, можно сомневаться не только о сущности розы, имеется она сейчас или нет, но точно так же и о ее существовании — полагается ли оно сейчас или не полагается. Следовательно, неверно, будто множественные чтойности, или сущности, могут обладать одной простой реальностью, ибо чтойность, реальность и сущность не различаются между собой, как явствует из сказанного выше.

На второй аргумент надлежит сказать, что об одной и той же простой вещи образуются несколько понятий, термином которых служит одна и та же вещь; а поскольку существующие в интеллекте формальные понятия множественны, множественными кажутся и вещи в их возможной мыслимости. Однако эта множественность заключена не в отсутствующей вещи, а в вещи как мыслимой, то есть в постижении. Так одна свеча кажется двумя после нажатия пальцем на один глаз, что вызывает удвоение видимого.

А если скажут, что одно из понятий избыточно, фиктивно и тщетно, следует ответить, что постижения, будучи актами, или активными, не тщетны и не избыточны: ведь об одной и той же вещи можно иметь множество постижений, различных большим или меньшим совершенством, ясностью или темнотой, смутностью или отчетливостью. Поэтому и со стороны вещи не тщетно и не избыточно иметь такое их разнообразие, но не в реальности, а в мыслимом и кажимом бытии.

*Особо об аргументах относительно трансценденталий*

На третий аргумент, приводимый в отношении трансценденталий, в коих состоит понятие следа, нужно сказать, что как они реально не отличаются от сущего, в котором заключены, так не отличаются и рационально внутренним и прямым отличием, но только внешним, что и было заявлено. Однако избыточности здесь нет, потому что внешние коннотаты устраняют избыточность

38 В оригинале — imperfecta (несовершенным) (Petrus Aureolus 1605, 6b C).

39 Petrus Lombardus, *Sententiarum Libri Quatuor*, lib. I, dist. 8 et 45 (Petrus Lombardus 1916, 57–65, 271–277).

в том, что приводит к сущему, нераздельному в своей цельности: сущее приводит в движение интеллект, и таким образом к единому приводит истинное; и точно так же оно приводит к сущему; и все это благодаря коннотатам. Схожим образом, может иметься реальная наука о понятиях, в общем смысле различных так, как различны между собой единое, истинное и благое: не прямо, а в коннотатах. И эти понятия — не вторые интенции: не понятия, основанные на других понятиях, вроде понятий рода и вида. Точно так же и определения истинного и благого различаются коннотатами. В самом деле, о том, что они означают прямо, сказано было выше: они заключают в себе не какое-то определенное содержание, но всецелое понятие сущего в его неопределенности, которое сужается одним коннотатом до предиката истинного, другим — до предиката благого. И этого достаточно для разнообразия дефиниций и для устранения избыточности, как и для того, чтобы о трансценденталиях имелась реальная наука. Схожим образом, интеллект и воля могут внутренне цепляться за реально и рационально тождественное, которое в прямом смысле будет истиной, а от побуждения воли — благом. Так же и понятие следа, от которого не может уклониться ни одна вещь или формальность, с очевидностью приводит к заключению, что эти три трансценденталии, в коих состоит след, совпадают в одной и той же или во всякой вещи и в содержании. Стало быть, тем, что есть это понятие в прямом смысле, след не устраняется, поскольку не акт постижения является предметом рассмотрения, но любое содержание понятия по природе приводит в движение интеллект и волю и выступает для самого себя причиной нераздельности из природы вещи. Следовательно, оно будет истинным, благим и единым независимо от интеллекта.

#### *Особо о мотивах относительно атрибутов*

На четвертый аргумент, относительно атрибутов, нужно сказать, что утверждение и отрицание коннотативного предиката не требует никакого различения в субъекте, а требует его только со стороны коннотатов. Но таковы все предикаты, которые утверждаются в Боге применительно к одному атрибуту и отрицаются применительно к другому. Что же касается возражения против таких коннотатов, а именно: если в А присутствует коннотат, а в Б нет, то А и Б не тождественны, — нужно сказать, что коннотирование означает не действие, а принятие некоторого напрямую выраженного содержания вместе с чем-то выраженным косвенно. Отсюда одно и то же содержание — например, понятие божественности — может схватываться абсолютно, а может и так, что все сущее через божественность полагается в кажимом бытии как сущее через нее или как получившее от нее по заслугам. А поскольку всему, чему случается мыслить, случается выражать обозначенное речением, понятию божественности, взятому отвлеченно, дается имя «божественность», понятию той же божественности вкупе со всем внешним в кажимом бытии дается имя интеллекта, а тому же понятию вкупе с внешним воздаянием каждому по заслугам — имя справедливости. И так же следует мыслить о прочих атрибутах.

Итак, когда говорится, что нечто коннотируется интеллектом, но не коннотируется волей, имеется в виду, что божественность как выражающая волю принимается вкупе с чем-то внешним, с чем оно не принимается, когда именуется интеллектом, и наоборот. Стало быть, не будет противоречия в том, чтобы одно и то же содержание, взятое вместе с тем или иным косвенным содержанием и от него принимающее разные имена, под одним именем означало одно, а под другим — другое. Что же касается добавления о божественной сущности — что Бог истинно мыслит и волит свою сущность, — нужно сказать, что сущность будет коннотатом не как мыслимая отвлеченно, а как положенная в кажимом бытии: ведь для Бога мыслить божественную сущность означает не что иное, как иметь ее явленной себе в кажимом бытии. То же самое относится и к волимому бытию. А так как кажимое бытие и бытие через любовь, то есть волимое бытие, различны между собой, мышление и воление в Боге выражают божественность вкупе с тем или иным коннотатом: мышление выражает ее как то, чем все вещи полагаются в кажимое бытие, будь то вещи благие или дурные, тварные сущности или нетварная сущность; воление же выражает ту же божественность не как то, чем все полагается в кажимом бытии, а как полагающее в ином бытии.

На пятый аргумент надлежит сказать, что считать интеллект и волю началами эманации в Боге ложно, ибо продуцирования в Боге не имеют извлекающих начал, но представляют собой вещи, сущие от себя, как будет показано в следующем Вопросе.

Опять-таки ложно считать, что реально и рационально тождественное может быть продуцирующим началом на разных основаниях. Например, солнце служит причиной возникновения растений и минералов на одном и том же основании. Потому-то те, кто опирается на этот довод, в других местах заявляют, что потенции души не должны различаться, хотя душа служит началом разнородных операций: нет необходимости, утверждают они, полагать различия между потенциями души на каком-либо ином основании, кроме авторитетных суждений.

С другой стороны, если бы предыдущий довод имел силу, продуцирующим началам приписывалось бы не только формальное, но и реальное различие<sup>40</sup>, ибо продукты различаются реально и суть истинные вещи, а потому не могут зависеть от нереального. А так как причина либо благороднее эффекта, либо равно благородна, различие начал должно быть реальным, коль скоро именно оно является причиной различия реальных продуктов. Когда же добавляют, что одно и то же не может быть свободным и несвободным началом, это верно применительно к одному и тому же акту. Свободно оно по отношению к коннотативным, не абсолютным предикатам: ведь потенция называется свободной именно потому, что она свободна в акте, а не потому, что свобода есть в ней некий абсолютный модус. Слово и Дух Святой в Боге называются

40 Distinctionem. В тексте ошибочно стоит dictionem (Petrus Aureolus 1605, 7b D).



рационально различными (причем Слово эмануирует интеллектуальным способом, а Дух — волевым) не из-за извлекающих начал, а из-за самих неизвлеченных продуцирований, из которых одно представляет собой речение, а другое — выдыхание. И формально различаются они сами собой, как интеллектуальное продуцирование и продуцирование волевое и свободное, о чем было сказано в другом месте.

Против приведенного аргумента можно возразить, что такого рода коннотации представляются не чем иным, как отношениями, и, таким образом, атрибуты формально будут относительными, причем следует утверждать, что относительны они не по бытию, а по речению. Ибо напрямую они заключают в себе истину, а косвенно — отношение начала применительно к различному. Такое отношение подразумевается тем речением, коим умеряются невзгоды или воздается каждому свое.

Может возникнуть сомнение, что кажимое бытие, коннотируемое мышлением, и волимое бытие, коннотируемое волением, не являются причиной различения мышления и воления, скорее наоборот: ведь что наделяет объект мыслимым и кажимым бытием, то наделяет и волимый объект волимым бытием, потому что, если стремление и воление, с одной стороны, и мышление, с другой, не различаются внутренне, то не различались бы также волимое бытие и бытием мыслимое. На это следует ответить, что кажимое бытие и бытие через любовь, то есть бытие-дар, которое, собственно, коннотируется волением в Боге (но не волимое и не мыслимое бытие), требуют определенного постижения и воления, но не различия с точки зрения абсолютной истины, а только различия в самом речении, или форме, через которую объект принимает кажимое бытие, а также в самом выдыхании или давании, через которое он принимает бытие-дар. Но речение и выдыхание не принадлежат внутренне к мышлению и волению, а потому разнообразие этих коннотатов не сводится к различию выдыханий и речений, которые сами собой и реально различаются в Боге.

На шестой аргумент следует ответить, что, согласно Философу, правосудность и все прочие добродетели различны в бытии, точнее, во внутреннем бытии. Если правосудность представляет собой хабитус, отличный от любых других добродетелей, то он отличается в бытии, а именно коннотативно, в поступках, или в силу того, что соозначает иное отношение. Что касается высказывания о том, что политика и рассудительность суть один и тот же хабитус, но различны в бытии, Философ имеет в виду, что они суть один и тот же хабитус в смысле рода, как правильное основание поступков; однако они различаются по виду, а значит, в чтойностном бытии, так как направлены на разные объекты. Сказанное им о действии, претерпевании и движении Комментатор излагает в комментарии на книгу 3 «Физики»<sup>41</sup>: они едины по субъекту, но различны чтойностно и сущностно, подобно тому, как акциденции различаются

41 Averroes, *In Aristotelis Physica*, lib. III, cap. 1, textus commentatus 2 (Aristoteles 1562, fol. 86r C–D). Комментируемое место: Аристотель, *Физика*, кн. III, гл. 1, 200b20–25.

сущностно, хотя пребывают в одном и том же субъекте. Когда Комментатор говорит в комм. на книгу 4 «Метафизики»<sup>42</sup>, что «единое» и «сущее» означают одни и те же коннотаты, но разными способами, он, излагая эти способы, замечает, что здесь дело обстоит так же, как в Боге: когда нечто называется единым, имя «единое» означает в этом нечто отрицание, лишенность многообразия, а не добавление какого-либо позитивного модуса. Когда же он говорит, что «единое» и «жизнь» в Боге означают один и тот же субъект, но два разных способа, он разъясняет, что подразумевает под этой двойственностью не различие в бытии, а всего лишь различие в мышлении, по причине разных коннотатов.

Итак, из сказанного ясно, что любая формальность вне интеллекта есть некая реальность и некая сущность, и, стало быть, ни в одной вещи формальность и реальность не различаются, о чем и спрашивалось в данном Вопросе. Чтойность же включает в себя то, что обозначается дефиницией, и поэтому отличается от сущности акциденциями, или сущими привходящим образом, поскольку они определяются путем присоединений. В субъектах, однако, чтойность и сущность реально и вполне суть одно и то же, ибо в дефинициях субстанций полагаются только названные выше сущностные свойства. И все это явствует из кн. 7 «Метафизики»<sup>43</sup>. А что касается сказанного Философом, что только в отделенных от материи сущих «то, что» и «то, через что» тождественны<sup>44</sup>, здесь он сопоставляет чтойность не с сущностью, а с суппозитом<sup>45</sup>: в материальных сущих суппозит обладает присоединенными акциденциями и этим отличается от сущности, в нематериальных же дело обстоит иначе.

Наконец, на главный аргумент надлежит ответить, что формальность никогда не умножается вне интеллекта без того, чтобы умножалась и реальность. Когда добавляют, что если бы атрибутивные имена не означали разные реальные и формальные содержания в Боге, они были бы синонимами, нужно сказать, что это неверно, и для опровержения достаточно того, что атрибутивные понятия в общем смысле взаимно приводят друг к другу из-за различия коннотатов. Отсюда — следствие: атрибут, в силу которого каждому воздается свое, привходящим образом есть тот же атрибут, в силу которого облегчаются невзгоды; но так как в творениях справедливость и милосердие разделены и сводятся к разным качествам, они не могут называться синонимами.

42 Averroes, *In Aristotelis Metaphysica*, lib. IV, cap. 2, textus commentatus 2 (Aristoteles 1562b, fol. 66r E–F). Комментируемое место: Аристотель, *Метафизика*, кн. IV, гл. 2, 1003a33–1003b22.

43 Averroes, *In Aristotelis Metaphysica*, lib. VII, cap. 5, textus commentatus 20 (Aristoteles 1562b, fol. 169r E). Комментируемое место: Аристотель, *Метафизика*, кн. VII, гл. 6, 1031a15–1031b16.

44 Averroes, *In Aristotelis Metaphysica*, lib. VII, cap. 5, textus commentatus 20 (Aristoteles 1562b, fol. 169r K). Комментируемое место: Аристотель, *Метафизика*, кн. VII, гл. 6, 1031b18–23.

45 *Suppositum* — существующий индивид, в котором реализуется сущность и который служит носителем реальных свойств.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ К ПРИМЕЧАНИЯМ

- Anselmus Cantuariensis (1864a) «De Divinitatis Essentia Monologium». *Patrologia cursus completus. Series Latina*. Ed. J.-P. Migne. T. 158. Parisiis: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem. Col. 141–224.
- Anselmus Cantuariensis (1864b) «Liber de fide Trinitatis et de incarnatione Verbi». *Patrologia cursus completus. Series Latina*. Ed. J.-P. Migne. T. 158. Parisiis: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem. Col. 259–284.
- Anselmus Cantuariensis (1864c) «Dialogus de casu diaboli». *Patrologia cursus completus. Series Latina*. Ed. J.-P. Migne. T. 158. Parisiis: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem. Col. 325–360.
- Aristoteles (1562a) *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*. Vol. IV. *Aristotelis De physico auditu libri octo cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*. Venetiis: Apud Junctas (Editio Juntina secunda).
- Aristoteles (1562b) *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*. Vol. VIII. *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*. Venetiis: Apud Junctas (Editio Juntina secunda).
- Aristoteles (1831) *Aristotelis opera*. Vol. 1–2. Aristoteles Graece ex recognitione Immanuelis Bekkeri. Ed. Academia Regia Borussica. Berolini: Apud Georgium Reimerum.
- Aurelius Augustinus (1861) «De Doctrina Christiana Libri Quatuor». *Patrologia cursus completus. Series Latina*. Ed. J.-P. Migne. T. 34. Parisiis: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem. Col. 15–122.
- Aurelius Augustinus (1865a) «De triplici habitaculo liber unus, incerti auctoris, nec ineruditus». *Patrologia cursus completus. Series Latina*. Ed. J.-P. Migne. T. 40. Parisiis: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem. Col. 991–998.
- Aurelius Augustinus (1865b) «De natura boni contra Manichaeos liber unus». *Patrologia cursus completus. Series Latina*. Ed. J.-P. Migne. T. 42. Parisiis: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem. Col. 551–572.
- Aurelius Augustinus (1968) *Sancti Aurelii Augustini De Trinitate libri XV*. Cura et studio W. J. Mountain, auxiliante Fr. Glorie. T. I (libri I–XII), T. II (libri XIII–XV) (*Aurelii Augustini Opera*. Pars XVI, 1–2). Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii (Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 50 & 50a).
- Avicenna Latinus (1977) *Liber de philosophia prima sive scientia divina I–IV*. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet. Introduction doctrinale par G. Verbeke. Louvain: Peeters; Leiden: Brill.
- Avicenna Latinus (1980) *Liber de philosophia prima sive scientia divina V–X*. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet. Introduction doctrinale par G. Verbeke. Louvain: Peeters.
- Gaus C. (2008) *Etiam realis scientia. Petrus Aureolis konzeptualistische Transzendentalienlehre vor dem Hintergrund seiner Kritik am Formalitätenrealismus*. Leiden; Boston: Brill (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Bd. 100).
- Ioannes Duns Scotus (1956) *Opera omnia*. T. IV. *Ordinatio I, dist. 4–10*. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić. Ed. a C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold, O. Schäfer. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.

Petrus Aureolus (1605) *Quodlibeta sexdecim*. Romae: Ex Typographia Aloisij Zannetti.

Petrus Aureolus (1956) *Scriptum super Primum Sententiarum*. Vol. 2. Dist. II–VIII. Ed. by E. M. Buytaert. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute Press.

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

---

## QUODLIBET I. WHETHER FORMALITY AND REALITY DIFFER IN SOME THING

Petrus Aureolus

Translation and notes by Galina Vdovina.

Galina Vdovina

*DSc in Philosophy, Leading Research Fellow.*

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

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

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

### REFERENCES TO FOOTNOTES

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

Anselmus Cantuariensis (1864b) “Liber de fide Trinitatis et de incarnatione Verbi”. *Patrologia cursus completus. Series Latina* (ed. J.-P. Migne). T. 158. Parisiis: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem: 259–284.

Anselmus Cantuariensis (1864c) “Dialogus de casu diaboli”. *Patrologia cursus completus. Series Latina* (ed. J.-P. Migne). T. 158. Parisiis: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem: 325–360.

Aristoteles (1562a) *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*. Vol. IV. *Aristotelis De physico auditu libri octo cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*. Venetiis: Apud Juntas (Editio Juntina secunda).

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

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

Aurelius Augustinus (1861) “De Doctrina Christiana Libri Quatuor”. *Patrologia cursus completus. Series Latina* (ed. J.-P. Migne). T. 34. Parisiis: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem: 15–122.

Aurelius Augustinus (1865a) “De triplici habitaculo liber unus, incerti auctoris, nec ineruditi”. *Patrologia cursus completus. Series Latina* (ed. J.-P. Migne). T. 40. Parisiis: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem: 991–998.

Aurelius Augustinus (1865b) “De natura boni contra Manichaeos liber unus”. *Patrologia cursus completus. Series Latina* (ed. J.-P. Migne). T. 42. Parisiis: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem: 551–572.

- Aurelius Augustinus (1968) *Sancti Aurelii Augustini De Trinitate libri XV* (ed. W. J. Mountain, Fr. Glorie). T. I (libri I–XII), T. II (libri XIII–XV) (*Aurelii Augustini Opera*. Pars XVI, 1–2). Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii (Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 50 & 50a).
- Avicenna Latinus (1977) *Liber de philosophia prima sive scientia divina I–IV* (éd. par S. van Riet, intr. par G. Verbeke). Louvain: Peeters; Leiden: Brill.
- Avicenna Latinus (1980) *Liber de philosophia prima sive scientia divina V–X* (éd. par S. van Riet, intr. par G. Verbeke). Louvain: Peeters.
- Gaus C. (2008) *Etiam realis scientia. Petrus Aureolis konzeptualistische Transzendentalienlehre vor dem Hintergrund seiner Kritik am Formalitätenrealismus*. Leiden; Boston: Brill (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Bd. 100).
- Ioannes Duns Scotus (1956) *Opera omnia*. T. IV. Ordinatio I, dist. 4–10. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić (ed. a C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold, O. Schäfer). Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Petrus Aureolus (1605) *Quodlibeta sexdecim*. Romae: Ex Typographia Aloisij Zannetti.
- Petrus Aureolus (1956) *Scriptum super Primum Sententiarum*. Vol. 2. Dist. II–VIII (ed. by E. M. Buytaert). St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute Press.
- Petrus Lombardus (1916) *Sententiarum Libri Quatuor*. Edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae in lucem editi, secunda editio. T. I. Liber I et II. Ad Claras Aquas prope Florentiam: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae.

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

DOI: <https://doi.org/10.31119/essephts.2021.6.1.8>

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 6. No. 1. 2021. P. 167–187.

© Galina Vdovina, transl., notes, 2021.