

В. Л. ИВАНОВ

ВОПРОС ДУНСА СКОТА ОБ ИНТЕНСИВНОЙ БЕСКОНЕЧНОСТИ
В ТРОИЦЕ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ ЖАНРА ТЕОЛОГИЧЕСКИХ
ВОПРОСОВ *QUODLIBET*

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ

Мы редко осведомлены о конкретных исторических обстоятельствах возникновения некоторого ученого трактата. И как кажется, это вовсе не случайно: знание об этих обстоятельствах может удовлетворить любопытство историка, но вряд ли добавит что-то существенное к пониманию содержания философского, научного или теологического произведения, — если говорить в терминах традиционного знания, для понимания теории важно понимать прежде всего ее цель и материя, т. е. ее предмет, а не мотив ее создания (или двигавшие автором причины). И уж почти вовсе невероятной представляется возможность описать обстоятельства, сопровождавшие создание трактата автором, о жизни которого нам точно известно всего около шести фактов, — что крайне мало даже для эпохи, не придававшей большого значения жизнеописаниям, если только они не были житиями святых¹. Тем не менее, именно условия существования в рамках университета и монашеского ордена начала XIV в. дают нам возможность с очень высокой степенью вероятности реконструировать обстоятельства, сопровождавшие возникновение трактата, перевод одной из частей которого мы представляем ниже суждению российского читателя. Речь идет о серии из 21 вопроса-исследования, принадлежащей перу францисканского теолога Иоанна Дунса Скота и относящейся к жанру *Quodlibet*, т. е. «Каких угодно вопросов» или «Вопросов о чем угодно».

¹ Еще в 1869 г. Э. Ренан высказал наблюдение, многократно повторявшееся с тех пор исследователями-медиевистами: сложно найти другого равного по значимости Дунсу Скоту мыслителя в Средние века, о жизни и карьере которого было бы известно меньше, чем о жизни и карьере Скота. См.: Renan 1869, 404.

Итак, вероятно, это было так: в один из первых дней второй или третьей недели Адвента (т. е. Рождественского поста) 1306 г. от Р.Х. все занятия в Парижском университете («Родительнице наук», как его именовали в то время) были приостановлены, студенты, бакалавры и магистры, а также прочая публика, собрались с утра в церкви Сен-Жюльен-ле-Повр (возможно, однако, что это происходило и в парижском «монастыре кордельеров», как стали именовать позже место проживания и обучения членов Ордена Меньших Братьев). После приличествующей торжественному событию молитвы публика, большинство которой составляли студенты-монахи из двух главных нищенствующих орденов (доминиканцев и францисканцев), начала задавать вопросы. Вопросов было задано чуть больше 20, они были записаны, после чего два бакалавра, завершающие в это время курс своего обучения и в ближайшем будущем имеющие шанс занять кафедру теологии, принадлежащую в Сорбонне францисканцам, начали диспут об этих вопросах, продлившийся до вечера. Мы не знаем, кто из бакалавров конкретно исполнял в тот раз обязанности оппонента и респондента в диспуте², зато мы знаем точно, кто председательствовал на этом диспуте в качестве «правлящего на тот момент магистра» теологии (*magister actu regens*), обязанностью которого было дать через три-четыре дня финальное «магистерское решение» каждому из заданных вопросов. Собственно, публика собралась специально ради того, чтобы услышать ответы из уст этого магистра, слава которого как раз начинала распространяться за пределы теологического факультета, — председательствовал сорокалетний францисканец Иоанн Дунс Скот. Результатом этого события стала последовавшая — скорее всего, уже после смерти Скота всего два года спустя — публикация трактата из 21 «Каких угодно вопросов».

Откуда мы все это знаем? — может задать законный вопрос читатель. Обратной стороной свойственного школьной (или схоластической) традиции пренебрежения деталями жизни и карьеры отдельных представляющих ее ученых была достаточно жесткая обусловленность их академической и «авторской» судьбы правилами институций, которые определяли их карьеру, а также формальными требованиями жанра, в котором они создавали свои произведения. Иначе говоря, наша реконструкция обстоятельств возникновения данного трактата Дунса Скота является достоверной постольку, поскольку этот трактат принадлежит к определенному жанру схоластических научных произведений,

² Весьма вероятно, что этими бакалаврами могли быть Александр Бонини (де Алессандриа) и Якоб де Асколи, бывшие следующими после Скота магистрами теологии на францисканской кафедре в Париже, хотя не исключены и иные фигуры, например, Николай де Лира.

а сам жанр является развитием и оформлением определенной университетской *практики*, т. е. зависит от вида институционально зафиксированного повторяющегося события. Так как отечественный читатель недостаточно хорошо знаком со схоластической теологией и философией XIII–XIV вв., в этой статье мы попытаемся, во-первых, эксплицировать структуру и специфические черты университетской диспутации «о чем угодно», а также описать историю жанра «Каких угодно вопросов», его возникновение и расцвет; во-вторых, указать на место *Quodlibet* Дунса Скота в этой истории и в его собственной академической карьере; далее, представить общий тематический план трактата и положение переведенного нами на русский язык V вопроса внутри целого, состоящего из 21 вопроса. Наконец, мы кратко укажем на основные содержательные моменты в вопросе Дунса Скота об интенсивной бесконечности, на которые нужно обратить внимание при чтении, а также скажем несколько слов об особенностях нашего перевода.

I. Специфическая практика диспутиаций «о чем угодно» (*disputatio de quodlibet*) возникает на *теологическом* факультете Парижского университета, а также в интегрированных в него «домах общего обучения» (*studia generalia*) двух важнейших для средневековой схоластической теологии орденов «братьев проповедников» (доминиканцев) и «меньших братьев» (францисканцев) в 1230-е гг. и является видоизменением и развитием так называемых регулярных или «обычных» университетских диспутиаций (*quaestiones disputatae ordinariae*), проведение которых было одной из основных *обязанностей* магистра теологии в средневековом университете, начиная со времени его основания. Каждый магистр теологии³, помимо чтения лекций о Св. Писании, которые могли проходить как в форме комментария, так и в форме вопроса-исследования, был обязан в среднем не менее, чем раз в две недели во время семестра проводить публичные диспутиации, т. е. обсуждения и исследования некоторых вопросов, относящихся к предметам схоластической теологии. Темы таких регулярных диспутиаций выбирались самим *магистром*, проводившим их, и объявлялись заранее. Регулярные теологические диспутиации были открытыми для посещения: не только студенты и бакалавры, обучавшиеся у данного

³ Магистр теологии — это *высшее* звание в университетской карьере средневекового ученого-теолога; приблизительное соответствие в современных условиях — доктор и ординарный профессор, если не учитывать того немаловажного обстоятельства, что количество магистров в процентном отношении к студентам, обучавшимся теологии, до середины XIV в. было настолько небольшим, что тогдашний магистр по значению скорее приближается к статусу полного академика в российских условиях.

магистра, но и все студенты и бакалавры теологического факультета⁴, а также другие магистры, занимавшие соседние кафедры теологии (если они не были заняты в это время на собственных лекциях), имели право посещать их. Сама ординарная диспутация проводилась следующим образом: в первый день студенты последних лет обучения или бакалавры, связанные с кафедрой данного магистра, выступали как стороны диспутации, — один из них брал на себя роль оппонента, возражающего предполагаемому мнению магистра и оспаривающего его с помощью аргументов, почерпнутых из авторитетных суждений отцов Церкви (*auctoritates*) или известных магистров-теологов прошлого (*magistralia*), а другой исполнял роль респондента, отвечающего на эти аргументы и дающего предварительное решение вопроса. На следующий день сам магистр давал свой ответ на поставленный вопрос или, говоря терминологически, окончательное его «определение» (*determinatio*), а также отвечал на все возражения, выдвинутые в первый день против его позиции.

Теологическая диспутация «о чем угодно», будучи подобной по структуре, в противоположность таким регулярным диспутациям имела целый ряд специфических черт. Во-первых, она была не «обычной», а «торжественной» или «праздничной» (*solemnis*), — она не «проводилась» постоянно в течение всего учебного года, но «справлялась» как особенное торжественное событие только два раза в год: во вторую или третью неделю Адвента перед Рождеством и рождественскими каникулами и в четвертую неделю Великого поста перед Пасхой и пасхальными каникулами. Ее торжественность подчеркивалась тем, что в дни ее проведения все занятия во всем университете приостанавливались. С этим связана ее предельно широкая открытость для публики: в отличие от регулярной диспутации, фактически посещаемой по большей части бакалаврами и студентами ведущего ее магистра, диспутация *de quolibet* была не внутренним событием факультета теологии, но *общеуниверситетским* событием, — хотя проводилась она на факультете теологии, право посещать ее и участвовать в ней имел кто угодно: студент, бакалавр или магистр с любого факультета⁵. Более того, такая диспутация была принципиально открыта даже для

⁴ Для всех бакалавров и тех студентов, целью обучения которых было получение степени бакалавра, посещение и участие в подобных регулярных диспутациях было обязательным требованием для завершения курса их обучения.

⁵ В данном случае стоит разграничивать *право* посещения — его имел кто угодно, и *обязанность* посещения — ее имели все члены теологического факультета, в особенности бакалавры, которые после выполнения всех требований по программе бакалавриата, были обязаны около четырех лет присутствовать на факультете и принимать участие в подобных диспутациях, а также произносить публичные проповеди, чтобы получить воз-

вне-университетской публики, что было неслыханным исключением из жестких правил, регулирующих жизнь университетского сообщества, которое юридически представляло собой в XIII в. закрытый *цех* (гильдию) мастеров (магистров), подмастерьев (бакалавров) и учеников (студентов). Иначе говоря, диспутации этого типа посещались самой многочисленной и разнородной публикой.

Во-вторых, самое существенное отличие этой диспутации от регулярной, собственно давшее ей ее название, состояло в том, что тема вопросов определялась не ведущим ее магистром, но «кем угодно» (*a quolibet* или *ad voluntatem cuiuslibet*) из присутствующей публики, и этой темой могло быть «все, что угодно» (*quodlibet*). Любая тема, которая интересовала публику, могла быть заявлена для обсуждения, отсюда огромное количество разнообразных вопросов, содержащихся в записанных студентами или изданных магистрами сессиях диспутиаций *Quodlibet*, — темы могли относиться к любой области теологии, философии, права, церковной, политической, экономической жизни. Разумеется, у магистра было ограниченное право отвергнуть какой-то из предложенных к обсуждению вопросов, но только в том случае, если он был тривиальным, совершенно нерелевантным или неинтересным, однако это право не меняло принципа данного вида диспутации: вопросы определялись не магистром, а публикой. Кроме того, если бы магистр отказался обсуждать слишком много заданных вопросов, это было бы свидетельством его неготовности к самой диспутации «о чем угодно», что, в свою очередь, дало бы повод к сомнениям относительно его собственного статуса, поэтому правом отклонения вопросов пользовались очень редко. Фома Аквинский обсуждал, например, такие для нас странно звучащие вопросы, как: «Называется ли глаз Христа в течение 3 дней после смерти глазом эквивокально, или унивокально?», или: «Сильнее ли истина, чем вино, царь и женщина?» (Thomas Aquinas, *Quodlibet* III. 2 a. 2 и XII. 13 a. 1). С другой стороны, несмотря на некоторый хаос, вызываемый возможностью публики ставить вопросы по своему произволению, не следует думать, что присутствующие приходили на подобные диспутации для развлечения. Фактически большую часть публики на этих диспутациях составляли студенты и ученые-теологи, соответственно, и большая часть вопросов относилась к сфере теологии или философии. Хотя спрашивали, казалось бы, «о чем угодно», на деле по большей части магистру задавали специально подготовленные вопросы о наиболее важном, интересном и актуальном — о том, о чем в тот момент велись дебаты между известными учеными — магистрами теологического факультета, о наиболее обсуждаемых и контroversных пред-

можность стать магистром и приобрести общее разрешение или право на преподавание теологии (так называемую *licentia docendi, praedicandi et disputandi*).

метах⁶. Кроме того, странно звучащие для нашего уха формулировки вопросов на деле часто скрывали вполне серьезные метафизические или теологические проблемы, например, за вопросом о «мертвом глазе Христа» стоял философский спор о единственности субстанциальной формы человеческого существа и христологическое затруднение о единстве Слова и элементов человеческого природы Христа в крайней ситуации (его смерти). [Solère 2006, 526–558]. Студенты посещали эти диспутации, чтобы узнать о мнении знаменитого магистра по широкому кругу важных вопросов, бакалавры учились на них упорядочиванию и разрешению трудных проблем, а коллеги-магистры⁷ нередко использовали возможность поставить ведущего диспутацию магистра в затруднительное положение, задав вопрос, который мог бы вынудить того затронуть некую догматически чувствительную, но еще не определенную решениями Церкви (соборов или папы) теологическую проблему.

В-третьих, правила университета содержали строжайшее предписание относительно того, что председательствовать и осуществлять управление и контроль за диспутацией «о чем угодно» имел право *исключительно* «актуально правящий магистр», т. е. магистр, который в данный момент занимал одну из *кафедр* на теологическом факультете. Чтобы правильно понимать статус «*актуально правящего магистра*», нужно учитывать следующее: теологический факультет был высшим в любом университете; до середины XIV в. существовало всего три университета с факультетом теологии: Париж, Оксфорд и Кембридж, причем парижский факультет теологии был *первым* по влиянию и значению; во время официального утверждения положений Парижского университета папой Иннокентием III в 1207 г. на парижском факультете теологии было всего 8 кафедр, в 1253 г. — 12, а через сто с небольшим лет после

⁶ Альтюнтис и Уолтер в своем предисловии к английскому переводу *Quodlibet* Дунса Скота отмечают, что «проблемы, которые ставила публика, отражали ее актуальные интересы и увлечения, а также течения мысли, преобладающие в тот момент в университетских кругах». [Wolter, Alluntis 1975, XXV]. Подобным же образом характеризует отличие этих диспутаций от регулярных и Дюмонт: «Тогда как обычные диспутации позволяли магистру осуществлять систематическое исследование, вопросы “о чем угодно” вынуждали магистра обращаться к обсуждению текущих дебатов в университетском сообществе, в которых иногда он непосредственно участвовал сам». [Dumont 1998a, 292].

⁷ У нас нет точных сведений о том, сколько магистров присутствовало обычно на подобной диспутации, однако известно, например, что на одной из сессий *Quodlibet*, которой руководил францисканский магистр Роджер Марстон в Оксфорде в начале 1280-х годов, присутствовало около 25 магистров. Разумеется, лишь небольшое их число могло быть «*правлящими магистрами*», большинство скорее всего на тот момент уже не занимало кафедры теологии.

основания университета около 16 (две из них принадлежали доминиканцам, а одна — францисканцам). Соответственно, в первой трети XIV в. количество «правлящих магистров» теологии в Париже в каждый учебный год было не больше шестнадцати⁸. Именно в сферу ответственности этой небольшой элитной группы ученых, значимость которой подчеркивается, например, тем фактом, что нередко были случаи официальных запросов касательно мнения консорциума магистров Сорбонны по некоторому теологическому вопросу со стороны папской курии, входило проведение торжественных сессий *Quodlibet*. С другой стороны, проведение диспутиаций «о чем угодно» в отличие от регулярных диспутиаций не носило для магистра обязательного характера: ни один магистр не был *должен* устраивать их. Если, однако, это было исключительно добровольным делом, то зачем магистры председательствовали на них? Очевидно, потому что это приносило большой почет и *славу*: «Если мы посмотрим на списки опубликованных *Quodlibeta*, авторы которых уже установлены, то окажется, что сессии диспутиаций этого типа проводились множеством выдающихся профессоров, находившихся на пике своей карьеры и обладавших достаточным мастерством и техникой для ведения такой диспутиации, чтобы умножить свою славу» [Hamesse 2006, 30]. Сам характер этой диспутиации, обуславливающий непредсказуемость и разнородность задаваемых публикой вопросов, которые могли быть крайне изощренными, трудными или деликатными в догматическом смысле, требовал от председательствующего магистра большого авторитета и настоящего таланта и профессионализма: «Явно, что отнюдь не все магистры осмеливались вступать в подобный диспут или имели необходимую для выполнения такой задачи уверенность в себе. Поскольку проведение такого рода диспутиаций не было обязательным, некоторые магистры никогда не подвергали себя риску участия в таких сложных упражнениях, однако мы знаем о сотне или даже большем числе тех магистров, кто делал это, некоторые же из них проводили эти диспутиации по многу раз» [Wolter, Alluntis 1975, XXV]. Все

⁸ Б. Рест приводит следующую весьма показательную статистику по францисканским магистрам теологии в парижском университете: с 1236 по 1517 г. через францисканский «дом общего обучения» в Париже, который венчала собой кафедра теологии, прошло всего около 330 магистров теологии. Орденская политика францисканцев была направлена на как можно более быструю смену магистров на кафедре, поэтому, как правило, один магистр оставался «правлящим» лишь в течение одного-двух академических лет, что объясняет относительно большое их число. Если учесть, что общее количество студентов францисканцев в Париже в 1303 г. составляло около 170 (хотя только 8–10 из них обучались с целью получения степени бакалавра, либо уже были бакалаврами), то соотношение студентов к одному-единственному магистру, «правлящему» теологической кафедрой францисканцев, составляло во время Дунса Скота 170 к 1. [Roest 2000, 111 и 17].

это показывает, что проведение диспутации «о чем угодно» было одновременно самым почетным и наиболее трудным видом из академических «упражнений», практиковавшихся преимущественно на факультете теологии, что, в свою очередь, объясняет и крайне рестриктивный характер университетских предписаний о магистре, имеющем право ее проводить⁹.

Структура диспутации «о чем угодно» в целом была подобна структуре регулярной диспутации. Само событие было разделено на две части: первая — собственно *диспутация*, где задавались вопросы, которые далее обсуждались двумя полными бакалаврами. Во время этого обсуждения сам магистр вмешивался только в том случае, если отвечающий оказывался в серьезном затруднении из-за атаки возражающего, либо если последнему не хватало аргументов для оспаривания, либо если магистр был не согласен с мнением отвечающего бакалавра. Финальной стадией и кульминацией всей диспутации «о чем угодно» была ее вторая часть — *determinatio magistralis*, т. е. «магистерское определение», — которая проводилась через несколько дней (от двух до четырех) после первой. За эти несколько дней магистр, основываясь на записях первого дня диспутации слушателями или бакалаврами, обязан был подготовить свое решение для всех поставленных вопросов, а также ответить на все контраргументы, выдвинутые против него. Однако прежде всего он должен был *упорядочить* вопросы. Сам жанр диспутации «о чем угодно», т. е. наличие большого количества крайне *разнородных* вопросов, которые могли быть предложены к обсуждению совершенно хаотично, требовал от магистра особого умения: он должен был заранее расположить вопросы в некотором порядке, разделить их на группы и связать их в одно артикулированное целое. Обычно об этом поряд-

⁹ Существовало одно, хотя и крайне важное исключение из этого правила: поскольку сама диспутация «о чем угодно» была скорее всего «изобретена» учеными монахами доминиканцами и францисканцами, то в стенах их собственных *studia generalia*, если они не были частью теологического факультета одного из трех университетов, право проводить подобные диспутации имели также полные бакалавры (так называемые *baccalaurei formati*), что объясняет, в частности, затруднение, связанное с одним известным случаем XIV в.: каким образом Уильям Оккам, который — в силу обстоятельств биографии — никогда не получал официальную лицензию на преподавание и не занимал в качестве магистра кафедру теологии в Оксфорде, сумел председательствовать на 7 сессиях своего *Quodlibet*, — он проводил эти диспутации в качестве «сформированного бакалавра» в Лондонском и в Авиньонском «доме обучения» францисканцев. Известны и некоторые другие подобные случаи, но они составляют незначительное меньшинство среди общего числа дошедших до нас таких диспутаций. К тому же, и само руководство мендиканских (нищенствующих) орденов стремилось ограничить допущение таких исключений, предписывая, чтобы решение о проведении диспутации *не-магистром* принималось специальной внутриорденской комиссией в месте ее проведения.

ке, а иногда и о принципе такого порядка сообщалось заранее в своеобразном введении перед трактовкой первого вопроса. Существовало множество разных схем для упорядочивания вопросов: например, можно было распределить вопросы в порядке от самого общего и первого к наиболее частному и зависящему¹⁰, либо согласно сферам рассмотрения разных наук (метафизика, теология, физика, мораль). В силу преимущественно теологической ориентированности вопросов очень часто вопросы на сессиях *Quodlibet* разделялись магистром по рубрикам: Бог — твари, творение и спасение, вещи и символы, Бог — интеллектуальные твари — материальные вещи. Помимо упорядочивания вопросов магистр часто резюмировал аргументы, высказанные бакалаврами во время первой части диспутации¹¹, и наконец, давал собственный окончательный и авторитетный ответ на вопросы. Это подготовленное заранее «определение» чаще всего просто зачитывалось магистром. Он обладал полной свободой в упорядочивании материала, мог добавлять аргументы за или против, настаивать на экспликации или специально развертывать отдельные положения, которые, как он считал, были недостаточно разъяснены во время обсуждения. На этой финальной стадии, помимо оригинальности самой позиции магистра, крайне важным оказывался педагогический аспект: студенты и бакалавры были заинтересованы прежде всего в том, чтобы услышать развернутые и ясные суждения магистра по трудным вопросам, записать и запомнить их.

Хотя существует некоторое количество студенческих записей (*reportationes*) подобных «магистерских определений» вопросов «о чем угодно», не они представляют сам жанр трактатов *Quodlibet*, — достаточно часто (в особенности в период расцвета этого жанра) процесс работы над материалами диспутации не останавливался на стадии подготовки магистром «детерминации». Поскольку у магистра было очень мало времени между диспутацией и «детерминацией», то подготовленный к «определению» текст, как правило, не издавали официально, т. е. как труд, разрешенный к публикации самим магистром и одобренный университетом, но специально дополнительно перерабатывали. Эта собственно предназначенная к публикации и авторизованная версия «магистерского определения», в отличие от студенческих записей, распростра-

¹⁰ См. например, вступление к *Quodlibet* августинца Якоба де Витербо: *Jacobus de Viterbio O.E.S.A.* 1968, 1.

¹¹ В опубликованных версиях *Quodlibet* наиболее непосредственным свидетельством того, что происходило между бакалаврами во время первой (устной) части диспутации, является первая часть вопроса, которая вводилась глаголом «*videtur*»: «видится», «кажется, что», где магистр традиционно помещал все аргументы «за» и «против». Ср. п. 1–3 в нашем переводе Дунса Скота ниже.

нявшихся бесконтрольно, называлась «ординацией» (*ordinatio*) и составляла в итоге тот трактат, который мы можем отнести к жанру теологических вопросов *Quodlibet*. Часто магистр тратил многие годы на ревизию и оформление этих вопросов, отнюдь не все состоявшиеся как событие в университетской жизни диспутации «о чем угодно» публиковались вообще. Для того чтобы опубликовать свои переработанные вопросы *Quodlibet*, магистр должен был получить на это специальное и официальное разрешение от факультета теологии или университета. Это свидетельствует о том, что сам жанр этих трактатов рассматривался ученым сообществом как весьма важный и престижный, что, в свою очередь, предъявляло к магистру весьма высокие требования в процессе подготовки текста. Например, Якоб де Витербо председательствовал на диспутациях «о чем угодно», проходивших на парижском факультете теологии в 1293–1294 гг., а официальное разрешение на публикацию своего *Quodlibet* он получил от университета лишь через 10 лет, в 1304 г.

Следует отметить, что у диспутации как университетской практики и у трактата «Каких угодно вопросов» как теологического жанра несколько разная историческая судьба. Хотя оба возникают одновременно между 1230 и 1235 гг., расцвет жанра опубликованных трактатов приходится на 1270-е — 1320-е гг., а после 1340-х гг. этот жанр внезапно теряет популярность и постепенно исчезает, тогда как сами диспутации «о чем угодно» проводились в университетах и позднее, и не только на теологическом факультете, но и на философском. Так, сохранились философские диспутации «о чем угодно» XV в., например, изданные в 1494 г. *Quodlibeta de intelligentiis* Ахиллини. Однако контекст для *Quodlibet* Дунса Скота образует именно жанр теологических произведений, т. е. записанные и обработанные магистрами для публикации *трактаты*. Кроме того, большинство из дошедших до нас вопросов *Quodlibet*, созданных в период расцвета жанра, составляют именно авторизованные магистрами и официально опубликованные трактаты, что объясняет их значительную длину, а иногда и чрезвычайную разработанность, детальность и обстоятельность аргументации.

Для того чтобы читатель лучше представлял себе историю жанра, приведем немного статистики по современным исследованиям этого жанра¹². Итак,

¹² Лучшими исследовательскими работами по истории жанра трактатов *Quodlibet* являются: классический труд Глориё [Glorieux 1925 и 1935], раздел Виппеля в коллективном исследовании жанров диспутируемых и каких угодно вопросов [Wippel 1985, 153–222], а также новый двухтомный сборник по истории жанра под редакцией Шейбла [Schabel 2006 и 2007].

в период с 1230 по 1340 г. в жанре теологических вопросов *Quodlibet* было записано или опубликовано и дошло до нас около 345 собраний/трактатов (в которых собрано около 6000 вопросов), авторство которых известно; кроме того, существует еще около 30 анонимных собраний таких вопросов. Авторами опубликованных трактатов были 132 магистра теологии. Магистры могут быть разделены на секулярных (не принадлежащих к ордену) и регулярных (являвшихся членами ордена). Первые составляют меньше одной четверти всех авторов *Quodlibet* (27), тогда как наиболее значительной группой регулярных магистров являются доминиканцы и францисканцы, которых в совокупности представляет 71 автор трактатов *Quodlibet*, т. е. больше половины всех авторов — это члены этих двух нищенствующих орденов. Жанр (как и диспутация) возникает на факультете теологии в Париже; лишь после 1270 г. начинают публиковаться трактаты *Quodlibet*, являющиеся оформлением диспутиаций, проведенных в университете Оксфорда, в папской курии в Риме (а позднее в Авиньоне), а также в орденских домах обучения доминиканцев и францисканцев в Тулузе, Монпелье, Лондоне, Неаполе, Кельне. Тем не менее, именно Сорбонна играет наиболее важную роль в истории жанра: около 277 из 345 опубликованных собраний *Quodlibet* (т. е. подавляющее большинство в 80 процентов) являются результатом диспутиаций, проведенных магистрами в стенах теологического факультета *парижского* университета. Что касается представителей жанра, то в целом можно утверждать, что почти любой известный теолог со времени Фомы Аквинского (оставившего 12 собраний *Quodlibet* из 250 вопросов) и до времени Уильяма Оккама и Роберта Холкота (середина 1330-х гг.) внес свой вклад в развитие этого жанра. Первыми магистрами, стоявшими у истоков жанра в 1230-е годы, были: знаменитый францисканский теолог и философ Александр Гэльский (2 серии *Quodlibet* по 15 вопросов каждая) и доминиканский магистр Геррик де Сен-Квентин (7 серий *Quodlibet* — от 6 до 18 вопросов в каждой). Фома Аквинский, дважды бывший «правлящим магистром» на кафедре доминиканцев в Париже (в 1256–1259 и в 1269–1272 гг.), создал 12 серий вопросов *Quodlibet* от 7 до 23 вопросов в каждой. Францисканский теолог Иоанн Пеккам прославился тем, что был одним из первых парижских магистров, кто перенес практику диспутиаций «о чем угодно» в свой родной Оксфорд, где он также сумел стать «правлящим магистром» и председательствовал в диспутиации *Quodlibet*, состоящей из 20 вопросов в 1272 г. Через 5 лет после этого он провел серию диспутиаций в *Studium* папской курии в Риме (что-то наподобие теологического института, не оформленное юридически в качестве университета ученое сообщество) с рекордным числом поставленных и обсужденных вопросов, — он дал «магистерское определение» 54 вопросам. С 1270-х годов наступает зенит развития жанра *Quodlibet*: секулярный магистр Жерар де Аббе-

виль — главный оппонент Фомы Аквинского в Сорбонне во время его второго парижского регентства — провел в 1260-е и начале 70-х гг. в Париже 20 диспу- таций «о чем угодно» (причем все они были опубликованы), — больше, чем кто бы то ни было еще в истории жанра. Два знаменитых парижских секулярных магистра следующего поколения после Аквината, Генрих Гентский и Готфрид де Фонтене, опубликовали монументальные по величине и разработанности трактаты в 15 серий¹³ *Quodlibet* каждый: Генрих председательствовал в диспу- тациях «о чем угодно» в 1276–1291 гг. (каждая серия включает в себя от 16 до 40 вопросов), Готфрид — в 1286–1298 и в 1303 гг. (каждая диспутация на- считывает в среднем 20 вопросов). Эгидий Римский, ставший позднее основ- ным теологическим авторитетом ордена августинцев (*OESA*), провел в 1286– 1291 гг. в Париже 6 диспу- таций *Quodlibet* по 20–30 вопросов каждая. Следует отметить, что весомость трактатов *Quodlibet* в корпусе произведений того или иного автора очень разная. Если мы рассматриваем вопросы «о чем угодно», опубликованные Фомой Аквинским, сравнивая их значение для современни- ков и последующей традиции с его «Суммой теологии» или с «Комментарием к Сентенциям», то удельный вес его *Quodlibet* достаточно невелик. Для Алек- сандра Гэльского, стоявшего у начала развития жанра, — по сравнению с его «Суммой» — он и вовсе ничтожен. Однако есть мыслители, в корпусе дошед- ших до нас работ которых изданные ими диспутации *Quodlibet* представляют вторую по значимости работу — такие, например, как Генрих Гентский¹⁴. Есть также теологи, причем интересные и важные, которых мы знаем исключительно по трактатам вопросов *Quodlibet*, — как Готфрида де Фонтене¹⁵. Наконец, мы можем заметить еще одно примечательное различие в значимости изданного трактата *Quodlibet* в академической и авторской судьбе секулярных и «менди- кантских» (принадлежащих к нищенствующим орденам) магистров. Поскольку политика орденов была направлена на то, чтобы как можно больше ученых ордена получили степень магистра, и оба ведущих ордена могли с конца XIII в.

¹³ Такое большое количество проведенных диспу- таций объясняется долгим периодом «правления» или нахождения на кафедре секулярных магистров: в отличие от орденовских теологов, которые всегда находились «в распоряжении» ордена, а потому часто работали после ухода с университетской кафедры лекторами в огромной собственной образова- тельной сети ордена (*studia generalia et provincialia*), секулярные магистры теологии были «профессиональными профессорами» университета и оставались на своих кафедрах подчас десятки лет, порой — вплоть до достижения ими весьма преклонного возраста.

¹⁴ См. статью Паскуале Порро в сборнике Шейбла [Porro 2006, 171–232]. Также: Dumont 1998a, 291–293.

¹⁵ См. книгу Виппеля [Wippel 1981] и его же статью в сборнике Шейбла [Wippel 2006, 287– 345].

обеспечить достаточное количество высококвалифицированных теологов для занятия кафедр, в силу чего магистры доминиканцы и францисканцы менялись на кафедрах очень быстро, занимая их максимум по два академических года, то статус «правлящего магистра» в Париже или Оксфорде часто был именно для орденских теологов пиком и завершением их академической и университетской карьеры¹⁶. Поскольку диспутации «о чем угодно» проводились, как правило, именно во время их пребывания на теологической кафедре, то орденские магистры уделяли особенно большое внимание публикации трактатов этого жанра — почти столь же большое, как и изданию своего *основного* схоластического труда — обязательного для любого бакалавра теологии «Комментария на Сентенции Петра Ломбардского». Более того, в академической карьере теолога лекционный курс схоластической теологии в виде комментария на «Сентенции» *предшествовал* по времени диспутации *Quodlibet*, поскольку чтобы стать магистром, могущим председательствовать на диспутации «о чем угодно», он обязан был уже прочесть этот курс в качестве «бакалавра сентенций» (*baccalaureus sententiaris*). Поэтому достаточно часто дошедшие до нас трактаты *Quodlibet* содержат наиболее *зрелое* выражение мысли или ученой позиции того или иного теолога-доминиканца или францисканца¹⁷. Одним из наиболее показательных примеров такого положения дел является как раз трактат «Каких угодно вопросов» Иоанна Дунса Скота.

II. В апреле 1306 г. (согласно другим историческим реконструкциям — весной 1305) сорокалетний минорит Иоанн Дунс Скот после приблизительно пятнадцати лет учебы (как студент философии и теологии) и долгого периода теологического бакалавриата в Оксфорде и Париже (предположительно около девяти лет) становится, наконец, *magister actu regens* — «правлящим магистром» на первенствующем факультете теологии всего католического мира — в Сорбон-

¹⁶ Хотя это отнюдь не было завершением их педагогической или церковной карьеры, — наоборот, именно после времени их «правления», т. е. пребывания на кафедре теологии, начиналась карьера многих будущих высших управленческих кадров орденов (генеральных и провинциальных министров) или всей церковной иерархии (архиепископов и даже пап).

¹⁷ Особенно это наблюдение касается периода после 1290-х гг. С другой стороны, сама редакция диспутации «о чем угодно» и публикация трактата, основывающегося на ее материалах, могла и предшествовать редакции и публикации «Комментария на IV книги Сентенций Петра Ломбардского», просто в силу несравнимо большего объема последнего: так, в *Opera omnia* Оккама собрание его 7 *Quodlibet* занимает всего один том, а лишь одна первая книга «Комментария» (в подготовленной автором к публикации версии «ординации», известной под названием *Scriptum*) — 4 тома.

не. После двух магистров-французов (Алана де Тонгерен и Эгидия/Жиля де Лунаньи) он занимает единственную францисканскую кафедру теологии в Париже (как «не-француз») согласно правилам орденского устава и рекомендации генерала¹⁸ ордена Гонсальво Испанского, выраженной в письме последнего настоятелю францисканского монастыря в Париже в ноябре 1304 г. и обозначающей однозначную поддержку будущему магистру «отцу Иоанну Скоту»¹⁹. Однако его «магистерское правление» было недолгим: полностью в соответствии с вышеописанной политикой ордена, уже осенью 1307 г. он послан в качестве главного (или первого) лектора теологии (*lector principalis theologiae*, что соответствует ординарному профессору, преподающему *не* в университете) в «дом общего обучения» францисканцев в Кельне. Через год, 8 ноября 1308 г., Иоанн Дунс Скот ушел в мир иной. Учитывая краткость занятия им кафедры теологии в Париже, Дунс Скот мог председательствовать как правящий магистр на торжественной общеуниверситетской теологической диспутации «о чем угодно» либо во время рождественского поста (Адвента) 1306 г., либо во время Великого поста 1307 г. Последнее — маловероятно, учитывая очень большую степень редакционной обработанности трактата *Quodlibet* в том виде, в котором он до нас дошел²⁰, а также то обстоятельство, что Скот обязан был в оставшиеся ему два года жизни читать лекции и продолжал работу также и над другими запланированными, но не законченными трактатами. Ранняя смерть Дунса Скота стала причиной невероятно сложной ситуации в отношении его работ, с которой столкнулись его ученики, и с которой — в несколько ином аспекте — сталкиваются современные исследователи: почти все работы либо вообще не предназначались им к публикации, либо остались на стадии *подготовки* к официальной публикации.

Все наследие Скота можно очень грубо разделить на две части: ранние философские работы, т. е. главным образом комментарии к Аристотелю в форме вопросов-исследований, и более зрелые и большие по объему теологические труды. Несмотря на все свои «нововведения» в метафизике, имевшие достаточно радикальные последствия для дальнейшей традиции философии²¹, Дунс Скот был прежде всего *теологом*. Поэтому его слава и значение для последу-

¹⁸ В русском языке утвердилась традиция называть глав католических монашеских орденов «генералами», хотя в случае францисканцев правильнее было бы транскрибировать латынь как «генеральный министр», буквально: «общий» — в отличие от «провинциальных» — «служитель».

¹⁹ Текст письма см. в книге: Little 1892, 220.

²⁰ Ср. оценку Васа: Vos 2006, 97.

²¹ Из огромной литературы по данному вопросу см.: Honnefelder 1990, IX–XXI, 403–487; Dumont 1998b, 193–212; Boulnois 1999.

ющей школьной традиции, безусловно, в несравнимо большей степени зависят от содержания теологических работ. До нас дошло всего четыре таких работы: 1) многочисленные версии «Комментария на IV книги Сентенций Петра Ломбардского»; 2) трактат из 21 «Каких угодно вопросов»; 3) две серии небольших диспутов, известные под названием *Collationes* (которыми Скот руководил, будучи еще *бакалавром* теологии в Оксфорде и в Париже); 4) небольшой трактат «О первом принципе» (в русском переводе А. В. Аполлонова, — «Трактат о первоначале»), являющийся литературно обработанным (возможно, учениками после смерти) экстрактом из отдельных частей первой книги «Ординации». Несомненно, именно «Комментарий на Сентенции» является *основным* схоластическим трудом Скота. Однако, как справедливо указывает С. Д. Дюмонт: «Ситуация с текстом комментариев Скота на «Сентенции» является одной из наиболее сложных и запутанных проблем, стоящих перед исследователем Средних веков» [Dumont 1998a, 294]. Существует три версии этого «Комментария»: ранняя версия *Lectura*, представляющая собой текст лекций, прочитанных Скотом в Оксфорде (причем текст в манускриптах восходит к записям самого Скота, которые он использовал при подготовке этих лекций); поздняя версия *Reportatio*, являющаяся *студенческими* записями его более поздних лекций (приблизительно 1302–1304 гг.) в Париже (причем до нас дошли несколько манускриптов, восходящих к тексту записанных лекций, но *проверенному* и исправленному самим Скотом — так называемая версия *Reportatio examinata*); наконец, самая большая, местами наиболее подробно разработанная, а местами имеющая в своем составе лакуны версия *Ordinatio*, — предназначавшийся Скотом к публикации текст, над которым он работал, по-видимому, начиная с 1300 г. и до конца жизни, и который так и не был завершён на момент его смерти. Одним из главных предметов спора в современных исследованиях наследия Скота до сих пор остается вопрос о том, какую из версий (и в какой из частей) — «Репортацию» или «Ординацию» — считать более поздней и определяющей для понимания его позиции по многим теологическим и философским вопросам, поскольку как сами эти содержательные позиции, так и их понятийное и терминологическое оформление местами достаточно сильно отличаются в двух этих версиях²². Фактически текст «Ординации» часто более интересен, поскольку он представляет собой «лабораторию мысли и аргументации» Скота, но одновременно и крайне затруднен для восприятия — в силу своей незавершенности и чрезвычайно сильной обремененности авторскими дополнениями и примечаниями, а также дискуссией различных ученых позиций по некоторому вопросу. В то же время

²² См. например, дискуссию по вопросу у Уолтера: Wolter 1996, 37–57.

трактат Скота *Quodlibet* является, согласно общему мнению исследователей, вторым по значимости его теологическим трудом: «Хотя и не настолько обширные по объему и охвату, как *Ordinatio*, эти *Quaestiones quodlibetales* ничуть не менее важны, чем *Ordinatio*, поскольку они представляют его мышление на одной из наиболее зрелых стадий. На самом деле, можно было бы утверждать, что его слава в качестве философа и теолога основывается преимущественно на двух этих главных работах» [Wolter, Alluntis 1975, XXIII]. Однако, по сравнению с редакцией «Ординации» и иными версиями «Комментария на Сентенции», ситуация с текстом «Каких угодно вопросов» гораздо проще и яснее. По причине твердой датировки (1306–1307 гг.) и явной, почти законченной редакции текста до стадии готовности его к публикации, этот трактат репрезентирует широкий срез зрелой теологической мысли Скота²³, — репрезентирует хотя и не столь систематически и детально, как «Ординация» или *Reportatio examinata*, но в более-менее окончательной, ясной и определенной форме, а главное — без «бесконечных» добавлений, рефлексивных сомнений и само-исправлений, присущих версии «Ординации». Учитывая вышеописанные особенности жанра, т. е. то обстоятельство, что вопросы задавали студенты и бакалавры, специально пришедшие на диспутацию «о чем угодно» под руководством Дунса Скота, а также темы трактующих Скотом в *Quodlibet* вопросов, можно согласиться со следующими суждениями Воса об этой работе: «...скорее это что-то наподобие конденсированного скотистского пособия... Это единственная “скотистская” монография, созданная Дунсом Скотом...» [Vos 2006, 98]. Пособие или монография по *теологии* Скота, — добавим мы. Иначе говоря, эта работа — монументальное собрание теологических исследований, являющихся разъяснениями ученого относительно различных «проблемных мест» или трудностей, возникавших у студентов, слушавших Скота, либо читавших записи его лекций о «Сентенциях». Этим объясняется и часто гораздо более точная, чем в «Ординации», терминология Скота в *Quodlibet*. Дошедший до нас текст «Каких угодно вопросов» является результатом весьма основательной редактуры, внесения дополнений и правки, которым Скот успел подвергнуть первоначальный вариант «магистерского определения» этих вопросов. По сути, это почти законченная «ординация» (в отличие от далекой от завершения «Ординации» «Комментария на Сентенции»), т. е. исправленный, упорядоченный и подготовленный к публикации текст, — об этом свидетельствует то обстоятельство, что в манускриптах сохранилось две версии последнего, XXI-го вопроса: одна заключает в себе

²³ Ср. оценку Дюмонта: «Будучи продуктом формальной университетской диспутации правящего магистра теологии, эти вопросы совершенно определенно должны рассматриваться как выражение зрелой мысли Скота». [Dumont 1998a, 295].

отредактированный Скотом текст и внезапно обрывается в конце первой трети вопроса, причем один из манускриптов (Мюнхен, BSB, Clm. 8717, fol. 85vb) содержит такое примечание: «Конец. Какие угодно вопросы, находящиеся в его собственных записных книжках; то, что следует далее, происходит из [студенческой] репортации». Вторая же версия полностью состоит из первоначального текста, почерпнутого в студенческих конспектах. С большой степенью вероятности это означает, что все предшествующие 20 вопросов *Quodlibet* дошли до нас в завершённом самим Скотом виде²⁴.

Следует отметить, что *Quodlibet* явно расценивался в качестве *второго* по важности сочинения Скота и самими средневековыми теологами, — как непосредственными учениками или оппонентами Скота, так и позднейшими школьными переписчиками и издателями. Это доказывается невероятной популярностью трактата: «Какие угодно вопросы» Дунса Скота сохранились в 63 манускриптах, что превосходит среди других работ Скота только количеством манускриптов, содержащих его «Ординацию» (103)²⁵. Для сравнения: «Какие угодно вопросы» первого оригинального критика Скота среди францисканских теологов XIV в. Петра Ауреоли (изданы в 1320 г.) дошли до нас всего лишь в 11 манускриптах. Добавим, что со времени начала книгопечатания до 1800 г. этот трактат Скота издавался 12 раз. При этом, несмотря на то, что Скот не успел официально опубликовать трактат, интерес к «Каким угодно вопросам» и начало их распространения датируются первыми годами после его смерти: один из манускриптов (Мюнхен, BSB, Clm. 26309) содержит примечание переписчика, указывающее дату окончания переписывания текста — 1311 г. Весо-мость данного трактата для понимания теологии Дунса Скота демонстрируется и многочисленными очень ранними реакциями прямых оппонентов-доминиканцев: уже в 1307 г. Гервей де Неделик (Hervaeus Natalis) обсуждает суждения Скота, находимые в *Quodlibet*, в ходе «магистерского определения» некоторых вопросов, заданных ему во время его собственной парижской диспутации «о чем угодно». Примерно к этому же времени относятся упоминания позиций Скота из *Quodlibet* в первой редакции «Комментария на Сентенции» еще одного знаменитого теолога-доминиканца — Дуранда де Сен-Пурсен. Естественно, что и темы вопросов в трактатах *Quodlibet* магистров, принадлежащих к пер-

²⁴ Как отмечает директор проекта издания трудов Скота (*Scotus Project*) в Католическом университете Америки Т. Б. Нун: «Текст *Quodlibet*, как кажется, весьма хорошо организован, не слишком пострадал от разрушения или каких-то значительных повреждений во время переписывания и распространения» [Noone 2007, 140].

²⁵ Версия *Lectura* дошла в 4 манускриптах, а *Reportatio* — в 5. «Вопросы на Метафизику» Скота сохранились в 17 манускриптах.

вому поколению учеников Скота, например, Франциска де Майрониса, Петра Фомы, секретаря Скота Уильяма Алнвика, часто перекликаются с проблемами и понятиями из его собственных «Каких угодно вопросов». Наконец, знаменитый скотист, комментатор сочинений Скота начала XVI в. Франциск Лихет вовсе не случайно комментирует не только первые 3 книги «Ординации» (известные тогда как *Opus oxoniense*), но и *Quodlibet* Дунса Скота, а издатель классического собрания сочинений Скота XVII в. Л. Ваддинг в своем «Предисловии к читателю» характеризует *Quodlibet* как «средоточие учения, сообщенного Учителем в *Сентенциях*, изложенное с большей ясностью, более легким методом и на более твердом фундаменте аргументов», добавляя к этому в качестве «обоснования» обычный аргумент из авторитетного суждения Аристотеля: «Он [т. е. Скот] написал эту работу последней из всех; следовательно, среди всех его сочинений должно считать это как последним по возникновению, так и первым по совершенству» [Wadding 1639].

III. Теперь представим *общий тематический план* «Каких угодно вопросов» Дунса Скота. Трактат состоит из 21 вопроса, предваряемых Прологом, который Скот — по традиции францисканских магистров — открывает цитатой из Св. Писания (Еккл. 1:8), связывая вслед за Соломоном трудные *вопросы* — а вопросы, исследуемые им в *Quodlibet*, Скот явно квалифицирует как трудные — с трудными *вещами*, и делает далее вывод, что все подобные вопросы должны разделяться согласно дистинкции вещей или сущего. Вещь же может быть несотворенной (необходимой, бесконечной) и сотворенной (возможной, конечной). Первая это Бог, а вторая — тварь. «И о той, и о другой были заданы некоторые вопросы», — пишет Скот (*Quodlibet*, prol., 1). Первые 11 вопросов из 21 посвящены исследованию *божественного* сущего, а последние 10 — *тварям*²⁶. Вещь в божественном может, в свою очередь, пониматься двояко: либо сущностно (т. е. как сущность и сущностные атрибуты, *общие* всем трем лицам), либо лично (как атрибуты, означающие некоторое лицо, либо отношения лиц внутри Троицы). Поэтому в качестве первого Скот располагает вопрос о *порядке* между сущностными и означающими²⁷ (*essentialia et notionalia*) в божественном: коль скоро мы предполагаем, что абсолютно *первое* в божественном:

²⁶ Этим объясняется название книги 1975 г., содержащей текст перевода этого трактата Скота на английский язык, выполненного Уолтером и Альюнтисом, — «*God and Creatures: The Quodlibetal Questions*».

²⁷ Под «означающими» (*notionalia*) в схоластической западной теологии понимаются атрибуты или предикаты, посредством которых мы обозначаем, познаем и отличаем *лица* Троицы, соответственно, Скот употребляет «означающие» и «личные» (*personalia*) как синонимы.

ственным есть сама божественная *сущность*, а порядок нашего рассмотрения («метод») должен соответствовать порядку самих вещей, то для того чтобы понять, в каком порядке нам следует «продвигаться» относительно всех спрошенных о Боге, нам надлежит прежде всего выяснить, что в Боге следует непосредственно за его сущностью, иначе говоря, рассмотреть вопрос:

I. Являются ли в божественном более непосредственными для божественной сущности сущностные, либо означающие [атрибуты]? (*Utrum in divinis essentialia sint immediatiora essentiae divinae vel notionalia*).

После того как вопрос о первенстве и порядке рассмотрен, Дунс Скот добавляет еще одно разделение: вопросы о божественном могут затрагивать Бога *в себе*, так сказать, в его «внутреннем», а могут касаться чего-то в божественном, что включает в себя отношение *вовне* (к тварям). Абсолютно говоря, согласно Скоту, порядок теологического рассмотрения о Боге должен быть таким: сущность, сущностные внутренние атрибуты, означающие или личные внутренние атрибуты, наконец, сущностные атрибуты, подразумевающие отношение *вовне* к тварям. Поскольку, однако, о *сущностных внутренних* атрибутах (например, о божественном интеллекте или о благодати) во время диспутации «о чем угодно» не было поставлено ни одного вопроса, а свойства *лиц* и отношения между лицами *внутри* Троицы предшествуют тому сущностному, которое заключает в себе отношение к тварям, то сперва нужно трактовать вопросы, поставленные о *внутритринитарных* «вещах». Соответственно, вопросы II–VI *Quodlibet* посвящены рассмотрению разных аспектов тринитарной проблематики (или «означающим»). Означающие же, как говорит Скот, — это либо произведения (*productiones*), либо отношения (*relationes*) в Троице. Итак, второй вопрос посвящен *произведениям* лиц в Троице:

II. Может ли быть в Боге много произведений одного и того же объективного содержания? (*Utrum in Deo possint esse plures productiones eiusdem rationis*). Здесь Скота интересует не просто ответ (поскольку он известен: все теологи согласны, что он отрицательный, иначе это бы означало необходимость полагания больше трех лиц в Боге, что противоречит догматическим положениям веры), но возможность рационально *аргументировать*, что в Боге возможно только *одно рождение* Сына. Оставляя в стороне крайне трудный вопрос о различии произведения и отношения в Троице, поскольку он связан с вопросом о том первом, что конституирует лицо, Дунс Скот после вопроса о произведениях рассматривает далее 4 вопроса «об отношениях» в Троице. Отношения между лицами в Боге разделяются на отношения происхождения (*relationes originis*) и общие отношения (или отношения уравниности). Сначала рассматриваются вопросы об *отношениях происхождения*, а именно, во-первых, в аспекте сопоставления отношения происхождения с *сущностью*:

III. Может ли быть одновременно совместимо то, что отношение, поскольку оно сравнивается с противоположащим, есть вещь, а поскольку оно сравнивается с сущностью, есть лишь нечто рациональное? (*Utrum ista duo possint simul stare: quod relatio ut comparata ad oppositum sit res, et ut comparata ad essentiam sit ratio tantum*).

Во-вторых, в сравнении с лицом, а именно с *первым лицом* в Троице:

IV. Если отделить или отвлечь [в рассмотрении] отношение происхождения, то могло ли бы и тогда первое божественное лицо по-прежнему быть [рассматриваемо] как конституированное и дистинктное [от иных лиц]? (*Utrum separata vel abstracta relatione originis posset manere prima persona divina constituta et distincta*).

Наконец, отношение происхождения может разъясняться в аспекте его собственного количества или внутреннего совершенства:

V. Есть ли отношение происхождения [в божественном] формально бесконечное? (*Utrum relatio originis sit formaliter infinita*).

Далее Дунс Скот рассматривает *общее* (т. е. присущее всем трем без противопоставления их друг другу) отношение равенства между лицами в Троице, а именно:

VI. Есть ли равенство в божественном реальное отношение? (*Utrum aequalitas in divinis sit relatio realis*).

После того как Скотом были рассмотрены все вопросы, касающиеся *внутренних* тринитарных отношений в Боге, следует трактат о том, что «присуще Богу через сравнение вовне, то есть то, что включает в себя отношение Бога к тварям» (*Quodlibet*, q. VII, 1). Под «отношением к тварям» здесь имеется в виду «всемогущество» (*omnipotentia*) Бога, поэтому остальные 5 вопросов о Боге, т. е. вопросы VII–XI *Quodlibet*, так или иначе затрагивают тему божественного всемогущества. Во-первых, трудность может касаться основания этого отношения в Боге (собственно Бога как обладающего «всемогуществом»), во-вторых, того объекта, которым ограничено это отношение (т. е. «объекта всемогущества»). О Боге как всемогущем может быть общий вопрос, который не затрагивает какое-либо лицо в особенности:

VII. Может ли быть продемонстрировано естественными и необходимыми доводами то, что Бог всемогущ? (*Utrum Deum esse omnipotentem possit naturali ratione et necessaria demonstrari*).

Второй вопрос о нем касается специально *одного лица*:

VIII. Имеет ли Сын или Слово некоторую особую [т. е. свойственную только ему] причинность в отношении твари? (*Utrum Filius vel Verbum habeat causalitatem aliquam propriam respectu creaturae*).

Относительно *объекта* божественного всемогущества Скот рассматривает в *Quodlibet* 3 вопроса. Первый из них касается *нематериальной* субстанции (т. е. ангела):

IX. Может ли Бог сделать так, что ангел будет существовать как форма в материи? (*Utrum Deus possit facere angelum informare materiam*).

Второй вопрос о всемогуществе и его объекте касается *акцидентальной* формы, но имеющей бытие *сверхъестественным* способом, и он таков:

X. Может ли Бог превратить явленный вид [Святых даров] в Евхаристии в нечто предсуществующее [т. е. в тело и кровь Христа]? (*An Deus possit species in Eucharistia convertere in aliquid preexistens*).

Третий вопрос — о всемогуществе, поскольку оно касается *акцидентальной* формы, имеющей бытие *естественным* способом, таков:

XI. Может ли Бог сделать так, чтобы тело не имело своего «где» и не было в месте, при том условии, что тело и место при этом сохраняются? (*Utrum Deus possit facere quod manente corpore et loco, corpus non habeat ubi sive esse in loco*).

Далее Скот рассматривает в *Quodlibet* 10 вопросов, затрагивающих *твари*, т. е. конечное сущее, причем сначала следует один вопрос обо всех тварях *вообще*, а затем о некоторых тварях в особенности. Обо всех тварях вообще был задан один вопрос:

XII. Тождественно ли отношение сотворенной вещи к Богу как творящему с ее отношением к Богу как сохраняющему [ее в бытии]? (*Utrum rei creatae sit idem respectus ad Deum ut creantem et Deum ut conservantem*).

Последующие 6 вопросов, заданные во время диспутации «о чем угодно», относятся специально к *живущей* и, в особенности, к *интеллектуальной* твари, т. е. к твари, обладающей интеллектом и волей. Общий вопрос о живущей твари, обладающей чувствующей либо понимающей жизнью, следующий:

XIII. Являются ли акты познания и стремления сущностно абсолютными, или сущностно относительным? (*Utrum actus cognoscendi et appetendi sint essentialiter absoluti vel essentialiter relativi*).

Вслед за этим рассматриваются вопросы, относящиеся специально к *твари*, имеющей *интеллектуальную жизнь*. И сперва спрашивается о тех, которые суть общие человеку и ангелу, а потом о том, что является собственным для человека. Общее — это интеллект и воля. Об интеллекте были заданы два вопроса: один — об *объекте*, другой — об *активной причине* акта понимания. Об *объекте* интеллекта вопрос таков:

XIV. Может ли душа, оставленная в состоянии своего естественного совершенства, познать Троицу лиц в божественном? (*Utrum anima suae naturali*

perfectioni relicta possit cognoscere trinitatem personarum in divinis). И то же самое, как поясняет Скот, можно спросить об ангеле.

Далее спрашивается о *причине акта понимания*:

XV. Полагая, что блаженный, существуя на родине, [т. е. будучи спасен для вечной жизни], обладает словом [т. е. понятием] о твари, которая увидена им в божественной сущности, является ли при этом его возможный интеллект в отношении этого слова [или понятия] о твари активным, или пассивным? (*Posito quod beatus in patria habeat verbum de creatura visa in essentia divina, utrum respectu illius verbi creaturae intellectus possibilis sit activus vel passivus*).

Далее исследуется ряд вопросов о *воле* как общем для человека и ангела. И во-первых, о *действии воли* вообще:

XVI. Могут ли быть совместимы свобода воли и природная необходимость в одном и том же [субъекте], в отношении одного и того же акта и его объекта? (*Utrum libertas voluntatis et necessitas naturalis possint se compati in eodem, respectu eiusdem actus et obiecti*);

во-вторых, о *дистинкции* одного ее *внутреннего акта* от другого:

XVII. Одного ли и того же вида акты естественной и заслуживающей [спасение] любви? (*Utrum actus dilectionis naturalis et actus dilectionis meritoriae sint eiusdem speciei*);

и в-третьих, о *дистинкции внутреннего акта* воли от *внешнего* и о сравнении между ними:

XVIII. Добавляет ли внешний акт воли что-то доброе или злое к внутреннему ее акту? (*Utrum actus exterior addat aliquid bonitatis vel malitiae ad actum interiorem*).

Наконец, три последних вопроса в *Quodlibet* (XIX–XXI) касаются *человека* и человеческой природы. И прежде всего здесь трактуется о человеческой природе в ее наиболее уникальном бытии, т. е. о *человеческой природе* Христа в ее *единстве* со Словом:

XIX. Состоит ли единство человеческой природы со Словом в лице Христа только в зависимости воспринятой [человеческой] природы от лица божественного Слова? (*Utrum in persona Christi unitas naturae humanae ad Verbum sit sola dependentia naturae assumptae ad personam Verbi*).

Далее спрашивается о человеке в особом статусе священства:

XX. Достаточно ли исполняет должное священник, обязанный совершить мессу для одного и также обязанный совершить мессу для другого, если он совершает одну мессу для обоих? (*Utrum sacerdos obligatus ad dicendum missam pro uno, obligatus etiam ad dicendum missam pro alio, sufficienter solvat debitum dicendo unam missam pro ambobus*).

Завершает *Quodlibet* Дунс Скот вопросом, который касается возможности согласования философской позиции о *вечности мира* и учения о *судьбе*, содержащейся в небольшом сочинении «О доброй [счастливой] судьбе», которое во времена Скота приписывалось Аристотелю, хотя Скот обсуждает эту возможность, естественно, с позиции теологического учения о *провидении* и *предопределении*:

XXI. Может ли [философ], утверждающий вечность мира, [одновременно] защищать [мнение] о том, что некто мог бы всегда и всюду иметь счастливую судьбу? (*Utrum ponens mundi aeternitatem possit sustinere aliquem esse universaliter bene fortunatum*). Однако, как было описано выше, последний вопрос не был до конца отредактирован самим Скотом.

Следует отметить наиболее важные черты, характеризующие *место* переведенного нами V вопроса в целом *Quodlibet* Дунса Скота. Несомненно, что общим контекстом для этого вопроса оказывается обсуждение тринитарных проблем, поскольку самим подлежащим для исследования выступает такая «вещь», как отношение происхождения в Троице (например, «отцовство»). Однако, в действительности, несмотря на достаточно широкий круг затрагиваемых Скотом в ходе исследования понятий, положений и проблем, относящихся как к теологии, так и отчасти к метафизике, центральной и определяющей все остальное рассмотрение проблемой является здесь *интенсивная бесконечность сущего* или *бесконечная величина совершенства*. Как было нами подробно показано в другом месте [Иванов 2010, 379–431], выдвижение понятия бесконечного сущего как *первого* в порядке понятий откровенной теологии является оригинальной позицией Тонкого Учителя. Конечно, теологи обсуждали бесконечность как один из атрибутов Бога и до Дунса Скота, но только в его теологии это понятие приобретает первостепенную значимость. В этой связи особенно примечательными оказываются следующие три обстоятельства: 1) сама формулировка вопроса о «*формальной бесконечности* отношения происхождения», насколько нам известно, не имеет никаких аналогов у более ранних теологов и является совершенно специфической для Дунса Скота. Это обстоятельство сильно отличает данный вопрос от других вопросов о внутринитарных произведениях и отношениях в его *Quodlibet*²⁸, — для сравнения: в названии III вопроса буквально используется стандартная формула доминиканской (позднее — томистской) традиции тринитарной теологии для описания «отношения» как основного элемента объяснения дистинкции

²⁸ Пожалуй, формулировка VI вопроса о реальности отношения равенства между лицами имеет схожую степень новизны, однако следует учитывать, что этот вопрос и проблема, затрагиваемая в нем (т. е. реальность равенства по *величине*), содержательно зависят от рассмотрения бесконечности как величины существенности в V вопросе.

между тремя лицами в Троице, а формулировки II и IV вопросов непосредственно затрагивают две проблемы, являвшиеся центральными предметами спора представителей францисканской тринитарной традиции с доминиканцами со времен Бонавентуры и Пеккама²⁹. 2) Главный и наиболее трудный аргумент в пользу утвердительного решения вопроса (т. е. за то, что «отношение есть формально бесконечное»), содержащийся в п. 3 введения, представляет собой одну из фундаментальных теорем *метафизики* Дунса Скота о первом трансцендентальном разделении или дизъюнкции сущего: *сущее как таковое* разделяется на конечное и бесконечное, следовательно, что угодно должно быть либо конечным, либо бесконечным. Соответственно, Дунс Скот имеет в этом вопросе дело с теологическим затруднением, возникающим из его *собственной* метафизической теории, а не с некими традиционными школьными проблемами. 3) Несмотря на то, что в сопоставлении с «Ординацией» весь трактат *Quodlibet* в целом содержит несравнимо меньше обсуждения мнений других ученых и полемики с ними, V вопрос сильно выделяется и в этом отношении: в предшествующих и последующих вопросах Дунс Скот нередко вставляет в исследование³⁰ позиции и аргументы Фомы Аквинского и Генриха Гентского³¹, специально опровергая их или показывая их недостаточность, здесь же он касается позиции других ученых лишь один раз в п. 40–42 и делает это явно вскользь, поскольку эта позиция затрагивает скорее проблему *типа дистинкции* между личными свойствами в одном и том же лице Троицы, а именно: является ли она лишь рациональной, или дистинкцией «из природы вещи», — что несомненно связано с еще одним фундаментальным понятием теологии и метафизики Скота — формальной дистинкцией, обсуждению которой он посвятил много времени как в «Ординации», так и в «Репортации», но в этом вопросе она упоминается Скотом лишь «на полях». Иначе говоря, вопрос об интенсивной бесконечности — это не просто оригинальное исследование традиционной школьной рубрики или классического места теологической доктрины, но ясное и определенное представление центрального элемента собственной теологии Дунса Скота, которому во многих отношениях суждено было стать «классическим местом» уже для последующей традиции скотизма.

²⁹ О двух этих традициях см.: Friedman 2010, 5–45.

³⁰ Ср., например: *Quodlibet*, q. I, 50–70; q. III, 22–26, и др.

³¹ К настоящему времени в исследованиях схоластической философии и теологии вполне утвердилась и стала общепринятой позиция, корректирующая присущее неотомистской исследовательской литературе начала-середины XX в. преувеличение роли и значимости учения Фомы Аквинского за пределами доминиканского ордена в конце XIII и в XIV вв.: основным теологическим оппонентом Дунса Скота был вовсе не Фома, но именно парижский магистр теологии Генрих из Гента.

IV. Поскольку из-за крайне малого количества переведенных на русский язык текстов Дунса Скота и почти полного отсутствия в России исследований его теологии и философии мы не можем предполагать, что отечественный читатель достаточно знаком с общим содержанием его учения, что дало бы ему возможность более свободной ориентации в деталях публикуемого далее вопроса, а также поскольку текст схоластического трактата теолога XIV в. (а Тонкого Учителя — в особенности) весьма труден сам по себе как в плане понятийности, так и в плане структуры аргументации, то для некоторого облегчения «столкновения» читателя с ним, т. е. для того чтобы читатель мог отличить важные проблемы и решения от сравнительно маловажных, мы попытаемся указать на основные содержательные моменты в вопросе Дунса Скота об интенсивной бесконечности, на которые, на наш взгляд, нужно обратить особое внимание при чтении. Естественно, мы не претендуем при этом на исчерпывающую полноту и просим читателя воспринимать эти указания лишь как возможную помощь при чтении. Итак, кратко перечислим эти моменты:

1) само понятие интенсивной бесконечности сущего и описания «бесконечного в существенности сущего», — Скот дает в п. 5–9 своеобразную «дедукцию» своего понятия бесконечности³², — в других произведениях Скота нет ни одного равного этому по ясности и артикулированности представления данного ключевого для его теологии понятия;

2) характеристика *бесконечности* как «внутренней меры» (*modus intrinsecus*) сущего или его существенности в п. 10–12; «внутренняя мера сущего» — это одно из фундаментальных новых понятий метафизики Дунса Скота, и поскольку Скот, к сожалению, чаще всего не обсуждает его в должной степени развернуто, любая характеристика этого понятия³³ должна привлекать особое внимание читателя;

3) известна склонность Скота к обсуждению “логических³⁴ аспектов” тех содержательных положений и заключений, которые он дает в теологических и метафизических исследованиях, поэтому читателю следует обратить внимание на его исследование проблем *формальной и тождественной предикации* свойств и атрибутов в Троице³⁵ и в Боге (как *in concreto*, так и *in abstracto*), на разрешение некоторых паралогизмов, часто возникающих в рамках тринитарной теологии, а также на решающее значение бесконечности как причины и га-

³² См. об этом: Иванов 2010, 405–409.

³³ Ср.: Иванов 2010, 390–393 и 398–405.

³⁴ Сейчас мы бы скорее назвали их семантически-эпистемологическими аспектами.

³⁵ Ср. разъяснения в вводной статье Майеру к публикации им анонимного трактата конца XIV в., посвященного данной проблематике [Maierù 1988, 247–264].

ранта *истины предикации* в божественном³⁶, — все это содержится в п. 13–15, и особенно в п. 36–39 переведенного нами вопроса (ср. данный издателем заголовок п. 37: «королларий о предикации в божественном»). Именно в таких исследованиях Дунса Скота содержится основание и ядро для возникновения у его учеников и развития в более поздней школьной традиции скотизма особого жанра теологически-метафизических трактатов «О формальностях» — исследований о типах тождества и различия, определяющих структуру предикации в сущем вообще, и в бесконечном и конечном сущем в особенности. Эта особая теологическая логика формальных дистинкций оказывается одним из основных элементов длительной формалистской традиции³⁷, процветавшей в западной схоластике, по крайней мере, вплоть до середины XVII в.;

4) поскольку бесконечное сущее описывается Скотом как «то, чему не недостает ничего из существенности, — в той мере, в которой возможно, чтобы эта существенность содержалась в некотором одном сущем», то с понятием бесконечного сущего связана следующая проблема: как именно бесконечное имеет или содержит в себе всякое реальное совершенство, т. е. существенность сущего, причем не исключает возможности иного, т. е. конечного в существенности сущего; в п. 19–23 этого вопроса Дунс Скот различает³⁸ два разных типа или модуса содержания (*continentia*) реальности или совершенства в бесконечном сущем: простые совершенства содержатся в нем формально-реально и через тождество/объединительно, а ограниченные совершенства — лишь «выдающимся способом» (эминентно), т. е. как менее совершенное или эффект в более совершенном или причине (образце), иначе говоря — виртуально, но не формально. Эта теологическая теорема часто обсуждается и получает дальнейшее оформление у многих последователей Скота в XIV в., например, вопросы VI–VIII в *Quodlibet* Уильяма Алнвика (около 1316 г.) и вопрос IV в *Quodlibet* Петра Фомы (около 1320 г.) посвящены в точности этой теме;

5) в п. 26–28 Скот кратко воспроизводит основополагающее для его эпистемологии учение о *трех первенствах объекта* интеллекта: первенстве адекватации, первенстве силы (или виртуальном), а также первенстве совершенства, причем истолковывает эти три разных вида первенства расширительно, т. е. в применении не только к сотворенному, но и к бесконечному интеллекту (ср. также п. 47–48); учитывая, что содержащаяся здесь версия этого учения не-

³⁶ См. детальное исследование С. Д. Дюмонта о логике формальных дистинкций: Dumont 2005, 7–62.

³⁷ О формалистской традиции, которая до сих пор остается одной из самых малоисследованных — в сравнении с ее значимостью и длительностью — в медиевистике, см. небольшую, но как всегда глубокую статью Вольфганга Хюбенера: Hübener 1987, 329–353.

³⁸ См. также разбор в статье автора: Иванов 2010, 412–413.

сколько отличается от канонической версии «Ординации», а также от версии в «Комментарии на III книги Аристотеля *О душе*», это изложение также достойно специального читательского внимания;

6) экспликация и уточнение ведущего теологического понятия «простого совершенства» (*perfectio simpliciter*), восходящего к учению Ансельма в «Монологионе», осуществляемые Дунсом Скотом в п. 20 и в п. 31–32 в контексте доказательства *совозможности* любого простого совершенства в одном и том же суппозите (см. также п. 33–34), важны не только сами по себе, но и потому что на разных интерпретациях именно этого понятия основывается центральная для последующей философской и теологической традиции (вплоть до кантовского трансцендентального идеала) теория «полноты реальности» или максимума совершенства, а также разнообразные формулировки той *демонстрации* бытия Бога как наиболее совершенного сущего, которая позже была названа *онтологической*;

7) тесно связано с понятием простого совершенства и с темой содержания в бесконечном всей существенности также описываемое Скотом в п. 55–56 этого вопроса³⁹ понятие *порядка реальностей* в божественном и в конечном сущем (или моментов упорядоченного проистекания/происхождения разных свойств и атрибутов, а также конечных вещей от первой в этом порядке и бесконечной божественной сущности), — нужно помнить, что когда речь идет о некоей эманации не только в отношении атрибутов в Боге, но и в отношении конечного, Скот никоим образом не устраняет понятия *актуального творения* (закрывающего в себе свободу божественной воли и подразумевающего понятие контингентного бытия твари), поскольку рассуждение движется здесь на более фундаментальном уровне, — сущностной реальности или *возможности*, а не на уровне *актуального* бытия: такой-то сущности твари (подобно такому-то свойству в Боге) не противоборствует быть сущностно конечной (или свойству в Боге — бесконечным); это описание сопровождается разъяснением разного способа именения или не-именения *бесконечности* некоторой реальностью: божественная сущность имеет бесконечность формально и первично, а также собственно, через себя и даже «от себя», тогда как все божественные сущностные свойства или атрибуты, а также и лица Троицы — от нее, через тождество с ней и силой этой сущности, личные же свойства или внутренние отношения вообще не имеют бесконечность формально и собственно, но лишь через тождество с сущностью; кроме того, в этом порядке реальности или совершенств Дунс Скот усматривает два принципа: первая *действенная причина* или *фундаменталь-*

³⁹ Это описание представляется своеобразной кульминацией теологического рассмотрения бесконечности некоторой существенности или реальности (в Боге) в этом вопросе.

ный принцип такого порядка реальности, от которого все последующее *получает* свою существенность, — это первая *бесконечная сущность* Бога, но намного более важным для «судеб» начинания онтологии Скота является *формальный принцип* порядка или *формальное объективное содержание/основание* (*ratio formalis*), т. е. некоторая реальная сущность или чтойность некоторого совершенства, которой противоборствует (или не противоборствует) быть формально бесконечной (или конечной), — именно к этому формальному принципу, т. е. к сущности сущего, сводится формальное противоречие или противоборство чего-то, это и есть последнее основание для объяснения и для понимания присутности чего-то чему-то или предикации чего-то о чем-то, причем не только в конечном, но и внутри бесконечного сущего, — недаром Дунс Скот прибегает здесь к формальным тавтологиям как последнему пределу объяснения: «потому что формально это есть это, а то формально же есть то»;

8) наконец, читателю следует обратить особое внимание на понятие «сколькое-то сущего» (*ens quantum*) в п. 58 в контексте ответа Скота в п. 57–58 на первоначальный аргумент (ср. п. 3); это понятие представляет собой *попытку* Скота разрешить основополагающую апорию, к которой его приводят положения его собственной метафизики в данном теологическом рассуждении и которая состоит в следующем: если отношение происхождения в божественном не может быть ни конечным, ни формально бесконечным, то каким образом может быть сохранена метафизическая непосредственность разделения сущего на конечное и бесконечное, а также первенство этого разделения? Или говоря иначе: как может быть нечто реальное и сущее (а то, что отношение есть нечто реальное и нечто сущее, Скот не подвергает сомнению, поскольку многократно утверждает, что отношение «обладает собственной существенностью “к другому”»), но не быть при этом формально ни конечным, ни бесконечным? Ответ, который дает здесь Скот: конечное и бесконечное разделяют не сущее как таковое, но сущее как «сколькое-то» по интенсивной величине совершенства; однако, поскольку это противоречит фундаментальным положениям метафизического учения о сущем Скота, нельзя признать это решение достаточным или полностью понятным (по крайней мере, в том виде, в котором оно было оставлено Скотом). Но отсюда понятны те огромные усилия, которые предпринимала последующая скотистская традиция, чтобы найти ответ на вышеописанное теологическое затруднение, а также особая контroversность этого разделения сущего вообще на «сколькое-то» и «не сколькое-то» среди скотистов.

V. В заключение следует сказать ряд общих слов об особенностях нашего перевода. Во-первых, полноценного критического издания, удовлетворяющего критериям современной филологически-исторической практики, *всего* текста

«Каких угодно вопросов» Дунса Скота (либо конкретно нашего V вопроса) на настоящий момент еще не существует. Существует лишь критическое издание одного XVI вопроса о совместимости свободы воли и природной необходимости Т. Б. Нуна и Ф. Робертс, включенное во 2 том издания Шейбла [Duns Scotus 2007, 160–198]. Наш перевод сделан по современному изданию латинского текста, подготовленного (вместе с испанским переводом) Ф. Альтюнтисом, ОМБ в 1968 г. [Duns Scotus 1968]. Это издание является «полу-критическим», поскольку Альтюнтис сверил текст *Quodlibet*, содержащийся в XII томе классического издания *Opera omnia* Дунса Скота, осуществленного римской коллегией францисканцев под руководством Л. Ваддинга в 1639 г. [Duns Scotus 1639], с двумя или тремя манускриптами начала XIV в., но не производил сверку всех известных манускриптов, не выстраивал стемму кодексов и т. д. В некоторых местах, где чтение Альтюнтиса/Ваддинга представлялось нам сомнительным, либо не дающим должного смысла, мы исправляли его в переводе, указывая на это в примечаниях. Кроме текста издания Альтюнтиса для перевода был использован латинский текст в издании Ваддинга, а также добротные комментарии Фр. Лихета к тексту, содержащиеся в нем же. Помимо уже упомянутого испанского, существует еще перевод всего текста *Quodlibet* на английский язык, изданный А. Б. Уолтером и Ф. Альтюнтисом в 1975 г. [Duns Scotus 1975]. Текст этого перевода, как и введение Уолтера и Альтюнтиса к нему, также были использованы в работе над переводом. Кроме того, существует новый перевод 2005 г. части V вопроса *Quodlibet* на французский язык, но он был нам недоступен. Арабские цифры без скобок в нашем переводе воспроизводят деление на параграфы, осуществленное Альтюнтисом в его издании латинского текста 1968 г. Арабские цифры в квадратных скобках обозначают старое разделение на отделы в издании Ваддинга. Все перекрестные ссылки на иные места в «Каких угодно вопросах», помещенные в сносках к тексту перевода, даны также по изданию текста Альтюнтиса. Все ссылки на текст «Ординации» даны по критическому Ватиканскому изданию трудов Скота (*editio Vaticana*) [Duns Scotus 1950ss.]. Ссылки на «Сумму теологии» Фомы Аквинского в сносках даются по классическому Ватиканскому изданию (*editio Leonina*) [Thomas Aquinas 1888]. Ссылки на труды Генриха Гентского даны по изданиям начала XVI и XVII вв., поскольку соответствующие разделы «Каких угодно вопросов» [Henricus a Gandavo 1608] и «Суммы упорядоченных вопросов» [Henricus a Gandavo 1520] в современном критическом издании пока еще отсутствуют. Вставки в текст перевода, традиционно помещенные нами в квадратные скобки, служат для того, чтобы пояснить наиболее трудные термины, либо дополнить и распространить особенно синтаксически сложные места в аргументах Скота. На русский язык ни одна часть текста *Quodlibet* Скота прежде не переводилась и не издавалась.

Во-вторых, хотелось бы в ряде замечаний чуть более развернуто представить нашу позицию относительно *принципов перевода* философских и теологических текстов вообще, а в особенности, — относящихся к древности и Средним векам. Это поможет читателю понять, *почему* мы переводим текст Скота именно *так*, как он был переведен, а также те требования или правила, которыми мы руководствовались в своем переводе. Итак: 1) Мысль, артикулированная в философском или богословском трактате, есть мысль о началах/принципах, которые часто настолько просты в себе, что она должна стать *сложной* и быть далее весьма обстоятельно и сложно артикулированной *в речи*, чтобы быть как-то адекватной тем простым началам. Почему это так? — в силу *конечности* человеческого интеллекта (классический ответ, содержащийся в любом школьном комментарии на начало II кн. «Метафизики»). 2) Любые попытки изменить в переводе *сложную* авторскую речь, если под ними понимается ее *упрощение* ради удобства, привычек или вкусов читателей, есть ущерб авторской мысли, имеющей дело не только с читателем, но прежде всего с вещью или началом, и *препятствуют* пониманию читателем *собственно помысленного* автором, насколько это помысленное *уже артикулировано* некоторым способом в речи. 3) Помысленное автором начало важнее как самого автора, так и разумного читателя/переводчика. 4) Перевод трактата должен быть *максимально адекватным* авторской речи, ибо речь фиксирует мыслимые обстоятельства.

5) Поскольку переводчик работает с языком, он отчасти *творит*, но поскольку этот язык должен «переложить» речь, артикулирующую *мысль* (поэт же не мыслит, он именно *творит* в языке), переводчик философского трактата должен этот творческий элемент перевода максимально жестко привязывать к *мере*, заданной мыслью в оригинальной речи. Мера философского/ученого перевода — не язык, на который осуществляется перевод, а мысль и помысленное автора, поэтому и *мера сложности* перевода — не «нормальный общепонятный любому носителю данного языка языковой стандарт», а *сложность* авторской речи, как правило, адекватной сложности автором помысленного. Интенция перевода такова: мы переводим не автора к читателю, но наоборот, читателя — к автору.

6) Не следует думать, что переводчик хотел бы намеренно создать в переводе древнего текста некое «*затрудненное*» восприятие: вовсе не намеренная трудность для читателя, мотивированная поэтическими решениями переводчика, а максимальная адекватность сложности речи мыслителя является нашим главным критерием для перевода. Именно — не бóльшая или иная, а максимально адекватная. С другой стороны, у трудности восприятия современным читателем трактата древнего или средневекового мыслителя есть *собственные причины*, и они относятся к истории знания. Не мы усложняем читателям наме-

ренно труд чтения трактата Дунса Скота, но прежде всего *разрыв* в традиции, связанный с Новым временем, и *современная* ситуация существования философии как бы «вне школы», но скорее — в горизонте истории и жизни; нас же эта ситуация лишь вынуждает *намеренно* не облегчать читателям этот труд.

7) Перевод, конечно, *не может* быть адекватным оригиналу *в той мере*, в какой мысль адекватна началу, и в той, в какой авторская речь адекватна мысли. Это все разные виды адекватации, но перевод должен *стремиться* быть адекватным, ориентируясь, во-первых, на первую адекватацию между началом и мыслью, а во-вторых, на вторую — между мыслью и речью. Первая важнее, хотя мы и имеем к ней доступ лишь через вторую. Как утверждал еще Аристотель в трактате «О переводе» (обычно именуемом «Об истолковании»): сначала есть вещи, потом — мысли, а потом — имена речи. Имена существуют по установлению нашей воли, но мера подобия перевода переводимой речи задана в мыслимых вещах. При этом мы вовсе не отрицаем *несводимой разности* языков, — она должна при переводе не просто уничтожаться, но контролированно служить *передаче мысли*. В переводе не должно и не может быть какой-то буквальности, но должна быть *точность*, насколько это возможно. Эта возможность, опять же, только в негативном смысле ограничена русским языком, а в позитивном, задающем меру понимания, — речью оригинала.

8) Следует учитывать, что современный — даже подготовленный — читатель принципиально не способен понять текст Скота *с той же легкостью*, с какой на это был способен читатель-схоласт, поскольку для последнего слова Скота были обычными для слуха словами — но не языка жизни, а школьной речи.

9) Речь самого Скота *не* изящна и *не* уродлива, она элементарно не подпадает под эти критерии: ведь только к речи поэта или ритора применимы критерии изящества или уродства, Дунс Скот же — не поэт и не литератор, и не ритор, он — школьный *ученый*, излагающий теоретическую науку о вещах и об их истине.

В-третьих, что касается лексики перевода, поскольку схоластическая речь ученого-теолога Скота в высшей степени *терминологична*, в переводе мы старались, насколько это возможно, передать *все термины* одними и теми же русскими эквивалентами, т. е. создать параллельный терминологический ряд в русском тексте. Многие (хотя и не все) ключевые термины мы приводим на латыни в круглых скобках, особенно если их перевод несколько отличается от принятого в переводах на русский язык, либо если вариантов такого перевода еще вовсе не существует. Следует отметить некоторые особенно «необычно» выглядящие случаи перевода некоторых ключевых терминов: 1) *ratio* мы переводим в большинстве мест как «объективное содержание», иногда как «основание», иногда как «довод» и редко как «разум»; 2) *entitas* — термин вовсе не существующий

в классической латыни, но часто используемый в школьной латыни, особенно Дунсом Скотом, — переводится нами «существенность»; 3) *virtus* — ключевой термин (особенно в сочетаниях) для ряда важных аргументов — переводится нами как «сила»; 4) введенный Скотом в школьную речь термин *modus intrinsecus* мы передаем как «внутренняя мера»; 5) *passio* — важный термин для описания *свойств сущего* — передается нами как «терпение», разумеется, не в значении некоего душевного качества, но следуя фиксированному в аристотелевской традиции эллинскому «*pathos*»; 6) *repugnantia* передается не как «противоречие», но как «противоборство», поскольку она обозначает более общее, родовое понятие, включающее в себя «противоречие» как первый вид; 7) *incompossibilitas* — еще один из ключевых терминов будущей скотистской традиции (и Лейбница) — передается нами как «несовозможность»; 8) *incomponibile* — «неслагаемое», поскольку термин обозначает принципиальную невозможность сложения или добавления чего-то к простому бесконечному существу. Следует также сказать, что мы не гонимся за какой-то особой «чистотой русского языка», поэтому допустили в переводе этого вопроса значительную степень латинизации, т. е. употребления многих давно вошедших в философскую и научную русскую речь латинских терминов, а также введения некоторых новых, еще не вполне принятых. Так, мы часто пользуемся такими принятыми терминами, как «потенция», «акт», «реальное», «интенсивно», «предикация», однако употребляем и реже встречающиеся в русской речи «прецизированно» (в значении: «точно и отдельно» рассмотренное) или «контингентный» (часто неверно передаваемый в русских переводах как «случайный», на деле же имеющий значение: «зависящий от решения свободной воли»).

Наконец, что касается *синтаксиса* и *пунктуации* нашего перевода, читатель обнаружит в нем довольно длинные периоды мысли, а также длинные предложения, часто разделенные точкой с запятой. Сохранение длинных периодов и предложений диктуется решением по возможности точно передать структуру аргументации Скота. Мы сознательно пожертвовали плавностью течения речи ради передачи связности обстоятельств мысли в именно такой артикуляции. Точка с запятой использовалась нами главным образом как знак, указывающий на отделение части аргумента или посылки в силлогизме, т. е. как знак, который обозначает чуть больше, чем обычно в русской пунктуации обозначает точка с запятой, но все же указывающий на не столь сильное разделение в тексте, как точка. С другой стороны, даже наличная в латинском тексте издания Альюнтиса артикуляция, т. е. членение на разделы, параграфы и предложения, принадлежит самому современному издателю, т. е. Альюнтису. Следует помнить, что в средневековых манускриптах никакой пунктуации не использовалось вовсе, поэтому такой, а не иной ее вид в современном изда-

нии — это всегда некоторая контингентная условность. Поскольку, однако, любое решение о членении текста является содержательным и может повлиять на понимание читателем мысли и структуры аргументации, то мы предпочли в большинстве случаев последовать артикуляции латинского текста Альтюнтисом, а не делить текст самостоятельно, руководствуясь «обычными» представлениями о синтаксисе «современной литературной русской речи», и можем лишь посоветовать читателю всерьез отнестись к совету современного исследователя философии Скота: «Лучший совет, который можно дать читателю, — просто вообще игнорировать издательскую пунктуацию» [Williams 2003, 334].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Boulnois 1999 — *Boulnois Olivier*. Être et représentation: Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe–XIVe siècle). Épiméthée. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- Dumont 1998a — *Dumont Stephen D*. Henry of Ghent and Duns Scotus // *Routledge History of Philosophy. Volume III: Medieval philosophy* / Ed. by John Marenbon. London; New York: Routledge, 1998. P. 291–328.
- Dumont 1998b — *Dumont Stephen D*. Scotus's Doctrine of Univocity and the Medieval Tradition of Metaphysics // *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Age? What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt / Ed. by Jan A. Aertsen and Andreas Speer. *Miscellanea mediaevalia* 26. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1998. P. 193–212.
- Dumont 2005 — *Dumont Stephen D*. Duns Scotus's Parisian Question on the Formal Distinction // *Vivarium*. Leiden: Brill. Vol. 43. 2005. P. 7–62.
- Duns Scotus 1639 — *Ioannis Duns Scoti* Quaestiones Quodlibetales // *Ioannis Duns Scoti Opera omnia* (editio Wadding). Tomus XII. Lugduni: Durand, 1639.
- Duns Scotus 1950ss. — *Ioannis Duns Scoti, OFM* Ordinatio I–IV // *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*. Vol. I–XIII. Città del Vaticano, 1950.
- Duns Scotus 1968 — *Ioannis Duns Scoti* Quaestiones Quodlibetales // *Juan Duns Escoto. Cuestiones Cuodlibetales* / Ed. bilingüe, introducción, resúmenes y versión de Felix Alluntis. *Biblioteca de Autores Cristianos* 277. Madrid: La Editorial Católica, 1968.
- Duns Scotus 1975 — *John Duns Scotus*. *God and Creatures: The Quodlibetal Questions* / Tr. with an introduction, notes and glossary by Felix Alluntis and Allan B. Wolter. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1975.
- Duns Scotus 2007 — *Ioannis Duns Scoti* Quodlibetum. Quaestio 16 / Ed. by Timothy B. Noone and H. Francie Roberts // *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century* / Ed. by Christopher Schabel. Leiden: Brill, 2007. P. 160–198.

- Friedman 2010 — *Friedman Russell L.* Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010.
- Glorieux 1925 — *Glorieux Palémon.* La littérature quodlibétique de 1260 à 1320. Volume I. Kain, 1925.
- Glorieux 1935 — *Glorieux Palémon.* La littérature quodlibétique de 1260 à 1320. Volume II. Paris, 1935.
- Henricus a Gandavo 1608 — *Henrici a Gandavo Aurea Quodlibeta.* Tomi II. Venetiis: apud Marcum Claserium, 1608.
- Henricus a Gandavo 1520 — *Henrici a Gandavo Summa quaestionum ordinarium.* Tomi II. Paris: in aedibus Iodoci Badii Ascensii, 1520.
- Hamesse 2006 — *Hamesse Jacqueline.* Theological *Quaestiones Quodlibetales* // Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Thirteenth Century / Ed. by Christopher Schabel. Leiden: Brill, 2006. P. 17–48.
- Honnfelder 1990 — *Honnfelder Ludger.* Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus — Suárez — Wolff — Kant — Peirce). Paradeigmata 9. Hamburg: Meiner, 1990.
- Hübener 1987 — *Hübener Wolfgang.* Robertus Anglicus OFM und die formalistische Tradition // Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen / Hrsg. v. J. P. Beckmann u.a. Hamburg: Meiner, 1987. S. 329–353.
- Jacobus de Viterbio 1968 — *Jacobi de Viterbio O.E.S.A.* Disputatio prima de quolibet / Ed. E. Ypma. Cassiacum. Supplementband 1. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1968.
- Little 1892 — *Little Andrew G.* The Grey Friars in Oxford. Part I: A History of the Convent; Part II: Biographical Notices of the Friars. Together with Appendices of Original Documents. Oxford: Clarendon Press, 1892.
- Maierù 1988 — *Maierù Alfonso.* Logic and Trinitarian Theology. De modo predicandi ac sylogizandi in divinis // Meaning and Inference in Medieval Philosophy: Studies in Memory of Jan Pinborg / Ed. by Norman Kretzmann. Boston: Kluwer, 1988. P. 247–264.
- Noone 2007 — *Noone Timothy B., Roberts Francie H.* John Duns Scotus' *Quodlibet* // Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century / Ed. by Christopher Schabel. Leiden: Brill, 2007. P. 131–159.
- Porro 2006 — *Porro Pasquale.* Doing Theology (and Philosophy) in the First Person: Henry of Ghent's Quodlibeta // Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Thirteenth Century / Ed. by Christopher Schabel. Leiden: Brill, 2006. P. 171–232.
- Renan 1869 — *Renan Ernest.* Jean Duns Scot // Histoire littéraire de la France. Vol. XXV. Paris, 1869.
- Roest 2000 — *Roest Bert.* A History of Franciscan Education (c. 1210–1517). Leiden: Brill, 2000.

- Schabel 2006 — *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Thirteenth Century* / Ed. by Christopher Schabel. Leiden: Brill, 2006.
- Schabel 2007 — *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century* / Ed. by Christopher Schabel. Leiden: Brill, 2007.
- Solère 2006 — *Solère Jean-Luc. Was the Eye in the Tomb? // Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Thirteenth Century* / Ed. by Christopher Schabel. Leiden: Brill, 2006. P. 507–558.
- Thomas Aquinas 1888 — *Sancti Thomae Aquinatis, OP Summae Theologiae Pars I, a quaestione I ad quaestionem XLIX // Thomas Aquinas, OP. Opera omnia* (editio Leonina). Tomus IV. Romae, 1888.
- Thomas Aquinas 1996 — *Sancti Thomae de Aquino, OP Quaestiones de quolibet* / Ed. R.-A. Gauthier // *Thomas Aquinas, OP. Opera omnia* (editio Leonina). Tomus XXV. Romae-Parisii, 1996. Vol. 1: Préface, Quaestiones disputatae Parisius annis 1256–1259 (Quodlibet VII, VIII, IX, X, XI). Vol. 2: Quaestiones disputatae Parisius annis 1269–1272 (Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII), Indices.
- Vos 2006 — *Vos Antonie. The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Wadding 1639 — *Wadding L. Praefatio ad lectorem // Ioannis Duns Scoti. Opera omnia* (editio Wadding). Tomus XII. Lugduni: Durand, 1639.
- Williams 2003 — *Williams Thomas. Transmission and Translation // The Cambridge Companion to Medieval Philosophy* / Ed. by Arthur Stephen McGrade. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Wippel 1981 — *Wippel John F. The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines: A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1981.
- Wippel 1985 — *Wippel John F. Quodlibetal Questions, Chiefly in Theology Faculties // Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine / Par B. C. Bazàn, G. Fransen, J. F. Wippel, et D. Jacquart*. Turnhout: Brepols, 1985. P. 153–222.
- Wippel 2006 — *Wippel John F. Godfrey of Fontaines' Quodlibet XIV on Justice as a General Virtue // Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Thirteenth Century* / Ed. by Christopher Schabel. Leiden: Brill, 2006. P. 287–344.
- Wolter, Alluntis 1975 — *Wolter Allan B., Alluntis Felix. Introduction // John Duns Scotus. God and Creatures: The Quodlibetal Questions*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1975. P. XVII–XXXIV.
- Wolter 1996 — *Wolter Allan B. Reflections about Scotus's Early Works // John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics* / Ed. by Ludger Honnefelder, Rega Wood, and Mechthild Dreyer. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 53. Leiden; New York; Cologne: Brill, 1996. P. 37–57.

Дунс Скот 2001 — *Блаженный Иоанн Дунс Скот*. Трактат о первоначале. De primo principio / Пер., вступительная статья, комментарии А. В. Аполлонова. Москва: Издательство Францисканцев, 2001.

Иванов 2010 — *Иванов В. Л.* Интенсивная величина совершенства: Бесконечность как существенное понятие в теологии и философии Иоанна Дунса Скота, ОМБ // Космос и Душа II. Учения о Вселенной и человеке в античности, в Средние века и Новое время (Исследования и переводы) / Под ред. А. В. Серегина. Москва: Прогресс-Традиция, 2010. С. 379–431.