

Вопросы о второй и третьей [книге] «О душе» [Вопрос 21. Есть ли сущее первый объект нашего интеллекта?]*

Иоанн Дунс Скот, ОМБ

Для цитирования: Иоанн Дунс Скот, ОМБ. «Вопросы о второй и третьей [книге] “О душе”. [Вопрос 21. Есть ли сущее первый объект нашего интеллекта?]». Перевод и комментарий В.Л. Иванова. *Историко-философский ежегодник 37 (2022): 375–405.*

For citation: Duns Scotus, OFM. “*Quaestiones super secundum et tertium De anima*. [Question 21: Is Being the First Object of Our Intellect?]” Translated and commented by Vitaly L. Ivanov. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik 37 (2022): 375–405.* (In Russian)

Поступил в редакцию / Received: 26.06.22

Принят к публикации / Accepted: 30.06.22

Есть ли сущее первый объект нашего интеллекта?

1. И кажется, что **нет**:

Потому что всякая потенция, имеющая [своим] первым объектом нечто общее (*commune*), может сама по себе стремиться (*tendere in*) природным образом к чему угодно, что через себя

* Перевод с латыни с научными комментариями выполнен *Виталием Ивановым* при финансовой поддержке гранта *Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ)*, проект № 20-011-00439 «Понятие и реальность. Теологические основания средневековой онтологии».

(*per se*) содержится «под ним», как к «объекту через себя» (*per se obiectum*), хотя и не как к [своему] первому [объекту]; следовательно, если сущее есть первый объект нашего интеллекта, тогда, поскольку какая угодно – как сотворенная, так и несотворенная – субстанция в своем собственном и дистинктивном содержании (*ratione*) через себя содержится под сущим (*sub ente*), то наш интеллект может сам по себе стремиться к определенному познанию любой субстанции¹ – как отдельной [от материи], так и телесной, противоположное чему мы испытываем на опыте (*experimur*); следовательно, и т.д. Доказательство большей [посылки] примером: потому что мы видим это касательно зрения в отношении цвета и более нижних [содержащихся под ним объектов]; во-вторых, доводом: ведь если бы [наш интеллект] не мог [познавать] все содержащиеся под его первым объектом [объекты], либо если бы он мог [познавать] только большинство [из них], тогда то общее не было бы объектом, адекватным (*obiectum adaequatum*) потенции, а следовательно, не было бы и ее первым объектом.

2. Также, первый объект интеллекта должен иметь «единое через себя» понятие² (*unum per se conceptum*), потому что он

¹ Под «определенным познанием» здесь понимается *дистинктивное* познание в собственном чтойностном понятии, которое противопоставляется «слитному познанию» в универсальных понятиях. Ср. с этим аргумент в «Ординации» Скота: Duns Scotus, *Ord.* I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 185 (*ed. Vat.* III, 112). В дальнейшем все цитаты из «Lectura» и «Ординации» Скота приводятся по Ватиканскому критическому изданию теологических трудов Скота (*Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. I–XIV, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950–2013); *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. XVI–XXI, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960–2004)), причем принятым у исследователей образом мы указываем соответствующее место согласно *внутреннему* разделению этих сочинений в данном издании, т.е. ссылаемся на книгу, дистинкцию, часть, вопрос и параграф, в скобках добавляя том и страницы.

² О различии сущего как первого адекватного объекта человеческого интеллекта и сущего как единого понятия интеллекта см. разъяснение Скота в его добавлениях к «Ординации»: Duns Scotus, *Ord.* I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 124 (*ed. Vat.* III, 77).

движет согласно одной форме³; но сущее не имеет «единого через себя» понятия; следовательно⁴, и т.д. Доказательство бóльшей [посылки]: так как потенция может достичь (*atingere*) своего первого объекта одним единственным актом, чего интеллект не мог бы [сделать], если бы его объект из себя (*de se*) не имел только одного понятия. Доказательство меньшей [посылки]: так как сущее не сказывается унивокально (*univoce*) обо всех сущих, а потому и наш интеллект не может достичь одним актом [понимания] все сущие (*omnia entia*), ни – общее сущее⁵ (*ens commune*); следовательно, и т.д.

3. Также: как некоторые [сущие] имеются [по отношению] к бытию, так – и к бытию-мыслимым или познанным (*intelligi vel cognosci*), из II кн. «Метафизики»⁶. Итак, то, что есть первое сущее, есть и первое мыслимое (*primum intelligibile*); но Бог

³ Под формой здесь понимается формальное содержание (*ratio formalis*) объекта, т.е. чтойность сущего, заключенная в любом мыслимом нами через себя объекте. Ср. Duns Scotus, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 20, n. 14 (*Oph V*, 201). Все философские сочинения Скота («Вопросы “О душе”», «Вопросы о “Категориях”», «Вопросы о “Метафизике”») цитируются далее по американскому критическому изданию «Opera philosophica» Скота в пяти томах (*B. Ioannis Duns Scoti OFM Opera Philosophica*, ed. G. Etzkorn, R. Andrews, G. Gál, R. Green, F. Kelly, G. Marcil, T. Noone, R. Wood (St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute, 1997–2006)) с указанием внутреннего деления работ, а также тома и страницы.

⁴ Ср. с этим аргументом: Duns Scotus, *Quaestiones super Praedicamenta*, q. 4, n. 13 (*Oph I*, 276–77); *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Lib. I–V. L. IV, q. 1, n. 35 (*Oph III*, 302–03).

⁵ Под «общим сущим» в схоластике традиционно понимается сущее как таковое (или предмет метафизической науки). Как показывает следующий аргумент (в п. 3 тут же), для Скота «общее сущее», схваченное понятием интеллекта, обязательно включает в себя как Бога, так и тварей, поэтому оно является *общим* для Бога и конечных вещей.

⁶ Имеется в виду знаменитое авторитетное суждение Аристотеля об истине (здесь приравненной к бытию-мыслимым) как связанной с бытием/существованием сущего: см. Arist. *Metaph.* II, с. 1 (α 993b30–32), ср. также: *Auctoritates Aristotelis, Metaph.* II, 42 (Jacqueline Hamesse, éd. *Auctoritates Aristotelis, Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique* (Louvain: Publications universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1974), 118): «Unumquodque sicut se habet ad entitatem, sic se habet ad veritatem».

есть первое сущее, потому что Он есть через свою сущность, а иные [сущие] – через причастность, и Он есть причина бытия для иных; следовательно, Он есть также и первое мыслимое нашего интеллекта⁷, следовательно, [первый мыслимый объект] – это не общее сущее (*ens commune*).

4. Против этого – Авиценна⁸:

Сущее и единое суть те, что сперва запечатлеваются в интеллекте; следовательно, они и есть первый объект.

5. Также, посредством довода (*per rationem*) [против этого аргументируется] так: первый объект нашего интеллекта есть то, под содержанием чего (*sub cuius ratione*) мыслятся [все] иные⁹ [объекты]; но «сущее в общем» (*ens in communi*) именно таково, потому что оно сущностно предидируется обо всех «мыслимых через себя» (*per se intellectis*) [объектах], а Бог – нет; следовательно, и т.д.

[I. – Ответ на вопрос]

6. [В ответ] на этот вопрос **должно сказать**, что «первый» берется [как «первый» либо по] порождению (*generatione*), либо

⁷ Этот аргумент частично отражает позицию Генриха Гентского и постоянно воспроизводится в теологических сочинениях Скота, ср.: Duns Scotus, *Lectura I*, dist. 3, q. 1–2, n. 6 (*ed. Vat. XVI*, 224); *Ord. I*, dist. 3, p. 1, q. 1–2, n. 6 (*ed. Vat. III*, 3).

⁸ См. Avicenna Latinus, *Metaph. I*, с. 5 (Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima seu scientia divina*, II vol., ed. S. van Riet, G. Verbeke (Louvain: E. Peeters; Leiden: Brill, 1977–1980), vol. I, 31–2).

⁹ Ср. с этим общим описанием понятия «первого адекватного объекта интеллекта» следующие пояснения Скота: «всё, что мыслится, мыслится под формальным содержанием [адекватного] объекта интеллекта» (Duns Scotus, *De anima*, q. 20, n. 14 (*OPh V*, 201)); «всё то, что через себя познается познающей потенцией, либо есть ее первый объект, либо содержится под ее первым объектом» (Duns Scotus, *Ord. I*, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 118 (*ed. Vat. III*, 73)); «его [т.е. первого адекватного объекта] содержание через себя сохраняется в чем угодно, что через себя является объектом такой потенции» (Duns Scotus, *Lectura I*, dist. 3, q. 1–2, n. 90 (*ed. Vat. XVI*, 259)). См. также п. 6 здесь же, ниже.

по совершенству, либо по адекватности¹⁰ (*adaequatione*). Интенция [этого вопроса] касается не двух первых способов¹¹ [первенства], но только третьего: есть ли сущее первый объект нашего интеллекта, то есть его адекватный¹² объект? Относительно чего должно знать, что адекватация объекта [и интеллекта] бывает двойкой: одна – согласно силе (*secundum virtutem*), другая – согласно предикации (*secundum praedicationem*). Объектом, который адекватен потенции адекватацией согласно силе, называется тот [объект], который единственно через себя самого (*per se ipsum solum*) способен двигать интеллект к знанию о себе (*ad notitiam sui*) и об иных [объектах]¹³, – таким образом, как божественная сущность есть первый адекватный объект божественного интеллекта, потому что она достаточным образом движет (*sufficienter movens*) божественный интеллект первично (*primo*)

¹⁰ Ср. первое разделение типов первенства Скотом: «нечто сказывается более первым, чем иное, трояко, а именно: по рождению/возникновению, совершенству и адекватности» (Duns Scotus, *De anima*, q. 16, n. 8 (*Oph V*, 147)). См. также параллельное описание в «Ординации»: Duns Scotus, *Ord.* I, dist. 3, p. 1, q. 1–2, n. 69–70 (*ed. Vat.* III, 48–9).

¹¹ Обсуждению первых двух способов первенства объекта интеллекта (на пути порождения или приобретения знания, а также в порядке совершенства) был посвящен 19 вопрос в собрании «Вопросов “О душе”» Скота, см. особенно: Duns Scotus, *De anima*, q. 19, n. 18 (*Oph V*, 190–91). См. также развернутое учение об этих двух первенствах в «Ординации»: Duns Scotus, *Ord.* I, dist. 3, p. 1, q. 1–2, n. 71–98 (*ed. Vat.* III, 49–63).

¹² Согласно Скоту, третье первенство – наиболее важное, поскольку то, что не содержится под первым адекватным объектом, не мыслимо вообще, а стало быть, не может становиться объектом в порядке приобретения знания, ни быть наиболее совершенным мыслимым объектом. Поэтому первенство адекватации Скот называет в «Ординации» также первенством в порядке «прецизированной причинности» объекта и посвящает ему там ключевой третий вопрос в дист. 3, см. Duns Scotus, *Ord.* I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 108–201 (*ed. Vat.* III, 68–123).

¹³ Ср. более точную формулировку Скота в «Lectura» I: «Иным способом объект называется адекватным объектом потенции, потому что он движет потенцию к акту об иных, которые виртуально содержатся в нем самом, а потому иные [объекты] не движут [потенцию] собственной силой, потому что иначе первый объект не был бы адекватным [именно] этим способом» (Duns Scotus, *Lectura I*, dist. 3, q. 1–2, n. 90 (*ed. Vat.* XVI, 259)).

к знанию о себе, а вследствие (*ex consequenti*) [этого – и к знанию] об иных [объектах], и как субстанция движет¹⁴ наш интеллект первично к знанию о себе, а вследствие этого – [к знанию] о собственном терпении или акциденции. Адекватный же согласно предикации объект – это тот [объект], который через себя и сущностно (*per se et essentialiter*) предидируется обо всех [объектах], которые могут быть познаны потенцией, – как свет или цвет, либо нечто общее им обоим, сущностно предидируется обо всех видимых [вещах].

7. Сущее есть первый объект нашего интеллекта и тем, и другим первенством адекватации (*primitate adaequationis*), что я **объясню**, во-первых, **непрямо** (*indirecte*), устраняя (*removendo*) это первенство [адекватации в отношении] иных [объектов], относительно которых могло бы показаться, что они в большей [степени могут быть первыми адекватными]; а во-вторых, **прямо** доказывая предложенное [к доказательству в этом вопросе].

[II. – Непрямые доказательства адекватации сущего и интеллекта тем и другим способом]

8. **Первое** я доказываю так: этот первый объект есть либо сущее, либо истинное, либо Бог, либо субстанция; но ни одно

¹⁴ Весьма неудачный пример Скота, потому что чуть ниже (ср. п. 12) он докажет, что субстанция не может быть движущим наш интеллект объектом, в особенности – первым адекватным согласно силе объектом. Поскольку однако это доказательство точно имеет силу лишь в эпистемологических условиях «этого статуса», то возможно, что Скот имел здесь в виду, что человеческий интеллект из собственной природы как таковой, не будучи ограниченным условиями «статуса путника», все же может быть движим субстанцией к познанию себя и далее – ее собственных свойств. Тем не менее даже этот случай не соответствует описанию адекватного объекта согласно силе, если учитывать уточнение этого понятия в «Lectura» I (см. в предыдущей сноске), так как даже интеллект блаженных все же может познавать акциденции сами по себе, а не только вследствие познания субстанции, которой они присущи.

из трех последних [не будет этим первым объектом]; следовательно, [им будет] первое, то есть сущее.

9. Что [первым не может быть] **истинное** (*verum*), показано в непосредственно предшествующем [этому] вопросе¹⁵.

10. Доказательство, что [первый адекватный объект] – это не **Бог**. Ведь Бог не может быть первым объектом адекватацией согласно предикации, потому что Он не предидируется сущностно обо всех мыслимых [объектах]. Но и не [адекватацией] согласно силе, потому что Он не движет [наш] интеллект первично к знанию о себе и вследствие [этого – к знанию об] иных. Доказательство: потому что либо это было бы согласно простому и чтойностному понятию (*simplicem et quidditativum*) о Нем, либо согласно понятию, абстрагированному (*abstractum*) из тварей. Не первым способом, потому что это [простое и чтойностное] понятие есть [понятие] божественной сущности, поскольку оно является интуитивным [понятием] (*intuitivus*), а такое [т.е. интуитивное] понятие делает [тварный интеллект] блаженным (*beatificat*) – что не подобает путникам¹⁶ (*viatoribus*). Но и не вторым способом, потому что [тогда аргумент] включает в себе противоположность в связанных [в нем терминах] (*oppositum in adiecto*), ведь понятие тех, от которых совершается абстракция, встречается интеллекту прежде, чем [понятие] того, что абстрагируется.

11. Также, природный объект имеет связность (*habitudinem*) и пропорцию со [своей] потенцией; Бог же не имеет никакой связности и никакой пропорции с нашим интеллектом, по крайней мере, в статусе «пути» (*pro statu viae*), так как все природное

¹⁵ См. Duns Scotus, *De anima*, q. 20, n. 14–18 (*Oph V*, 201–02).

¹⁶ Термин «путник» обозначает в схоластической теологии понятие человека в статусе «пути» или падшей природы, т.е. «этой жизни», а в эпистемологическом аспекте – человеческий интеллект, ограниченный чувствами и фантаемой как средним для познания интеллекта. Ср. с этим аргументом разъяснения Скота в вопросе 19 из собрания «Вопросов “О душе”»: Duns Scotus, *De anima*, q. 19, n. 2, 19, 23 (*Oph V*, 185, 191, 192), а также утверждение несовместимости статуса *путника* и видения (обладания интуитивным чтойностным понятием) Бога в «Lectura» I: «nullus viator videns illud obiectum sentiat passiones corporis, sicut patet de Paulo in raptu, quia nescivit se esse viatorem quando vidit Dei essentiam» (Duns Scotus, *Lectura I*, dist. 3, q. 1–2, n. 47 (*ed. Vat. XVI*, 243)).

познание нашего интеллекта (*cognitio naturalis intellectiva*) происходит из чувственного познания¹⁷; следовательно, и т.д.

12. Но то, что **субстанция** [также] не может быть первым [адекватным] объектом [нашего интеллекта], я доказываю так: она – не первый [адекватный объект] согласно предикации, потому что не предидируется сущностно обо всех мыслимых (*de omnibus intelligibilibus*), потому что [не предидируется сущностно] об акциденциях. Но и не [первый адекватный объект] согласно силе, потому что она не движет [наш] интеллект достаточным образом к знанию о себе (*ad sui notitiam*) и об иных [объектах]. Что доказывается¹⁸ следующим образом: потому что это было бы [возможно] только согласно простому и чтойностному ее понятию и [познавая ее] интуитивно (*simplicem et quiditativum et intuitive*); но невозможно, чтобы она так была первым [адекватным объектом], поскольку все, что наш интеллект может так интуитивно познавать через его присутствие (*per eius praesentiam*), отсутствие (*absentiam*) этого он может познавать [так же] природно (*per naturam*); однако наш интеллект не может познавать отсутствие субстанции хлеба в таинстве Алтаря [т.е. Евхаристии] (*sacramento Altaris*) природно, но только через веру; ведь субстанция хлеба [природно] познается, когда ее там нет, равным образом, как и тогда, когда она там есть; следовательно, и т.д. Большая [посылка] ясна посредством примера и авторитетного суждения Философа, утверждающего¹⁹, что зрение воспринимает и свет, и темноту, которая есть

¹⁷ См. Arist. *sensu*, 24 (Hamesse, éd. *Auctoritates Aristotelis*, 197): «Intellectus noster nihil intelligit sine sensu».

¹⁸ Все последующее доказательство Скота в этом параграфе, включая аргумент о таинстве Евхаристии, является сокращенным и несколько видоизмененным изложением аргументации францисканца Ричарда де Медиавилла о невозможности непосредственного познания субстанции через ее собственный вид нашим интеллектом в статусе пути, см.: Richardus de Mediavilla, *Sent.* II, dist. 24, art. 3, q. 3, in corp. (Richardus de Mediavilla OFM, *Magistri Ricardi de Media Villa OFM Super IV libros Sententiarum Petri Lombardi Quaestiones subtilissimae*, vol. II (Brixiae, 1591), 309–10). См. также более развернутое обсуждение в «Ординации» Скота: Duns Scotus, *Ord.* I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 140–145 (*ed. Vat.* III, 87–90).

¹⁹ См. Arist. *De anima* III, c. 2 (425b20–22).

отсутствие света. Меньшая [также] разъяснена; следовательно, и т.д.

13. Итак, поскольку ни Бог, ни истинное, ни субстанция не является первым [адекватным] объектом интеллекта, то [из этого] следует, что сущее и есть этот первый объект.

[III. – Прямые доказательства адекватности сущего и интеллекта тем и другим способом [адекватности]

A. – О первенстве сущего по адекватности согласно силе в отношении нашего интеллекта]

14. Во-вторых, это же самое может быть **прямо** доказано так: то, что есть первое по адекватности согласно силе в отношении потенции, есть ее первый объект; но сущее в сравнении с истинным и благим есть первое по адекватности согласно силе в отношении нашего интеллекта; следовательно, и т.д. Бóльшая [посылка] ясна из предпосланного²⁰ [выше]. Меньшая [посылка] доказывается²¹ так: сущее есть подлежащее (*subiectum*)

²⁰ См. п. 6 выше.

²¹ В действительности, как очевидно из хода дальнейшей аргументации, Скот *не* доказывает положение о первенстве сущего по адекватности согласно силе в отношении истинного и благого, т.е. меньшую посылку первого вывода, *прямо*: он доказывает эту посылку косвенно, через доказательство невозможности первенства сущего по адекватности согласно *предикации* в отношении этих «свойств». Иначе говоря, весь аргумент, если мы восстановим все имплицитно содержащиеся в нем предпосылки, должен иметь примерно следующую вид. Предположено, что: 1) сущее должно быть первым адекватным объектом в отношении всех мыслимых; 2) сущее может быть первым адекватным объектом либо согласно силе, либо согласно предикации (и это полное разделение); но утверждается, что: 3) сущее не может быть адекватным согласно предикации в отношении истинного и благого (это утверждение подробно доказывается далее); из всего этого следует, что: 4) оно должно быть первым адекватным объектом в отношении истинного и благого адекватностью согласно силе. Последний вывод подкрепляется утверждением, что сущее есть подлежащее таких свойств (или терпений), как истинное или благое, из чего, вероятно, по мысли Скота, также следует его первенство по силе в отношении свойств. Однако этот вывод не эксплицируется Скотом здесь;

в отношении истинного и благого, которые являются терпениями сущего²², согласно Авиценне²³ и Философу в IV кн. «Метафизики»²⁴. Но в отношении этих [терпений сущее] не является первым по адекватации согласно предикации. Доказательство: так как первое по такой адекватации предикации о последующих сущностно; но сущее не предикации сущностно и чтойностно (*essentialiter et in quid*) об истинном и благом, и иных²⁵ [своих терпениях]; следовательно, и т.д. Бóльшая [посылка] ясна из сказанного прежде. Меньшая [посылка] явна, потому что такие [предикаты, т.е.] истинное и благое, [принадлежат] сущему (*sunt entis*); а сущее или же какое угодно иное подлежащее не предикации о собственном терпении чтойностно (*in quid*), потому что подлежащее попадает в определение терпения как нечто добавленное (*aliquid additum*), а не как нечто [т.е. часть] от его [т.е. этого терпения] сущности (*aliquid de eius essentia*); следовательно, и т.д.

впрочем, в его сочинениях вообще отсутствует достаточным образом развернутая метафизическая теория трансцендентальных свойств сущего как такового, в частности он не поясняет, как именно наш интеллект движим сущим как подлежащим свойств к мышлению истинного или благого как своих собственных свойств, что весьма способствовало бы пониманию нами первенства сущего адекватацией по силе (виртуальной адекватации сущего), доказываемого здесь Скотом.

²² «Терпения сущего» (*passiones entis*) – точное воспроизведение традиционного и общепринятого латинского перевода аристотелевского термина (πάθη τοῦ ὄντος), введенного Аристотелем в знаменитой второй главе Гаммы «Метафизики», см. *Arist. Metaph. IV, c. 2* (Г 2 1004b5–17, 1005a 2–18), ср. также: *Auctoritates Aristotelis, Met. IV, 87* (Hamesse, éd. *Auctoritates Aristotelis*, 122): «Prima philosophia, id est metaphysica, considerat ens et passiones et principia entis secundum quod ens». См. также наши замечания о трансцендентальных свойствах сущего как такового в: В.Л. Иванов, «Дунс Скот и скотисты о тождестве и различии: К истории двух метафизических понятий в аристотелевско-схоластической философии», *Esse: Философские и теологические исследования* 3, № 2 (2018): 259, 264–67.

²³ См. Avicenna Latinus, *Metaph. I, c. 2, c. 4, c. 8; Metaph. VII, c. 1* (Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima seu scientia divina*, vol. I, 12–3, 29–30, 55–6; vol. II, 349–51).

²⁴ См. места, указанные в сноске 22 выше.

²⁵ Ср. со следующим далее также соответствующие аргументы в «Ординации» Скота: *Duns Scotus, Ord. I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 134–136* (ed. *Vat. III, 83–5*).

15. Также, в предикациях «через себя» (*praedicationibus per se*) нет обращения, как говорится в I кн. «Второй Аналитики»²⁶, – как если сказывается «животное есть человек», [то такая предикация не является предикацией «через себя»,] хотя вот эта [предикация] «человек есть животное» и будет [предикацией] «через себя»; но терпение предизируется о подлежащем «через себя»; следовательно, подлежащее не предизируется о терпении «через себя», следовательно, и сущее не [предизируется через себя] об истинном и благом, хотя единое, истинное и благое предизируются о сущем «через себя». Ибо в IV кн. «Метафизики»²⁷ утверждается, что субстанция каждого [сущего] есть сущее и [она] едина через себя, а не акцидентально (*per se, et non per accidens*).

16. Также, когда нечто предизируется о [чем-то] ином «первым способом через себя»²⁸, тогда если одно добавляется [как атрибут к] другому, как [например]: «животное человек» и «человек животное», то имеет место пустословие²⁹ (*nugatio*); но когда мы говорим «сущее единое» (*ens unum*) или наоборот, то пустословия [в этом] нет; следовательно, и т.д.

17. Также, сущее достаточным образом разделяется на несотворенное сущее и сотворенное сущее, каковое сотворенное сущее еще раз подразделяется на десять категорий, так что всё то, что есть сущее через себя и сущностно (*ens per se et*

²⁶ Издатели критического издания «Вопросов “О душе”» Скота дают здесь ссылку на гл. 4 первой книги, содержащую знаменитый анализ способов «предикаций через себя/самого по себе»: Arist. *An. Post.* I c. 4 (73b16–18). Однако в этом месте у Аристотеля нет эксплицитных утверждений о способе обращения таких предикаций.

²⁷ См. Arist. *Metaph.* IV, c. 2 (Г 2 1003b32–33).

²⁸ То есть так, как предизируется определение (вид) или части определения (род и дифференция) об определяемом. Ср. Arist. *An. Post.* I c. 4 (73a34–37) и *Auctoritates Aristotelis, An. Post.* I, 38 (Hamesse, éd. *Auctoritates Aristotelis*, 314).

²⁹ «Пустословие» (*nugatio*) описывается в схоластической логике как «бесполезное повторение одного и того же в той же самой части [пропозиции], как например: “человек человек бежит”» (Petrus Hispanus, *Summulae logicales*, tr. VII, n. 18. (Peter of Spain, *Tractatus Called Afterwards Summule logicales*, ed. L.M. de Rijk (Assen: van Gorcum & Co., 1972), 94)).

essentialiter), должно быть сотворенным сущим или несотворенным сущим³⁰; но единое не может быть только лишь сотворенным сущим, так как оно сказывается и о несотворенном³¹ сущем; следовательно, сущее не предидируется о нем [т.е. о едином] «первым способом через себя» (*per se primo modo*), то есть сущностно и чтойностно (*essentialiter et in quid*).

18. Также, если сущее предидируется о едином сущностно, тогда либо единое означает прецизированно само же сущее (*praecise ipsum ens*), либо вместе с ним еще и нечто добавленное (*aliquid additum*). Не прецизированно [сущее], потому что тогда единое было бы терпением сущего не в большей степени, чем наоборот, кроме того, они были бы именами-синонимами, что отрицает Философ в IV кн. «Метафизики»³², а если сказать «сущее единое» (*ens unum*) или наоборот, [то в этом] было бы пустословие. Если же [единое] добавляет нечто сверх сущего (*addit supra ens*), тогда я спрашиваю, будет ли это добавленное [нечто] сущим сущностно (*essentialiter ens*) или нет? Если

³⁰ Ср. аргумент о полном чтойностном разделении сущего на его «субъективные» части в теологических сочинениях Скота: Duns Scotus, *Lectura I*, dist. 3, q. 1–2, n. 103 (ed. Vat. XVI, 263); *Ord. I*, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 135 (ed. Vat. III, 84).

³¹ Но единое (как и истинное или благое) из себя не может быть и лишь несотворенным сущим, поскольку оно равным образом предидируется и о сотворенных вещах. В этом аргументе имплицитно предполагается *трансцендентальный* статус (предидируемость как о Боге, так и о тварях) свойств сущего, а также их обращаемость или адекватность с сущим как таковым. Из аргумента также следует, что свойство сущего само по себе не является чтойностно или формально сущим, что, однако, не означает, что оно не является сущим также и реально. См. об этом п. 34 и 36 ниже.

³² Скот таким образом истолковывает здесь утверждение Аристотеля, что «сущее и единое – то же самое и одна природа, потому что они следуют друг за другом как начало и причина, но не поскольку они показываемы одним логосом», т.е. не поскольку им соответствует одно схватываемое в понятии содержание (*ratio*). См. *Arist. Metaph. IV*, с. 2 (Г 2 1003b23–25). Если единое будет лишь синонимом сущего, то понятие «свойства сущего» будет невозможным и абсурдным (у сущего будут не свойства, а лишь разные *имена*). Из этого следует, что метафизика как наука, которая должна рассматривать и доказывать свойства о сущем, станет невозможна, по крайней мере, как *первая реальная наука* человеческого интеллекта.

будет, тогда единое высказывает (*dicit*) сущее [уже] дважды: один раз из-за содержания сущего (*ratione entis*), заключенного в едином, а другой раз из-за содержания самого добавленного (*ratione additi*), если там имеется добавление; а если это добавленное [нечто] не заключает в себе сущее сущностно, то отсюда следует предложенное [выше к доказательству положение], а именно то, что единое, поскольку оно единое, то есть поскольку оно отличается от сущего, не заключает в себе сущее сущностно (*non includit ens essentialiter*).

19. Но ты **скажешь**, что это³⁵ так из-за разницы содержаний (*propter diversitatem rationum*) [понятий сущего и единого]³⁴.

20. [В ответ на это] **должно сказать**, что вполне истинно, что они означают одну и ту же абсолютную вещь³⁵ (*eandem rem absolutam*), но их [объективные] содержания (*rationes*) являются таким образом разрозненными (*ita disparatae*), что одно не заключает в себе сущностно другое – и этого достаточно для того, чтобы воспрепятствовать сущностной предикации [сущего о едином]; точно так же, как «животное» и «разумное» хотя и обозначают ту же самую вещь, однако [при этом] одно [из них] не предикаруется об ином «через себя». И это согласно с нашим главным положением (*proposito nostro*), то есть [с тем], что единое, поскольку оно дистинктно от сущего, означает некую акциденцию (*aliquid accidens*) или терпение сущего –

³⁵ То есть то, что любое свойство сущего формально не заключает в себе чуждое содержание сущего, т.е. не есть «чуждое сущее». Согласно утверждениям оппонентов Скота, из этого следует, что свойство как таковое есть формально *ничто*, что Скот решительно отрицает.

³⁴ Тезис о том, что сущее и его свойство суть одно в вещи/подлежащем, но различаются своими [мыслимыми] содержаниями, является до некоторой степени «общим мнением» в схоластике XIII в., однако сама дистинкция, или «различие *ratione/rationum*», в ходе обсуждения с течением времени стала все более спорной и понималась разными схоластами весьма по-разному. См., например: Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, art. 1, ad 6 (Thomas Aquinas OP. *Sancti Thomae Aquinatis OP Quaestiones disputatae de veritate. Q. 1–7*. Tom. XXII, fasc. 1/2 de *Opera omnia (editio Leonina)* (Romae: Editori di San Tommaso, 1970), vol. 1, fasc. 2, p. 7a).

³⁵ То есть вещь как сущую в природе вещей, взятую абсолютно или вне связи с мыслящим ее в разных аспектах/содержаниях как объект интеллектом.

понимая [термин] «акциденция» вместе с Авиценной⁵⁶ в широком смысле: как всё то, что есть вне сущностного содержания (*extra rationem essentialem*) чего-то. И ясно, что тут не имеет силы тот довод (*ratio*), который приводит против Авиценны Комментатор в [Комментарии к] IV кн. «Метафизики»⁵⁷, потому что [этот довод] вполне [истинно] заключал бы, если единое означало бы реальную акциденцию, дистинктную от субстанции, которая разделяется на девять категорий акциденций, но он не заключает [истины здесь], потому что единое означает такую акциденцию, которая есть вне формального содержания сущего (*extra rationem formalem entis*). Следовательно, таким образом ясно, что сущее в отношении единого, истинного и благого, которые являются его терпениями, есть первый объект интеллекта первенством адекватации согласно силе (*primitate adaequationis secundum virtutem*), [а именно]: как подлежащее (*subiectum*) в отношении своего собственного терпения.

**[В. – О первенстве сущего по адекватации
согласно предикации.
Об унивокации сущего
по отношению к Богу и твари]**

21. Но то, что [сущее] также есть [первый] объект в отношении своих нижестоящих [или менее общих ступеней] (*respectu suorum inferiorum*), то есть Бога и твари, первенством предикации, я **доказываю** так: потому что, как сказано⁵⁸ [выше], для этого требуется, чтобы такой объект предидировался обо всех мыслимых (*de omnibus intelligibilibus*) сущностно и через себя, а вследствие этого – и унивокально некоторой

⁵⁶ Ср. знаменитое учение Авиценны о сущности или чтойности вещи в: Avicenna latinus, *Metaph.* V, c. 1 (Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima seu scientia divina*, vol. II, 227–38).

⁵⁷ См. критику Аверроэса: Averroes, *Metaph.* IV, t. com. 3 (Averroes, *Aristotelis Stagiritae Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, vol. VIII de *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis* (Venetiis: apud Juntas, 1562), f. 67r BE).

⁵⁸ См. особенно п. 5 и 6, а также п. 1–2 в этом вопросе выше.

унивокацией³⁹ (*univoce aliqua univocatione*); но сущее [именно] таково; следовательно, и т.д.

Меньшую⁴⁰ [посылку] я доказываю через [указание на] смысл (*per intentionem*) [авторитетного утверждения] Философа во II кн. «Метафизики»⁴¹, говорящего там, что «любое, что унивокально есть причина того, что иные суть такие вот, [само] есть среди [всех этих] иных более всего такое вот (*maxime tale inter alia*), как например, огонь есть самый горячий, потому что он есть унивокальная причина (*causa univoca*) тепла в иных»; однако это не истинно относительно аналогической или эквивокальной причины, потому что таким образом самым горячим было бы солнце, – и он прибавляет там, что «первые принципы должны быть наиболее истинными, потому что они суть причины истины в иных», что не следовало бы [как истинное

³⁹ Скот не эксплицирует отдельно, поскольку, видимо, считает самопонятным (из традиции) тождество или равенство сущностной/чтойностной предикации сущего и унивокации (или унивокальной предикации) сущего. Тем не менее, его специальная оговорка «некоторой/какой-то унивокацией» свидетельствует, что для Скота понятно, что унивокация может быть разной (или, по крайней мере, она может быть понята в разных контекстах по-разному), и что он нуждается для своего доказательства первенства адекватности сущего по предикации в некоторой унивокации, вполне возможно, что не точно в той, которую признают как традиционно принятую его оппоненты. См. об этом подробнее п. 37 ниже и нашу вступительную статью.

⁴⁰ Меньшей посылкой в аргументе было утверждение, что «сущее таково», т.е. что оно сущностно и потому унивокально предикаруется обо всех мыслимых объектах. Стоит заметить, что если быть точным и учитывать предыдущее и последующее изложение Скота, то следовало бы сказать: обо всех мыслимых, кроме собственных свойств и дифференций сущего. Все последующее изложение (до возражений в п. 29 и далее) Скот посвящает демонстрации унивокации сущего: сначала в отношении Бога и твари, а затем в отношении субстанции и акциденций.

⁴¹ Ср. *Arist. Metaph. II*, с. 1 (α 1, 993b24–32). Скот достаточно точно передает текст латинского перевода Аристотеля, хотя и несколько изменяет порядок некоторых частей в рассуждении, а также добавляет повторно отсутствующую у Аристотеля характеристику «унивокальная» в отношении причины. Ср. с этим аргументом также: Duns Scotus, *Quaestiones super Praedicamenta*, q. 4, n. 11 (*OPh I*, 276); *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Lib. I–V. L. IV, q. 1, n. 10–11, n. 45 (*OPh III*, 297, 306).

заклучение], если бы истина не высказывалась унивокально (*diceretur in utrisque univoce*) и в тех, и в других; но [кроме этого он] прибавляет: «как [вещи] имеются по отношению к бытию, так и – к истине»⁴². Следовательно, то, что есть причина существенности (*causa entitatis*) для иных [вещей], есть более всего сущее (*maxime ens*), однако [только] если сущее сказывается о них унивокально, а не иначе. Следовательно, так как Бог – причина существенности твари и сказывается «более всего сущим», нужно, чтобы сущее сказывалось о Боге и твари унивокально. И Авиценна в своей «Метафизике»⁴³ утверждает как раз это, а именно, что понятие сущего есть общее для всех категорий (*communis omnibus praedicamentis*), являющихся как бы его видами. То же самое ясно и через [истолкование] Комментатора в [Комментарии к] IV кн. «Метафизики», в комментируемом [тексте] 2⁴⁴, где он говорит, что в отношении того рода, что есть сущее, и иных унивокальных родов имеется подобие в том, что сущее предидируется о них⁴⁵ унивокально

⁴² См. Arist. *Metaph.* II, с. 1 (α 993b30–32), ср. также: *Auctoritates Aristotelis*, Met. II, 42 (Hamesse, éd. *Auctoritates Aristotelis*, 118).

⁴³ См. Avicenna Latinus, *Metaph.* I, с. 2 (Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima seu scientia divina*, vol. I, 12–3). Необходимо отметить, что хотя Авиценна действительно утверждает, что сущее, поскольку оно сущее, является общим для всех высших родов (субстанции и акциденций) и потому выступает подлежащим этого учения (т.е. метафизики), однако при этом он нигде не упоминает термин «понятие сущего», что очень существенно отличает вид его первой философии от метафизической теории унивокации Скота. Кроме того, Авиценна не утверждает эксплицитно унивокацию сущего по отношению к Богу, которую специально доказывает здесь Скот.

⁴⁴ Ср. Averroes, *Metaph.* IV, t. com. 2 (Averroes, *Aristotelis Stagiritae Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, ed. Juntina, vol. VIII, f. 65v M – 66r B). Хотя Аверроэс усматривает *подобие* между сущим (как многозначным квазиродом) и унивокальным родом в том, что в обоих случаях возможна их предидируемость как «сущностного предиката», однако он последовательно и повсюду отрицает, что сущее может сказываться как *унивокальный* предикат. Иначе говоря, Скот здесь явно переинтерпретирует суждение Аверроэса в пользу собственной аргументации, хотя текст Комментатора не дает для этого никаких эксплицитных оснований.

⁴⁵ Вероятно, речь идет о категориях, о которых предидируется сущее. Некоторые манускрипты читают здесь просто: «об иных».

и сущностно – точно так же, как и иные роды [о своих нижестоящих]; но то, что эквивокальное (*aequivocum*) не предидируется сущностно о подлежащих эквивокации (*de aequivocatis*) – достоверно⁴⁶; следовательно, и т.д.

22. Также, посредством довода⁴⁷ [я доказываю ту меньшую посылку] так: ты утверждаешь⁴⁸, что сущее предидируется об иных [вещах] эквивокально или аналогично, только потому, что понятие сущего⁴⁹ подходит Богу по сущности (*per essentiam*), а иным [вещам] – по причастности (*per participationem*). Но я доказываю⁵⁰, что [понятие сущего] не подходит Богу по сущности,

⁴⁶ Поскольку у обозначаемого эквивокальным именем не может быть ни чтойности, ни определения (поскольку оно в себе не обладает никаким единством, но представляет собой множество), а сущностно или чтойностно о вещи предидируется определение ее чтойности и части ее чтойности, то эквивокальное как таковое не может предидироваться о своих «обозначаемых подлежащих» чтойностно.

⁴⁷ Здесь противопоставляется один аргумент на основании авторитетных суждений философов (Аристотеля, Авиценны и Аверроэса) в п. 21 выше последующим трем доказательствам унивокации сущего «посредством довода» (*per rationem*), или чисто рациональным аргументам (п. 22–24).

⁴⁸ Этот и последующие два аргумента доказывают «теологическую» унивокацию и имеют теологический характер. Как это часто имеет место и в собственно теологических сочинениях Скота, здесь он полемизирует против позиции Генриха Гентского (или одного из его последователей в Оксфорде).

⁴⁹ С этого места и далее повсюду Скот начинает использовать в аргументации «понятие сущего», замещающее собой «сущее как первый адекватный объект интеллекта». Из этого можно сделать вывод, что повсюду, где речь идет об унивокации сущего, имеется в виду именно унивокация *понятия или единство понятия* сущего. См. об этом также вступительную статью.

⁵⁰ Ср. почти полностью тождественный аргумент в парижской «Репортации» I-A Скота: Duns Scotus. *Reportatio I-A*, dist. 3, q. 1, n. 32 (ed. Wolter-Bychkov, vol. 1, 194). «Репортация» I-A Скота цитируется по современному, хотя и не критическому изданию (Duns Scotus, OFM. *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A. Latin Text and English Translation*, trans. and ed. Alan B. Wolter and Oleg V. Bychkov, vol. 1 (*Prologus. Dist. 1-21*) (St. Bonaventure, New York: Franciscan Institute, 2004)). Ср. Duns Scotus. *Reportatio I-A*, dist. 3, q. 1, n. 41–46 (ed. Wolter-Bychkov, vol. 1, 196–97). Согласно Скоту, тезис о понятии сущего, подходящего сущностно Богу, равен тезису о возможности для нас обладать собственным понятием о Боге, поэтому, опровергая второй

так: ведь интеллект, имеющий собственное понятие (*conceptum proprium*) некоторого объекта, может посредством этого понятия отличить (*distinguere*) его от всякого иного [объекта], так как то понятие, которое является собственным для одного [объекта], будет невозможным [как понятие для] другого; но если понятие сущего не будет общим для Бога и твари, то оно будет собственным [понятием] о Боге, по крайней мере, если, как ты предполагаешь, оно подходит Богу только по сущности и главным образом (*principaliter*); следовательно, наш интеллект может посредством понятия сущего (*per conceptum entis*) отличить Бога от твари – что ложно⁵¹ (ибо посредством понятия сущего мы познаем Бога лишь слитно (*confuse*), поскольку Он имеет бытие вместе с иными (*prout habet esse cum aliis*) [сущими]); следовательно, и т.д.

23. Также, никакое понятие твари не производит (*facit*) собственного понятия о Боге; но оно производит понятие сущего; следовательно, понятие сущего не является собственным понятием о Боге. Бóльшая [посылка] доказывается так: поскольку ничто не может произвести собственное понятие о чем-то, что оно не содержит [в себе] сущностно или виртуально (*essentialiter vel virtualiter*); сущностно – как человек [содержит в себе] животное, виртуально – как подлежащее [содержит в себе свое] собственное терпение; но никакая тварь сама по себе, ни все [твари] разом не содержат в себе Бога ни виртуально, ни сущностно; следовательно, и т.д. Но из тварей мы можем образовать (*formare*) относительно Бога [понятие о том], что Он есть сущее; следовательно, понятие сущего не является собственным для Бога.

24. Также, то понятие, которому атрибутируются (*attribuuntur*) иные понятия, более совершенно, чем [эти] иные.

тезис, он доказывает невозможность позиции Генриха о собственном только для Бога понятии сущего.

⁵¹ Скот не доказывает здесь ложность этого допущения, но многократно доказывает невозможность для нас в статусе пути собственного понятия о Боге в строгом смысле как понятия об этой сущности в себе – как в следующем аргументе (п. 23), так и в теологических сочинениях. См. указанные в предыдущей сноске места в «Репортации» I–A, а также: Duns Scotus, *Lectura I*, dist. 3, q. 1–2, n. 25–28, 35, 44–47 (*ed. Vat. XVI*, 233–35, 238, 241–43); *Ord. I*, dist. 3, p. 1, q. 1–2, n. 35 (*ed. Vat. III*, 21–4).

Пример: понятие здоровья в животном более совершенно, чем понятие здоровья в пище, в моче или в диете, и все эти [понятия здоровья] атрибутируются первому понятию [здоровья в животном]; подобным же образом понятие субстанции совершеннее понятия акциденции. Но если бы посредством понятия сущего у нас имелось [именно] собственное понятие о Боге, то ему атрибутировались бы все понятия тварей; следовательно, это понятие было бы более совершенным, [чем все остальные понятия]; но «в статусе пути» мы не можем иметь никакого понятия, которое было бы совершеннее понятия твари, – ни о Боге, ни о чем-то ином, – если только [это не будет понятием], созданным (*creatum*) только лишь из понятия твари, каковое понятие [твари] будет эквивокальной причиной⁵² (*causa aequivo-ca*) [создания понятия о Боге]; но всякая эквивокальная причина совершеннее причиненного [ею], или [по крайней мере] не несовершеннее его; следовательно, никакое [возможное для нас «в статусе пути»] понятие не будет более совершенным, чем понятие твари; следовательно, понятие сущего, имеющееся у нас о Боге, не совершеннее понятия твари, а вследствие этого – оно и не собственное для Бога.

[С. – Об унивокации сущего по отношению к субстанции и акциденциям]

25. Я **доказываю**, что понятие сущего также есть унивокально общее (*communis univoce*) для субстанции и акциденции [следующим образом]: потому что если нет, то мы не имели бы вовсе никакого понятия о субстанции⁵³. Ибо либо мы имели бы

⁵² Под «эквивокальной причиной» традиционно понимается причина, отличающаяся по своему виду или совершенству от своего эффекта, в противоположность унивокальной причине как принадлежащей к одному виду со своим эффектом или обладающей с ним равным совершенством. Общепринятый в схоластике пример: отец – унивокальная эффективная причина порождения сына, а солнце – эквивокальная причина порождения физических вещей в подлунной области. В связи с этим аргументом см. Duns Scotus, *Reportatio I-A*, dist. 3, q. 1, n. 33 (ed. Wolter-Bychkov, vol. 1, 194–95).

⁵³ Ср. с этим аргументы Скота: Duns Scotus, *Lectura I*, dist. 3, q. 1–2, n. 110–112 (ed. Vat. XVI, 265–66); *Ord. I*, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 139–145 (ed. Vat. III, 86–90).

о субстанции собственное и чтойностное, и интуитивное (*quidditativum et intuitivum*) понятие, либо – абстрагируемое (*abstrahibilem*); не первое, как доказано⁵⁴ [выше]; следовательно, [мы имеем о субстанции] понятие, абстрагируемое от субстанции и акциденции и общее для них обеих; но никакое [иное] понятие, кроме понятия сущего, не является общим для них обеих; следовательно, и т.д.

А то, что «в пути» мы не можем познавать субстанцию в простом и первом понятии, ясно из того, что все наше познание происходит из чувства⁵⁵; субстанция же сама по себе не чувствуема (*sensibilis*), и потому мы не можем познать ее интуитивно или в простом понятии, но лишь тем способом, что абстрагируем понятие сущего из акциденций, которые мы можем чувствовать, говоря, что они суть [что-то], принадлежащее к сущему (*quod sunt entis*), а разыскивая далее, мы находим, что [акциденция] есть такое сущее, которое присуще другому (*alteri inhaerens*); а то другое [сущее] должно быть субсистирующим⁵⁶ (*subsistens*), и именно к такому субсистирующему [сущему] мы прилагаем имя (*imponimus nomen*) субстанции; и потому таким образом мы познаем субстанцию слитно (*confuse*), составляя (*componendo*) субсистенцию с самим сущим и утверждая, что [субстанция] есть субсистирующее через себя сущее (*ens per se subsistens*). Но мы не имеем о ней «в пути» (*in via*) интуитивного понятия, в котором мы познавали бы, что она есть это сущее, если только не [познаем ее] вышеназванным способом, как нас учит опыт (*experientia*).

26. Также, всякий интеллект, обладающий достоверностью о [чем-то] одном и вместе с тем имеющий сомнение о [некоторых] двух [вещах], необходимо имеет понятие о достоверном как иное (*alium conceptum*) [понятие по отношению к] тому другому [понятию] о двух [сомнительных вещах], потому что

⁵⁴ См. п. 12 выше.

⁵⁵ См. сноску 17 выше.

⁵⁶ Под *субсистирующим* сущим понимается сущее, обладающее самостоятельным («через себя») индивидуальным бытием. Это сущее также часто называется суппозитом или (более нестрого), как здесь, оно приравнивается к субстанции.

иначе тот же самый интеллект посредством [одного] и того же понятия [разом] имел бы и сомнение, и достоверность; но некто может обладать достоверностью о чем-то, что оно есть сущее, но при этом сомневаться, есть ли оно субстанция, или акциденция – как это ясно о потенциях души, а также о первом принципе⁵⁷, поскольку о нем сомневались древние философы, как это явно в I кн. «Физики»⁵⁸, и о свете; следовательно, понятие сущего – это иное [понятие, чем понятие] субстанции и акциденции; но оно [т.е. понятие сущего] есть общее для них обеих и не означает (*non importat*) [как таковое сразу] много понятий; следовательно, оно унивокально общее [понятие для субстанции и акциденции].

27. Также, всякое понятие, достаточное для противоречия, является унивокальным⁵⁹ [понятием], потому что противоречие есть утверждение и отрицание относительно одного и того же унивокального (*circa idem univocum*), – ведь здесь нет противоречия: «пес бежит, пес не бежит⁶⁰»; но понятие сущего достаточно для противоречия, согласно Философу в VIII [т.е. IV] кн. «Метафизики»⁶¹, и даже более того – первое противоречие образовано (*formata*) относительно сущего, а именно: «о чем

⁵⁷ Под «первым принципом» здесь понимается первый простой принцип, т.е. Бог. Аргумент о дистинкции/инаковости достоверного и сомнительного понятия впоследствии станет наиболее важным аргументом Скота для демонстрации унивокации понятия сущего в отношении Бога и твари. Представляется возможным, что в этой полной форме он сформулирован здесь Скотом впервые. Ср. Duns Scotus, *Lectura I*, dist. 3, q. 1–2, n. 22–23 (*ed. Vat.* XVI, 232–33); *Ord. I*, dist. 3, p. 1, q. 1–2, n. 27–29 (*ed. Vat.* III, 18–9). Ср. также: Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Lib. I–V. L. IV, q. 1, n. 46 (*Oph III*, 306–07).

⁵⁸ См. Arist. *Phys.* I, c. 2 (184b15–22).

⁵⁹ Это положение станет в «Ординации» Скота частью его знаменитой дефиниции «унивокации» или «унивокального понятия». См. Duns Scotus, *Ord. I*, dist. 3, p. 1, q. 1–2, n. 26 (*ed. Vat.* III, 18).

⁶⁰ Если «пес» здесь – *эквивокальное* имя, обозначающее в первом случае животное, а во втором – созвездие.

⁶¹ Имеется в виду обсуждение первой аксиомы о сущем в Гамме «Метафизики», см. Arist. *Metaph.* IV, c. 3 (Г 3 1005b10–25).

угодно бытие или не бытие» (*de quolibet esse vel non esse*); следовательно, и т.д.

28. Также, согласно Философу в IV кн. «Метафизики»⁶², первый принцип⁶³ должен быть наиболее прочным (*firmissimum*); но первый принцип, как сказано⁶⁴, образуется относительно сущего, следовательно, прочнейшим образом; но если бы сущее означало множество понятий (*plures conceptus*), [а не одно], то не было бы достоверным, относительно какого понятия [из многих] был бы истинным [первый принцип], более того – [сам термин «сущее» внутри первого принципа] всегда надлежало бы разделять⁶⁵ (*esset distinguendum*); следовательно, и т.д.

[IV. – Возражения против унивокации сущего, а также их опровержения]

[A. – Возражения]

29. Против сказанного выше можно аргументировать так:

Потому что, если бы [сущее] было унивокальным, то оно было бы [таковым] либо как род, или [как] дифференция, или [как] вид⁶⁶; но оно не может быть видом, потому что [сущее]

⁶² Arist. *Metaph.* IV, с. 3 (Г 3 1005b10–25).

⁶³ Имеется в виду первый сложный принцип (принцип метафизического знания), известный в Высокой схоластике в приведенной выше (п. 27) Скотом формулировке: «о чем угодно бытие или не бытие».

⁶⁴ См. п. 27 выше.

⁶⁵ Стандартная в схоластической философии операция для избегания ошибки эквивокации: разделение значений эквивокального общего имени/термина. Если бы сущее было эквивокальным именем, то при любом употреблении первого принципа, в который оно входит, необходимо было бы разделять значения сущего. Кроме того, эквивокация сущего противоречила бы, согласно Скоту, достоверности и наибольшей известности первого принципа. Ср. с этим аргументом также: Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Lib. I–V. L. IV, q. 1, n. 16 (*Oph* III, 298).

⁶⁶ Ср. с этим аргументом также: Duns Scotus, *Quaestiones super Praedicaamenta*, q. 4, n. 18 (*Oph* I, 277–78); *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Lib. I–V. L. IV, q. 1, n. 50, n. 54 (*Oph* III, 308–09); *Ord.* I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 152, 155 (*ed. Vat.* III, 94–5).

не имеет [ничего] выше себя, а также потому что субстанция и акциденция – это не индивидуумы, но наивысшие роды (*genera generalissima*); – ни дифференцией, потому что тогда [сущее] было бы одной [дифференцией для] субстанции или акциденции, а также имело бы выше себя [некий] род; – ни родом, как доказывается в III кн. «Метафизики»⁶⁷, потому что род имеет дифференции, которые пребывают вне содержания [понятия этого] рода (*extra rationem generis*); но нет ничего, что избегало бы содержания сущего. И то же самое утверждает Порфирий: ибо он говорит⁶⁸, что сущее не есть род, но сказывается эквивалентно о субстанции и акциденции.

30. Также, всё общее неограниченное нисходит (*commune indeterminatum descendit*) к нижестоящим [ступеням] через нечто добавленное к нему и контрагирующее его (*aliquid additum sibi contrahens*) – так, как род [нисходит к видам] через дифференции, а вид [к индивидуумам] – через индивидуирующие его принципы; но к сущему невозможно сделать такое контрагирующее добавление⁶⁹ (*additio contrahens*). Доказательство: так как это добавленное [к сущему само] было бы либо сущим, либо не-сущим. Если сущим, следовательно, субстанция, заключающая в себе это добавленное, была бы сущим дважды, и тогда высказывать «только субстанцию»⁷⁰ (*substantiam tantum*) было бы пустословием. Если же оно не было бы

⁶⁷ См. Arist. *Metaph.* III, с. 3 (B 3 998b23–26).

⁶⁸ См. *Porphyrius, Liber praedicabilium, cap. «De specie»* (Porphyrius. *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. A. Busse, vol. IV, pars I de *Commentaria in Aristotelem Graeca* (Berolini: apud Georgii Reimer, 1887), 8–9). Ср. также: *Auctoritates Aristotelis, Isagoge*, 7 (Hamesse, éd. *Auctoritates Aristotelis*, 300).

⁶⁹ Ср. с этим аргументом также: Duns Scotus, *Quaestiones super Praedicationem*, q. 4, n. 19–22 (*Oph* I, 278–79); *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis. Lib. I–V. L. IV*, q. 1, n. 57 (*Oph* III, 310); *Lectura* I, dist. 3, q. 1–2, n. 109 (*ed. Vat.* XVI, 265); *Ord.* I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 157 (*ed. Vat.* III, 95).

⁷⁰ Имеется в виду тезис Аристотеля о том, что «только у сущности» (в латинской версии: у субстанции) есть определение и чтойность в собственном смысле. См. Arist. *Metaph.* VII, с. 5 (Z 5 1031a1–14). Иначе говоря, если бы субстанция заключала в себе сущее дважды, то любое определение некоторой субстанции было бы пустословием, а не началом знания.

сущим, тогда сущее нисходит к субстанции не через нечто, но через не-сущее (*non per aliquid sed per non-ens*), но тогда [само] это не-сущее, посредством которого [сущее] нисходило бы к ней, также принадлежало бы к [формальному] содержанию субстанции (*non-ens esset de ratione substantiae*), и так я спрашивал бы, как и прежде, и тогда [тут] был бы уход в бесконечность.

31. Также, если сущее чтойностно предикцируется (*praedicatur in quid*) о субстанции и акциденции, то нужно, чтобы это [происходило] согласно содержанию некоторого [типа] предикцируемого (*per rationem alicuius praedicabilis*), а именно: рода, [вида] или дифференции, или других. Но не [согласно содержанию понятия] дифференции, потому что [сущее] не предикцируется качественно (*in quale*). Следовательно, это [т.е. чтойностная предикация сущего] было бы согласно содержанию [понятия] рода, но это является ложным, потому что [тогда сущее] нисходило бы к субстанции и акциденции как к видам через дифференции, которые были бы вне содержания сущего (*extra rationem entis*), что ложно, – более того, сущее сразу (*ens statim*) есть те [нижестоящие ступени], к которым оно нисходит, не ожидая [для этого какой-либо] дифференции (*sine expectatione differentiae*), так же, как говорится и о едином в VIII [т.е. IV] кн. «Метафизики»⁷¹. Итак, [сущее] не есть род, а вследствие [этого и] не предикцируется о них [т.е. о субстанции и акциденции] унивокально (*univoce*).

32. Также, в IV кн. «Метафизики»⁷² прямо (*expresse*) говорится, что сущее сказывается о многих не унивокально, но

⁷¹ Издатели критического издания ссылаются здесь на начало VIII кн. «Метафизики», но в нем вообще не идет речь ни о едином, ни о сущем. Два манускрипта верно исправляют эту ссылку, поскольку в них вместо VIII содержится чтение «IV» кн. Скорее всего, Скотт имеет в виду следующее место Аристотеля: Arist. *Metaph.* IV, с. 2 (Г 2 1004a4–5).

⁷² См. Arist. *Metaph.* IV, с. 2 (Г 2 1003a33 – b16). Ср. *Auctoritates Aristotelis*, *Metaph.* IV, 88 (Hamesse, éd. *Auctoritates Aristotelis*, 122): «Ens secundum quod est ens dicitur multis modis non aequivoce, sed secundum attributionem omnium in unum, id est analogice». Ср. с этим также: Duns Scotus, *Lectura I*, dist. 3, q. 1–2, n. 107 (*ed. Vat.* XVI, 264–65); *Ord.* I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 153 (*ed. Vat.* III, 94).

[по отношению] к одному (*ad unum*), как здоровое, то есть – аналогично (*analogice*).

[В. – Опровержения вышеизложенных возражений]

33. На первое⁷³ из этих [возражений] **должно ответить**, что в III кн. «Метафизики» Аристотель ничего не высказывает утвердительно (*assertive*), но лишь аргументирует в пользу и той, и другой стороны противоречия⁷⁴ (*ad utramque partem contradictionis*); а потому и Комментатор говорит там же⁷⁵, что первый приведенный там довод Философа погрешает согласно акциденции, то есть содержит в себе ошибку акциденции⁷⁶ (*fallaciam accidentis*). Ведь аргумент Философа в пользу противоположного там таков: если сущее означает не одно понятие для десяти родов, но собственное [понятие] для любого [из них], то [из этого] следует, что сущее – не только род, но даже и десять родов [сразу]. Следовательно, [на возражение] должно ответить, что Философ говорит там это, то есть то, что сущее – это не род, не определяющим [окончательный ответ на вопрос] образом (*non determinative*), но [лишь] аргументируя [за и против] (*arguendo*).

⁷³ См. первое возражение в п. 29 выше.

⁷⁴ Скот понимает разбор апорий в третьей книге «Метафизики» из университетской схоластической практики как подготовительную или предварительную часть диспутации, в которой бакалавры аргументировали в пользу двух противоположных положений (*pro et contra*), не достигая при этом никакого окончательного доктринального решения (детерминации) вопроса или трудности, каковое решение давал позднее председательствующий на диспутации магистр, который не только аргументировал, но и утверждал.

⁷⁵ Averroes, *Metaph.* III, t. com. 3 (Averroes, *Aristotelis Stagiritae Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, f. 40v M – 41r B). Следует отметить, что Аверроэс действительно говорит там, что Аристотель аргументирует здесь «логически» или «диспутативно», но в тексте комментария нет эксплицитного упоминания «ошибки (софизма) акциденции» или (как утверждает в параллельном месте «Ординации» Скот) «ошибки следствия» Аристотеля.

⁷⁶ Об ошибке или софизме акциденции см. Petrus Hispanus, *Summulae logicales*, tr. VII, n. 102–103. (Peter of Spain, *Tractatus*, 146–47).

На утверждение Порфирия⁷⁷ должно ответить, что хотя он и был логиком, однако многое сказал не как логик (*non logice*), в особенности то, что принадлежит к категориям; ибо сущее, поскольку оно предидируется о десяти категориях метафизически или природно (*metaphysice vel naturaliter*), не означает одно понятие (*unum conceptum*), – и также не есть ни природный, ни метафизический род для них [т.е. для десяти высших родов], и все же – говоря логически (*logice loquendo*) – оно унивокально⁷⁸ [для них].

34. В ответ на иное подтверждение⁷⁹ – относительно дифференции, которая есть вне содержания рода, должно сказать, что хотя род и дифференция не тождественны формально (*non sunt idem formaliter*), потому что формальное содержание (*ratio formalis*) дифференции не заключает в себе формальное содержание рода, однако они тождественны реально или тождественным образом (*idem realiter vel identice*). Ибо всегда, когда некие [содержания или сущие] являются формально тождественными [друг другу], если [при этом] они сочетаются друг с другом без [какого-то] среднего, то там будет пустословие, как [например]: «цвет белизна»; однако этого не [будет], если они являются тождественными лишь тождественно, а не формально (*idem identice solum et non formaliter*), как «белый цвет»: ведь хотя в вещи «белое» есть то же, что и белизна, однако поскольку «белое» обозначает свою вещь деноминативно или конкретно (*denominative vel in concreto*), то здесь [т.е. в сочетании

⁷⁷ См. п. 29 и сноску 68 выше.

⁷⁸ Ср. с этим: Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Lib. I–V. L. IV, q. 1, n. 18–19 (*OPh* III, 299). Здесь видна фундаментальная оппозиция, которой оперирует Скот: метафизик (в традиционном смысле) или реальный философ имеет дело с природой и единством природы (например, с единством природного рода), а так называемый «логик» – с понятием, с единством *понятия* и его объективного содержания. Унивокация *понятия сущего* относится к способу аргументации «логика» («говоря логически»). См. об этом п. 37 и 39 ниже, а также вступительную статью.

⁷⁹ См. п. 29 и п. 31 выше. Ср. с этим аргументом п. 36 ниже, а также существенные добавления Скота в «Вопросах о Метафизике»: Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Lib. I–V. L. IV, q. 1, n. 41–44 (*OPh* III, 304–06).

«белый цвет»] нет пустословия. Дифференция же сочетается с родом в определении таким образом, что дифференция обозначается там деноминативно или конкретно, как [например]: «разумное животное», и так она тождественна роду только тождественно, а не формально (*idem identice tantum et non formaliter*). И так же в предложенном [вопросе обстоит дело] и с сущим в отношении «одного», потому что в высказывании «сущее единство» («*ens unitas*») есть пустословие. Таким же образом, следовательно, избегает содержания сущего то добавленное к сущему, что обозначается по способу дифференции (*modo differentiae*), тождественной роду – но только тождественно, а не формально⁸⁰ [тождественной].

35. На тот иной [аргумент]⁸¹ о нисхождении неограниченного (*de descensu indeterminati*) к нижестоящим [ступеням] должно ответить, что неограниченное двояко. Одно – то, что нисходит (*descendit*) к нижестоящим [ступеням] через нечто добавленное (*per aliquid additum*), и таковое [неограниченное] означает всё то целое (*dicit totum*), которое [означает] и нижестоящее, но по способу ограничиваемой части (*per modum partis determinabilis*) – как род, либо по способу ограничивающей части (*per modum partis determinantis*) – как дифференция, – и такое [неограниченное] не есть само сущее. Другое есть общее неограниченное (*commune indeterminatum*), которое означает всё то целое, которое [означают] и нижестоящие, по способу целого (*per modum totius*) и не ожидает [при этом] ограничения (*expectat terminari*) посредством иного, – как вид в отношении

⁸⁰ Ср. с этим аргументом разъяснения Скота: Duns Scotus, *Lectura I*, dist. 3, q. 1–2, n. 115–116 (*ed. Vat.* XVI, 267–68); *Ord.* I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 158–161 (*ed. Vat.* III, 95–100). Речь идет здесь предположительно о тех дифференциях сущего, которые Скот будет именовать в своих теологических сочинениях «предельными». Они, как и свойства сущего (единое, истинное и т.д.), формально не заключают в себе сущее, хотя и тождественны сущему реально, т.е. являются лишь «деноминативно сущими», а не «чтойностно или формально сущими». Ср. Duns Scotus, *Ord.* I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 131–133 (*ed. Vat.* III, 81–3).

⁸¹ См. п. 30 выше. Ср. с этим ответом Скота его «рабочие ответы» в добавлениях в: Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Lib. I–V. L. IV, q. 1, n. 58–61 (*Oph* III, 310–13), а также Duns Scotus, *Lectura I*, dist. 3, q. 1–2, n. 123 (*ed. Vat.* XVI, 272–73).

индивидуумов, ведь два индивидуума всецело (*se totis*) сходны между собой в виде и [всецело] различаются друг от друга числом, – и такое общее [неограниченное] не нисходит к низестоящим [ступеням] через нечто добавленное. И именно так сущее есть общее для Бога и десяти категорий, для субстанции и акциденции; ибо в субстанции и акциденции нет ничего, что не является сущим, и потому [сущее] сразу же самим собой⁸² (*statim seipso*) без [чего-то] добавленного будет субстанцией или акциденцией; и тогда оно сводится не к [такому типу] предцизируемого, [как] род или дифференция, но [к типу предцизируемого] низшего вида⁸³ (*speciei specialissimae*).

36. Или же, поддерживая [то решение], что [сущее] есть род, либо как бы род⁸⁴ (*quasi genus*), согласно Авиценне и Аверроэсу, [в ответ на этот аргумент также] можно сказать, что оно нисходит к низестоящим [ступеням] через [такие] добавленные, которые являются сущими тождественно или реально, но не формально (*entia identice vel realiter, non tamen formaliter*). Но таким образом не следует и того, что сами по себе они будут не-сущими, точно так же, как не следует [как истинное такое заключение]: «человек не сам по себе (*non secundum se*) есть белый, следовательно, сам по себе он есть не-белый», потому что ни то, что он есть белый, ни то, что он есть не-белый, [человек] не имеет [прецизированно] из-за содержания человеческой природы (*ex ratione humanitatis*) [в нем]. Следовательно, эти дифференции будут сущими не через [формальное] содержание дифференции, и однако [из этого] не следует, что они [прецизированно] через содержание дифференции будут не-сущими.

⁸² См. конец п. 31 выше.

⁸³ См. в связи с этим альтернативным объяснением возможности «нисхождения/ограничения сущего» по способу вида ряд пояснений Скота: Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Lib. I–V. L. IV, q. 1, п. 53–56 (*OPh* III, 309–10).

⁸⁴ См. Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Lib. I–V. L. IV, q. 1, п. 51–52 (*OPh* III, 308–09), а также места, приведенные в сноске 81 выше.

37. В ответ на другой [аргумент]⁸⁵ относительно IV кн. «Метафизики» должно сказать, что согласно Философу в IV кн. «Метафизики» содержанию единства рода не противоречит (*non est contra rationem unitatis generis*) то, что все [сущие] из этого рода сказываются через атрибуцию [по отношению] к одному (*per attributionem ad unum*), как это явно в отношении [такого] рода, [как] «цвет», в котором все виды цвета тем не менее имеют атрибуцию к белизне, которая есть первое [в этом роде] и мера (*primum et mensura*) для всех цветов; и подобное имеется в каком угодно роде, как говорится там же⁸⁶. Так и в представленном [вопросе]: все сущие имеют атрибуцию к первому существу, которое есть Бог, либо сотворенные сущие – к субстанции, однако несмотря на это, от всех этих сущих может быть абстрагировано одно общее понятие (*unus communis conceptus*), обозначенное именем «сущего», которое унивокально⁸⁷, говоря логически (*logice loquendo*), хотя и не [унивокально,] говоря природно или метафизически (*non naturaliter vel metaphysice loquendo*).

V. – Ответ на первоначальные аргументы]

38. На первый начальный [аргумент]⁸⁸ **нужно сказать**, что первый объект потенции должен браться согласно [его] адекватности [по отношению] к потенции самой по себе (*secundum se*), а не только лишь [как потенции] в некотором определенном статусе (*non pro statu aliquo determinato*); но сущее само по себе

⁸⁵ См. п. 32 выше. Ср. также ответы Скота в теологических сочинениях: Duns Scotus, *Lectura I*, dist. 3, q. 1–2, n. 117–118 (ed. Vat. XVI, 268–69); *Ord. I*, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 162–163 (ed. Vat. III, 100–01).

⁸⁶ Скорее Скот совмещает здесь в своем аргументе истолкованные особым образом места из IV и X кн. «Метафизики», см. Arist. *Metaph.* IV, c. 2 (Г 2 1003a33–1003b19); X, c. 1 (I 1 1052b17–1053b5).

⁸⁷ Таким образом, унивокация сущего есть единство общего понятия, которое может быть абстрагировано от любого сущего, и единство его формального объективного содержания. Согласно Скоту, унивокация в понятии не противоречит аналогии, но, наоборот, является необходимой предпосылкой знания аналогии атрибуции между вещами в природе.

⁸⁸ См. п. 1 выше.

(*ens secundum se*) и согласно какому угодно своему суппозиту⁸⁹ является природно [воздействующим и] изменяющим (*immutativum*) наш интеллект сам по себе, то есть поскольку он человеческий интеллект. Поэтому Бог также и через себя⁹⁰ может мыслиться (*per se intelligibilis*) им [т.е. человеческим интеллектом], насколько [это касается возможности] со стороны [самой] мыслительной потенции (*ex parte potentiae intellectivae*), причем без какого-то [особого] средства или света, или [мыслимого] вида, потому что сам Бог и есть свет и может настоящим образом⁹¹ (*praesentialiter*) присутствовать (*adesse*) для человеческого интеллекта, как у блаженных. А если Он не может мыслиться нами [так] в статусе «пути» (*pro statu viae*), то это [происходит] из-за (*ratione*) фантазмы, связанной с нами в нашем способе мышления в статусе «пути», но это наложено на нас [божественной волей] в наказание за грех (*inflictum in poenam peccati*), а не согласно чтойностной природе [нашего интеллекта], как сказано [нами выше]⁹².

39. На другой [начальный аргумент]⁹³ должно ответить, признавая [истинной] бóльшую [посылку] и ее доказательства, но

⁸⁹ Подразумевается любое *реальное сущее*, заключающее в себе формальное содержание сущего как первого адекватного объекта интеллекта и выступающее «подлежащим» (квазииндивидуумом) для чтойностной предикации унивокального понятия сущего (как универсального предиката).

⁹⁰ То есть: дистинктно и интуитивно, в собственной сущности как этой вот и поскольку она есть в себе. Речь здесь идет не о познании в статусе пути (такое познание Бога для нас как путников невозможно), но о принципиальной возможности познания человеческого интеллекта из природы самой потенции интеллекта как таковой, которая ограничена лишь волевым решением Бога как бесконечного объекта: открыть себя для такого конечного интеллекта.

⁹¹ Имеется в виду: *реальное присутствие* божественной сущности «здесь и теперь», т.е. *интуитивное* знание или видение блаженных (или, например, ап. Павла, которому Бог открыл себя «лицом к лицу» пред вратами Дамаска).

⁹² См. Duns Scotus, *De anima*, q. 18, n. 9–10 (*Oph* V, 181–83), ср. также: Duns Scotus, *Lectura* I, dist. 3, q. 1–2, n. 46–47 (*ed. Vat.* XVI, 242–43); *Ord.* I, dist. 3, p. 1, q. 3, n. 186–187 (*ed. Vat.* III, 112–14).

⁹³ См. аргумент в п. 2 выше.

отрицая меньшую⁹⁴ [посылку в аргументе]. На авторитетное суждение⁹⁵ (*auctoritatem*), утверждающее, что [сущее] сказывается эквивокально, [а не унивокально, нужно сказать, что это] истинно, говоря метафизически или природно (*metaphysice loquendo vel naturaliter*), но не истинно, говоря логически (*logice loquendo*): более того, [говоря логически, сущее] означает одно общее для всех сущих понятие⁹⁶ (*dicit unum communem conceptum omnibus entibus*).

40. На еще один [начальный аргумент]⁹⁷ должно ответить, что познаваемость (*cognoscibilitas*) сама по себе следует за существенностью (*entitatem*), но не в отношении любого интеллекта или [интеллекта] в каком угодно статусе, а только в отношении того интеллекта, который может познавать сущее согласно всей его общности в целом (*ens secundum suam totam communitatem*), и это [т.е. этот интеллект] есть Бог. Поэтому [из приведенного в начале аргумента] вполне [истинно] следует, что божественная сущность есть первый объект его [собственного, божественного] интеллекта, так как она есть первое сущее, но [вовсе] не обязательно, чтобы [по этой причине она] была и первым объектом нашего интеллекта.

⁹⁴ Меньшей посылкой в этом аргументе было утверждение: «но сущее не имеет “единого через себя” понятия».

⁹⁵ В аргументе в п. 2 выше нет эксплицитного «авторитетного суждения» и соответствующей ссылки на его автора. В доказательство меньшей посылки там приводится положение «сущее не сказывается унивокально обо всех сущих». Этому «общему мнению» почти всех теологов и философов в схоластике XIII в. противопоставляет свою метафизическую теорию Скот.

⁹⁶ Ср. наши замечания в сносках 39, 78 и 87 выше.

⁹⁷ См. п. 3 выше.