

ПЕТР АУРЕОЛИ, ОМБ

[О ЕДИНСТВЕ ПОНЯТИЯ СУЩЕГО. ЧАСТЬ I.]

РЕПОРТАЦИЯ О ПЕРВОЙ КНИГЕ СЕНТЕНЦИЙ ПЕТРА ЛОМБАРДСКОГО

[Дистинкция 2, часть 1, вопр. 1–3]*

«Итак, в истинной и благочестивой вере должно удерживать...»¹ Поскольку Магистр говорит, что око ума не сосредоточивается в превосходящем все божественном свете², то для того чтобы увидеть, что за понятие возможно для нас, путников, иметь о Боге, должно во-первых учредить здесь разыскание о понятии сущего, так как именно такое понятие мы сперва формируем о Боге³.

Итак, для [достижения] более полной очевидности относительно общего (communem) понятия сущего я задаю три вопроса о сущем вообще (de ente in generali). И первый из них таков: схватывается ли целое множество сущих разом в одном неограниченном (indeterminato) и неопределенном (indefinito) понятии? Второй: полагая, что [это] так, едино ли такое неопределенное понятие единством некоторого дистинктного и ограниченного объективного содержания (rationis)? Третий: едино ли такое понятие посредством всемерной неразличенности и неограниченности (per omnimodam indistinctionem et indeterminationem)?

[Вопрос 1]

Что касается первого вопроса, [то в нем] во-первых я доказываю, что целое множество сущих не может схватываться в одном неопределенном понятии. И аргументирую в пользу этого так: множество обозначенных некоторым многозначным именем не может схватываться одним неопределенным понятием.

* Пер. с лат. и прим. В. Л. Иванова.

¹ См.: Петр Ломбардский, *Сентенции, разделенные на IV книги*, кн. I, дист. 2, гл. 1 (PL 192: 525).

² См. там же, ср. также: Августин, *О Троице* I, гл. 2, п. 4 (PL 42: 822). Следует отметить, что Ауреоли цитирует “Магистра сентенций” не буквально, но довольно близко к тексту.

³ Ср.: Иоанн Дунс Скот, *Ординация* I, дист. 3, ч. 1, вопр. 1–2, п. 27–29, п. 35, п. 51–61; *Lectura* I, дист. 3, ч. 1, вопр. 1–2, п. 56; *Трактат о первом принципе*, гл. 1, п. 1.

Но это имя 'сущее' — многозначное имя (*nomen multiplex*); следовательно, множество, обозначенное посредством этого имени, и т. д.

Большую [посылку] я доказываю как примером, так и доводом. Примером⁴ — с именем 'здоровое', ибо поскольку оно является многозначным именем, то множество, представленное (*importata*) через это имя, не может быть схвачено одним понятием, более того, оно актуально выражает много понятий [разом]. Доводом (*ratione*) же так: поскольку, если бы множество, обозначенное через многозначное имя, могло быть схвачено одним понятием, тогда имя первично обозначало бы как раз это одно понятие, а потому имя уже не было бы многозначным.

А меньшая [посылка] имеется у Философа в «Категориях»⁵: ибо сущее обозначает сразу (*statim*) десять родов вещей; и в IV кн. «Метафизики»⁶: сущее обозначает все [сущие] так же, как здоровое обозначает все здоровые [вещи]; и в V кн. [«Метафизики»], то есть в книге о 'том, сколькими [способами]' (*de quotiens*), где трактуется о многозначных сказываниях, говорится⁷, что сущее многозначно (*multiplex*); подобно же этому и в I кн. «Физики» против Парменида и Мелисса⁸. Следовательно, означаемые (*significata*) этого имени не могут схватываться одним понятием, но сущее непосредственно выражает много определенных и дистинктных понятий⁹.

В пользу же противоположного [решения] я аргументирую так¹⁰: достоверное и сомнительное понятия не тождественны. Но бывает так, что у кого-то есть достоверность о некоторой вещи, что она есть сущее, то есть что она содержится внутри (*infra*) множества сущих, однако при этом не знают и сомневаются [относительно той же вещи как] о некотором ограниченном (*determinato*) сущем.

⁴ Пример со «здоровым» — стандартный для схоластики пример аналогичного имени (аналогии атрибуции), основывающийся на классическом месте во 2 гл. IV кн. «Метафизики» Аристотеля (1003a 34–b 4). См. однако собственное уточнение Ауреоли о видах аналогии в его ответе на первоначальный аргумент в этом вопросе ниже.

⁵ См.: Аристотель, *Категории*, гл. 4, 1b 25–28.

⁶ См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. IV, гл. 2, 1003a 32–b 12.

⁷ См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. V, гл. 7, 1017a 23–27.

⁸ См.: Аристотель, *Физика*, кн. I, гл. 2, 185a 20–23.

⁹ В параллельном вопросе в своем *Scriptum* (*dist. 2 sect. 9 art. 1b*) Ауреоли обозначает позицию, утверждающую, что сущее непосредственно и актуально выражает *дизъюнктивное* множество определенных и дистинктных понятий или объективных содержаний, как «общее мнение», и эксплицитно связывает защиту этого мнения с именами двух теологов, бывших его старшими современниками: кармелита Герарда Болонского (*Quodlibet I*, q. 1) и доминиканца Гервея де Неделик (*Quodlibet II*, q. 7). Ср. также сноску 13 ниже.

¹⁰ Эта аргументация принадлежит Иоанну Дунсу Скоту, ср. его знаменитый *первый* аргумент в пользу унивокации понятия сущего относительно Бога и твари в: *Ординация*, кн. I,

Например, о потенциях души¹¹ нам достоверно [известно], что они суть сущие, но сомнительно, какие сущие, — абсолютные ли, или относительные, субстанция ли, либо акциденция, следовательно, и т. д.

[ОТВЕТ НА ВОПРОС]

Ответ: в этом вопросе я полагаю четыре пропозиции¹². Первая: что множество всех сущих может схватываться одним неопределенным понятием. Вторая: что в этом и заключалась мысль (mens) Авиценны, Философа и Комментатора [по данному вопросу]. Третья: что [имена] ‘сущее’, ‘вещь’ и ‘нечто’ выражают [именно] это понятие. Четвертая: что мнение¹³, которое утверждает, что сущее актуально обозначает многие [вещи] и много дистинктивных и ограниченных понятий, не схватывает мысль ни Философа, ни Комментатора.

[1] Что касается первой пропозиции, во-первых следует понимать, что я не подразумеваю тут под понятием (conceptum) акт интеллекта, ведь относительно акта интеллекта никоим образом нельзя было бы верифицировать, либо атрибутировать ему формально объективное содержание неограниченности (ratio indeterminationis), поскольку [любой акт интеллекта] есть некоторая ограниченная существенность (determinata entitas). Но я понимаю здесь понятие объективно (objective), тем способом, каким мы говорим, что есть некие пропозиции, термины которых обладают неким объективно неопределенным понятием. И если принять понятие за акт, то смыслом [вопроса] было бы [следующее]: могло ли бы целое множество сущих (tota multitudo entium) схватываться одним-единственным пониманием (unica intellectione)? И относительно этого нет

дист. 3, ч. 1, вопр. 1–2, п. 27–30. Этот аргумент многообразно использовался им в разных местах его сочинений, а затем встречается в работах почти всех его учеников, которых условно можно отнести к ранней «скотистской школе». В *Scriptum* (dist. 2 sect. 9 art. 1c) Ауреоли эксплицитно именуется позицию, противоположную «общему мнению», «мнению Скота в метафизических вопросах и в его I кн. [Комментария на Сентенции], 3 дист.».

¹¹ Ср. с этим: Дунс Скот, *Вопросы о второй и третьей книге О душе*, вопр. 21, п. 26. Как кажется, Ауреоли намеренно исключает здесь из формулировки позиции унивокации тот ее аспект, который затрагивает проблему предикации общего унивокального понятия сущего о Боге, поскольку он обсуждает ее во 2 вопросе 2 части этой дистинкции под заголовком: «содержится ли Бог под общим понятием сущего». Перевод двух вопросов 2 части планируется нами к публикации в последующем.

¹² Эти четыре главных пропозиции или тезиса в совокупности исчерпывают ответ на первый вопрос.

¹³ Это мнение может быть найдено в 1 вопросе первой серии *Каких угодно вопросов* парижского магистра теологии Герарда Болонского, ОКарм, (серия датируется периодом 1305–1309 гг.) и в 7 вопросе второй серии *Каких угодно вопросов* парижского магистра теологии Гервея де Неделик (Гервея Наталиса), ОП (серия датируется концом 1308 или весной 1309 г.).

сомнения. Вторым же способом [т. е. принимая понятие объективно], вопрос будет [следующим]: соответствует ли этому пониманию [как акту интеллекта] одно объективное содержание¹⁴ (*una ratio obiectiva*), общее целому множеству сущих, или нет, но ему непосредственно соответствует множество объектных содержаний (*rationum obiectalium*), как то: субстанции, качества и подобных? И именно таким способом понимая первую пропозицию¹⁵, я доказываю ее: во-первых, путем опыта; во-вторых, путем дифференции; в-третьих, путем разделения (*via divisiva*); в-четвертых, априори [и] путем наведения (*via inductiva*).

Во-первых, так: кто угодно испытывает на опыте (*experitur*), что он может посредством своего интеллекта сформировать (*formare*) такую истинную пропозицию: 'целое множество сущих есть вне ничто' через формальное и собственное объективное содержание чего угодно из них, ибо что угодно из них — из-за того (*ex quo*), что оно через собственное объективное содержание (*rationem*) есть сущее, через собственное же объективное содержание есть 'формально вне ничто' (*formaliter extra nihil*). Основание же этого [заключается] в том, что сущее и ничто являются противоречивыми (*contradictoria*), ведь какое угодно сущее противопоставляется ничто противоречащим образом¹⁶ (*opponitur nihilo contradictorie*).

¹⁴ Первое эксплицитное разделение двух значений термина «понятие» (*conceptus*) — понятие как *акт* или *форма* в интеллекте и понятие как актуально понятий/познанный в этом акте *объект* или *граница*/термин акта интеллекта — встречается в *Теоремах* Дунса Скота (в IX и VIII теореме издания Ваддингга, или в части IIIb и IIIa по современному критическому изданию *Теорем* в *Opera philosophica* II, 2004 г.), однако, насколько нам известно, Скот никогда не применяет это разделение эксплицитно в обсуждении метафизического понятия сущего. Введение этого различия в контекст обсуждения трансцендентального понятия сущего происходит сразу же после смерти Скота в кругу его учеников: так, анонимный скотист кодекса BAV Vat. Lat. 869, написавший «2 упорядоченных вопроса о трансцендентальных понятиях» в Париже между 1312 и 1316 г. (согласно исследованию С. Ф. Брауна и С. Д. Дюмонта 1989 г.), уже использует это различие в начале первого вопроса об унивокации понятия сущего. Ср. также обсуждение у Гервея в его *Quodlibet* II, q. 7. Ауреоли же принадлежит заслуга закрепления этого разделения в виде различия «формального/формирующего» и «объективного/объектного или сформированного» понятия, ср. его *Scriptum*, dist. 2 (sect. 9) art. 1 n. 48, и особенно dist. 27 pars 2 art. 2; ср. также *Scriptum*, dist. 23 art. 2 и dist. 9 pars 1 art. 1 и 4. Позднее, через Капреола и Сонцина (XV в.) это разделение становится «общепринятым» (Сонцин) и «обычным» (Суарес) для любой метафизической школьной диспутации XVI–XVII вв. различием «формального» и «объективного» понятия сущего. О переводе *ratio* как «объективного содержания» понятия (*conceptus*) см. вступительную статью переводчика.

¹⁵ То есть понимая ее так: «целому множеству всех сущих соответствует *одно* неопределенное объективное содержание понятия, обозначенного именем 'сущее'».

¹⁶ Тезис о *контрадикторной* оппозиции (т. е. о противоречии) между сущим/нечто и ничто является одним из фундаментальных положений метафизической теории Ауреоли и ак-

После того, как этот опыт признан [истинным], я аргументирую далее так: какой бы интеллект ни формировал истину некоторой пропозиции, он при этом необходимо формирует простое понятие о терминах этой пропозиции, так как невозможно было бы сформировать пропозицию ‘Сократ будет’, если при этом я не сформирую простое понятие о ‘Сократе’ и точно так же — о ‘будет’. А основание этого [заключается] в том, что сложное понятие (*conceptus complexus*) конституируется из простых понятий¹⁷. Конституированное же целое не может отделяться от конституирующих его частей. Но понятие пропозиции¹⁸ — это

тивно используется им как здесь — в доказательстве единства понятия сущего против традиционного мнения об аналогии между дизъюнктивным множеством понятий, обозначенных именем сущего (ср. также подтверждение второго главного довода в пользу первой пропозиции в этом вопросе чуть ниже), так и в дальнейшем — в его аргументации против теории унивокально-дистинктивного объективного содержания понятия сущего Скота и скотистов (ср. ответы на возражения против его главного довода в вопросе 2 ниже).

¹⁷ Теория *простых* и *сложных* понятий была центральной частью эпистемологии Дунса Скота. Ср. например: Дунс Скот, *Ординация*, кн. I, дист. 3, ч. 1, вопр. 1–2, п. 71; вопр. 3, п. 133, 147; *Теоремы*, ч. III. Однако сам Скот сосредоточен на рассмотрении простых и просто-простых понятий, упоминая сложные или «не-единые через себя» (*акцидентально единые*) понятия лишь изредка (при этом само его употребление данного термина несколько неустойчиво). Из этих немногих мест можно заключить, что сложным понятием называется результат множественных актов схватывания некоторого не-единого в себе объективного содержания, например, акцидентального сущего «белый человек». Это значение «сложного схватывания» сближается с результатом *второй* операции интеллекта (*сложения* и *разделения*), так что Скот может говорить о «сложных понятиях первых принципов» и о терминах в пропозиции как объектах сложного понятия. Тем не менее, сам Скот нигде, насколько нам известно, не отождествляет эксплицитно «сложное понятие» и *сложение* как пропозицию или высказывание, более того, высказывает сомнение (остающееся неразрешенным) относительно тождества сложения (*compositio*), схватывания сложного (*apprehensio complexi*) и суждения (согласия с истиной сложения). Ср.: Дунс Скот, *Вопросы о книгах Метафизики Аристотеля*, кн. I, вопр. 4, п. 14; кн. II, вопр. 1, п. 14 (6 сомнение), и особенно кн. VI, вопр. 3, п. 31–64 (раздел II В). Однако, уже Уолтер Чаттон — младший современник Ауреоли и главный оппонент Оккама — уравнивает сложное понятие с пропозицией: «сложное понятие равносильно пропозиции, например, ‘бесконечное сущее’, то есть: ‘сущее есть бесконечное’» (W. Chatton, *Reportatio et Lectura super Sententias*, Prol. q. 1 art. 2).

¹⁸ Здесь имеется в виду, что истина *сложного целого* в *пропозиции* зависит от схватывания простых понятий терминов как конституирующих его частей. Каким образом некоторая пропозиция обладает единством в интеллекте, от какого принципа зависит это единство, является ли пропозиция сложением двух или трех актов понимания простых понятий/терминов субъекта и предиката, какова роль связки, что объективно обозначает пропозиция как *целое*, в каком отношении находятся простое схватывание/понимание и пропозиция/высказывание как акты интеллекта, каков принцип истины пропозиции, — все эти вопросы были центральными темами «менталистской логики» и эпистемологии как

некое сложное понятие, конституированное из понятий [ее] терминов. Итак, бóльшая посылка истинна. Но кто угодно испытывает на опыте, что истинным образом формирует эту пропозицию: ‘целое множество сущих есть вне ничто’. Следовательно, любой такой [человек] формирует простое понятие как о субъекте [пропозиции], которым является ‘целое множество’, так и о предикате¹⁹.

Но тогда я спрашиваю: когда некто формирует понятие об этом субъекте — ‘целое множество сущих’, формирует ли он²⁰ [при этом] только понятие субстанции, или же он формирует понятие субстанции определенно (*determinate*), а иных — слитно²¹ (*confuse*), или — дистинктные понятия всех [сущих], или же — общее (*communem*) для всех [сущих] неопределенное и неограниченное понятие? Ты не можешь сказать, что формируешь при этом только ограниченное (*determinatum*) понятие субстанции, потому что тогда субъект [пропозиции] не был бы адекватен предикату, потому что не только субстанции подобает “быть вне ничто”, но и количеству, отношению и всему, что имеет объективное содержание сущего (*rationem entis*), так как все, что бы ни имело [в себе] нечто от существенности (*aliquid entitatis*), противопоставляется ничто противоречащим образом (*contradictorie*). Но ты не можешь сказать и того, что формируешь при этом понятие субстанции ограниченно (*sub determinatione*), а иных [сущих] — в некоторой общности (*sub quadam generalitate*), потому что тогда [у меня] не было бы бóльшего основания, почему я скорее схватываю в этой общности только иные сущие, но не субстанцию, а ограниченно схватываю скорее субстанцию, чем иные сущие. Следовательно, нужно, чтобы ты схватил (*concipias*) весь тот субъект в целом третьим способом²², а именно —

в Сорбонне, так и особенно в Англии на протяжении всей первой половины XIV в., — как до, так и после Ауреоли. И если для Ауреоли вопрос о чтойности и структуре пропозиции является скорее второстепенным (в отличие от его оригинальной теории «объективного бытия» или *esse apparens*), то для таких знаменитых философов и теологов XIV в., как Бурлей, Оккам, Чаттон, Уодхам, Григорий из Римини и Буридан, теория ментальных пропозиций («высказывания в уме») стала одной из наиболее активно обсуждаемых эпистемологических тем.

¹⁹ Предикат данной пропозиции — «быть вне ничто».

²⁰ Ср. с этим аргументом, *разделяющим* 4 возможных члена дизъюнкции обозначенного термином субъекта («целое множество сущих»), сходный с ним по структуре третий главный довод (путем разделения) в этом вопросе ниже.

²¹ Данное место показывает, что в использовании латинского термина *determinate* Ауреоли часто подразумевает не только некое «ограничение» в смысле «определенности», но и «дистинктность» в отличие от «слитности». О трудностях адекватного перевода *determinatus/determinatio* в трактате Ауреоли см. вступительную статью переводчика.

²² На деле — *четвертым* способом, поскольку выше шла речь о четырех возможных способах понимания субъекта пропозиции, и общее неопределенное понятие сущего было именно четвертым членом дизъюнкции. Однако, здесь Ауреоли выпускает из внимания

под общим (*generali*) и неопределенным понятием. А это и есть мое положение²³ (*propositum*).

Второй главный довод [для доказательства] той же самой пропозиции²⁴ может быть приведен из дифференции аналогичных. Здесь должно знать, что некоторые аналогичные [имена] таковы, что аналогичное (*analogum*) не называется формально обо всех членах аналогии (*analogatis*), но формально называется лишь об одном, а через некоторую внешнюю деноминацию²⁵ (*per*

третий обозначенный им способ: «целому множеству сущих» объективно соответствовали бы дистинктные понятия *всех сущих*. Это, безусловно, невозможно, как он эксплицитно разъясняет чуть ниже, — в доказательстве третьей главной пропозиции этого вопроса ниже, аргументирующем из адекватности широчайшего знака и широчайшего означаемого, — поскольку предполагало бы необходимость одновременного формирования бесконечно многих дистинктных понятий сущих.

²³ То есть пропозиция, которую Ауреоли намерен был доказать.

²⁴ То есть первой главной пропозиции, а именно: целое множество сущих может схватываться в одном неопределенном объективном понятии.

²⁵ Различие между *внешней* и *внутренней* (или формальной) *деноминацией*, ставшее к 20-м гг. XIV в. стандартным и важным инструментом всей школьной эпистемологии (ср. его использование как у доминиканцев Дуранда и Гервея, так и у францисканцев Алнвика и Чаттона, а также у Бурлея), в эксплицитной форме появляется впервые, насколько мы можем судить, в 3 вопросе XV серии *Quodlibetum* парижского магистра теологии Готфрида де Фонтене (серия датируется 1303–1304 гг.). Готфрид активно использует это различие именно в контексте доказательства положений о том, что *сущее* высказывается как о Боге и твари, так и о субстанции и акциденции *формально*, а не *внешней деноминацией*, противопоставляя формальной предикации как образцовый случай именно *внешнюю деноминацию* предиката «здоровое»: «Говорится, что нечто деноминирует / отыменует нечто [другое] не формально, а внешней деноминацией, когда та форма, от которой происходит это деноминативное имя, есть не в том, что так деноминируется, а в чем-то ином, к которому оно имеет некое отношение (*habitudinem*), — так, как деноминируется / отыменуется здоровой моча, хотя здоровье формально заключается не в ней, но в животном, к которому моча имеет отношение «показывающего», а потому и деноминируется / именуется от этой формы внешним образом» (см.: Готфрид де Фонтене, *Quodlibetum XV* q. 3). При этом Готфрид эксплицитно противопоставляет формальную предикацию сущего об акцидентиях и предикацию через внешнюю деноминацию как два *вида* предикации через *отношение* к иному (о термине *habitudo* см. сноску 37 ниже), традиционно называемой предикацией по аналогии (атрибуции). Сам Готфрид не подводит свою аргументацию под рубрику обсуждения аналогии, однако подобное противопоставление формальной предикации сущего и аналогического высказывания «здорового» (без обозначения последнего как внешней деноминации) как двух форм *аналогии*, — одна из которых (в которой объективное содержание имени есть в себе одно в разных вещах, что основывается на его «формальном бытии в» членах аналогии) приближается к унивокации, а другая (в которой нечто имеет разное объективное содержание во многих членах аналогии, один из которых имеет *атрибуцию* к иному) — к эквивокации, — проводил учивший в это же

quandam extrinsecam denominationem) — об иных, так же, как 'здоровое' не сказывается формально обо всех здоровых [вещах], но сказывается о животном формально, о медицине — эффективно²⁶, а о моче — как об обозначающем (significative) [здоровье в животном]. Есть же некоторые аналогичные, которые обо всех членах аналогии сказываются формально, хотя и с некоторой атрибуцией (sub quadam attributione)²⁷. И таковы те, которые Философ различает в V кн. «Метафизики»²⁸, то есть принцип, причина и т. д. Ибо они аналогичны, потому что не подходят всем, [о которых сказываются], равным образом (ex aequo), однако обо всех членах аналогии они сказываются формально. Поэтому какой угодно из положенных [Философом в V кн.] 'принципов' формально причастен к объективному содержанию [понятия] принципа, и так же какая угодно 'причина' [причастна] к объективному содержанию [понятия] причины, так что все такие²⁹ будут либо принципом, либо причиной через собственное объективное содержание (per propriam rationem) принципа и причины, присущее им.

Тогда я аргументирую следующим образом: когда некоторое аналогичное [имя] сказывается формально не только об одном из членов аналогии, об ином же — внешней деноминацией, но [сказывается] формально обо всех, то такие

время в Сорбонне знаменитый магистр искусств (ставший чуть позже (к 1308 г.) и бакалавром теологии) Радульф Бритон (Бретонский) в своих *Вопросах о Физике Аристотеля* и в *Комментарии на древнее искусство* (1290-е гг.). Именно его учение об аналогии, как кажется, критикует в своем 7 вопросе второй серии *Каких угодно вопросов* Гервей де Неделик. Сам Ауреоли, очевидно, опирается в этой своей характеристике аналогии и ее видов главным образом на *парижских* магистров Готфрида и Радульфа, что подчеркивается также тем обстоятельством, что в более раннем *Scriptum*, созданном Ауреоли, предположительно, в Тулузе (т. е. вне стен Сорбонны), не содержится столь подробной характеристики аналогии и, в частности, вовсе нет упоминания аналогии «внешней деноминации» как термина (предметно ср. однако *Scriptum* dist. 2 (sect. 9) art. 4 n. 90), как в читавшихся для студентов в «столице знаний» лекциях, ставших основой данной *Репортации*.

²⁶ То есть как об эффективной или действующей причине здоровья в животном.

²⁷ Более подробное описание Ауреоли высказывания по аналогии см. в его ответе на первоначальный аргумент в этом вопросе ниже. Однако, в нем остается непроясненным (а возможно, что и намеренно скрытым) то, как или чем именно отличается аналогия атрибуции, совместимая с формальной предикацией (сущее), от аналогии первого и последующего, допускающей обозначение одного объективного содержания (некий род, например, животное): ведь обе они отличаются от эквивокации и аналогии внешней деноминации *формальной* предикацией обо всех членах, а от унивокации — тем, что они подходят вещам, о которых высказываются, *не равным образом*. Но одно только это не может отличать их друг от друга. Прообраз будущей классической «аналогии атрибуции» может быть найден в раннем (середины 1250-х гг.) трактате Фомы Аквинского «О принципах природы», гл. 6. Ср. также 7 вопрос II серии *Quodlibet* Гервея де Неделик.

²⁸ См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. V, гл. 1–30, 1012b 34 — 1025a 34.

²⁹ То есть положенные Философом в 1 и 2 гл. V книги «Метафизики».

[т. е. члены аналогии], о которых оно сказывается формально, могут схватываться в одном неопределенном понятии. Доказательство этой пропозиции: во-первых, через противоположное (*per oppositum*), а во-вторых, через изложенное [выше]³⁰.

И, во-первых, так: все [именуемые] здоровыми [вещи] не могут схватываться в одном неопределенном понятии здоровья именно потому, что не все они являются здоровыми формально; так что здоровье не сказывается обо всех формально, но сказывается об одном формально, а об иных — внешней деноминацией. Следовательно, через [аргумент от] противоположного, если члены аналогии суть таковые формально, а не только из-за внешней деноминации, то они смогут схватываться в одном неопределенном понятии.

И это также подтверждается изложенным, а именно, если мы пройдем в рассмотрении (*discurrendo*) через все аналогичные, различаемые Философом в V кн. «Метафизики»³¹, например, [через такое аналогичное], как 'начало' в учении, в величине, в рождении и так далее. Ибо такие ['начала'] называются, согласно ему, аналогичными, и тем не менее, согласно Философу, там же³², от всех таких может быть абстрагировано одно понятие и единственное объективное содержание (*ratio unica*), то есть объективное содержание 'начала', а именно: «то, откуда иное». И потому в I кн. «Физики» он говорит³³, что принцип — общее для принципа в величине и длительности. И так же Философ говорит³⁴ о причине, что она является аналогичным именем, и тем не менее, от всех причин может абстрагироваться одно объективное содержание, а именно: «быть тем, от чего [есть] иное».

Опять же, это³⁵ можно подтвердить следующим доводом. Поскольку если некое аналогичное [имя] сказывается формально обо всех [членах аналогии],

³⁰ То есть через описанное различие аналогичных имен.

³¹ См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. V, гл. 1, 1012b 34 — 1013a 22.

³² См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. V, гл. 1, 1013a 17–19.

³³ Ср. с этим: Аристотель, *Физика*, кн. I, гл. 3, 186a 10–15.

³⁴ См. прежде всего: Аристотель, *Физика*, кн. II, гл. 3, 194b 16–35, а также *Метафизика*, кн. V, гл. 2, 1013a 24–35. Следует отметить, что в тексте V кн. «Метафизики» Аристотель вовсе не указывает общего объективного содержания 'причины', он указывает его в 3 гл. I кн. «Метафизики» и в 3 гл. II кн. «Физики», — однако там оно обозначено иным способом, чем утверждает здесь Ауреоли: не «то, от чего иное», а «то, через что» или «из-за чего иное» (на школьной латыни: не «a quo aliud», но «propter quid aliud»).

³⁵ То есть доказываемую здесь пропозицию: «члены аналогии, о которых некое аналогичное имя сказывается формально, могут схватываться в одном неопределенном понятии», которая становится в следующем абзаце большей посылкой во втором главном доводе (идущем путем дифференции аналогичных) для демонстрации первой главной пропозиции этого вопроса.

то не одно только сказывание (*dictio*) сказывается обо всех них, потому что сказывание не сказывается ни об одном таком формально³⁶; следовательно, то, что таким образом [т. е. формально] сказывается обо всех, есть нечто, которое формально выражает (*exprimit*) нечто, высказываемое обо всех. Но такое нечто можно взять как некоторое одно неопределенное схватываемое [в понятии] (*conceptibile unum indefinitum*). Следовательно, и т. д.

Итак, эта пропозиция ясна, а именно: если члены аналогии таковы, что допускают предикацию аналогичного [имени] не только посредством внешней деноминации, но, кроме того, — формально, то такие [члены аналогии] могли бы быть схвачены одним — по крайней мере, неопределенным — понятием. Но 'сущее' есть именно такое аналогичное [имя], ведь оно сказывается о целом множестве сущих формально, а не только об одном — формально, о другом же — внешней деноминацией, то есть так, как 'здоровое' сказывается о здоровых. Ибо хотя количество и является только отношением³⁷ (*habitudo*) и модусом (*modus*) субстанции, а подобным образом и качество — это модификация субстанции, однако формально это отношение (*habitudo*) будет существенностью (*entitas*), [так же, как и эта модификация формально является сущест-

³⁶ «Одно только сказывание» есть *имя* или *слово* как таковое, а не как *выражающее* некое понятие. Лишь понятие может *формально* выражать/представлять некие вещи и формально высказываться о них, имя же без связи с понятием зависит в своем означивании лишь от воли/договоренности обозначающего. Ауреоли многократно подчеркивает, что его не интересует («не заботит») вопрос об именах/словах (например, о *значении* сказывания/термина «сущее»), исследование этого вопроса он считает относящимся к ведению «грамматиков», тогда как вопрос о *понятии сущего*, исследованием которого он здесь занят, по его мнению, — «метафизический» и «крайне трудный». См.: Петр Ауреоли, *Scriptum*, dist. 2 (sect. 9) art. 1 n. 46, а также пояснения к третьей главной пропозиции в этом вопросе *Репортации* ниже. Ср. также уже: Дунс Скот, *Вопросы о книгах Метафизики Аристотеля*, кн. IV, вопр. 1, п. 27–30.

³⁷ Следует иметь в виду многозначность схоластического термина 'habitudo', — он означает не только «отношение» или «порядок» одного и другого, но и «готовность», *приспособленность* (*aptitudo*) одного к другому, с которым «оно может объединяться, быть связано» или к которому «оно может быть приложено». Часто этим термином обозначалось «отношение» причины и ее эффекта, т. е. *не предикаментальное* отношение (*relatio*). В данном случае прежде всего необходимо учитывать, что 'habitudo' — это именно не отношение (*relatio*) в значении одной из десяти категорий или высших родов сущего (*ad aliquid*), иначе Ауреоли не характеризовал бы здесь количество (т. е. одну из категорий) посредством этого термина, скорее имеется в виду некое «устойчивое свойство» или «состояние». Однако в следующих предложениях Ауреоли употребляет термин уже с акцентом на значении внешнего «отношения к» форме «здоровья» или внутренней готовности / способности быть присущим субстанции. Ср. также: Петр Ауреоли, *Scriptum*, dist. 2 (sect. 9) art. 4 n. 88–90.

венностью]. Что, однако, вовсе не является истинным относительно здорового, ведь хотя моча и называется 'здоровой' в отношении к (in habitudine ad) здоровью животного, однако это отношение формально не является здоровьем, так что не всякое отношение (habitudo) к здоровью формально будет здоровьем. С другой же стороны, однако, следующая [пропозиция] является истинной: какое угодно отношение к субстанции формально есть существенность. Итак, отсюда следует, что целое множество сущих может схватываться в одном неопределенном понятии.

И этот второй довод³⁸ подтверждается также тем, что какая угодно существенность формально противоречит ничто. Следовательно, противоположность ничто (oppositum nihili) формально присуща чему угодно, а вследствие этого, все эти³⁹ могут быть схвачены неопределенным понятием.

И еще раз подтверждается тот же довод, так как всякое терпение⁴⁰ (passio) имеет адекватный себе субъект, согласно Философу, в I кн. «Вторых Аналитик»⁴¹. Но существуют некоторые терпения, общие для десяти категорий, такие как: 'двигать интеллект [как объект]', 'быть вне ничто' и подобные⁴². Следова-

³⁸ То есть второй главный довод «путем дифференции аналогичных имен».

³⁹ То есть вещи, о которых формально сказывается такое аналогичное, как «сущее».

⁴⁰ Под «терпением» — 'passio' — в схоластике понимается либо некое *собственное свойство* конечного сущего (например, «способность смеяться» для человека), либо *трансцендентальное свойство* сущего как такового (например: одно, истинное, благое). И в том, и в другом значении важнейшую роль играет *эпистемологическое* измерение: именно собственные терпения/свойства доказывают о своем *субъекте* (подлежащем роде — у Аристотеля) любая теоретическая наука, без наличия таких «терпений» наука не может быть конституирована как таковая. Латинский термин является точным воспроизведением древнегреческого термина (pathos) Аристотеля и переведен нами в соответствии с этим воспроизведением. Под *адекватностью* терпения субъекту понимается равенство их по общности предикации. Соответственно, в схоластике достаточно часто использовался аргумент, основывающийся на адекватности субъекта и терпений: если есть субъект, у него должны быть соответствующие терпения, и наоборот. У Ауреоли здесь речь идет о субъекте первой философии/метафизики: понятии сущего как такового. Ср. с этим его разъяснения в 1 вопросе 2 части этой дистинкции *Репортации*, посвященном проблеме контрагирующих дифференций и терпений, присущих сущему, поскольку оно сущее. Перевод двух вопросов 2 части планируется нами к публикации в последующем.

⁴¹ См.: Аристотель, *Вторые Аналитики*, кн. I, гл. 4, 73b 32 — 74a 3.

⁴² Ауреоли приводит как пример *трансцендентальных терпений* сущего весьма необычный их набор: вместо общих для схоластики обрашаемых (тернар: одно, истинное, благое) или свойственных францисканской традиции (позднее — скотистам как школе) дизъюнктивных свойств (возможное–необходимое, конечное–бесконечное) он упоминает «двигать интеллект как объект», «быть вне ничто», а также «разделять», «приводить в акт», «контрагировать» (приводятся как пример в его ответе на возражения против меньшей посылки главного довода во 2 вопросе ниже). Это свидетельствует о его специ-

тельно, им будет соответствовать адекватный субъект. Он же может схватываться неопределенно. Следовательно, и т. д.

Третий главный довод⁴³, [аргументирующий] путем разделения, таков: так как следующая пропозиция — “Бог есть сущее” — является истинной, то я спрашиваю, что выражается в ней посредством предиката ‘сущее’? Ведь либо им выражается собственное и дистинктное понятие Бога, — но явно, что это не так, потому что такое понятие невозможно [для человека] ‘в пути’⁴⁴. Либо этим предикатом выражается понятие рода субстанции, но и это явно не так, потому что Бог не содержится в роде субстанции. Либо им выражается понятие субстанции и иных категорий, и тоже явно, что это не так, — как потому, что

фическом понимании *трансцендентальных* свойств, разработанном в результате критики теории Скота и ранних формалистов/скотистов, каковая критика в некотором аспекте предвосхищает отдельные части семантического истолкования науки Оккамом (теория *суппозиции* и *коннотации*). Ср. с этим разъяснения в 1 вопросе 2 части этой дистинкции *Репортации* (перевод планируется во 2 части данной публикации).

⁴³ Для доказательства первой главной пропозиции, ср. сноски 15 и 24 выше. Ср. также: Петр Ауреоли, *Scriptum*, dist. 2 (sect. 9) art. 3 n. 64.

⁴⁴ Состояние «в пути» (in via) (иногда просто: «это состояние») или «бытие путником» (viator) означает в терминологии схоластики статус *падшей человеческой природы* или состояние человеческого существа после грехопадения. Обычно противопоставляется состоянию «на родине» (in patria), т. е. состоянию *блаженных*, которые спасены и созерцают Бога, а также состоянию «чистой природы» (natura pura) до грехопадения первого человека. Говоря эпистемологически, это *природное* (поскольку так его понимали до-христианские философы, прежде всего — Аристотель) состояние человеческого интеллекта, рассмотренное в рамках христианского учения о грехе, спасении и благодати, т. е. состояние *необходимой ограниченности* нашего интеллекта *чувствами и фантазией*. Общим мнением theologов было согласие относительно *невозможности* прямого и не пользующегося поддержкой Бога (на основании специального решения его воли) познания Бога, как он есть в себе, человеческим интеллектом в природном состоянии «путника». Однако, поскольку эта тема оставалась одной из наиболее активно обсуждаемых на протяжении существования всей схоластической теологии, то вид и детали концептуализации этой невозможности были весьма различны у разных theologов. Ауреоли тематически обсуждает возможность и способ познания Бога в 3 и 4 разделе 5 вопроса Пролога к своему *Scriptum*, основываясь на своей критике позиции Фомы Аквинского и, прежде всего, Дунса Скота. Он согласен со Скотом в том, что «путник» не может иметь из познания тварей понятия, собственного Богу, хотя и специфицирует этот тезис, разделяя собственное объективное содержание понятия о Боге и сам *способ познания*, который является слитным и темным, а не дистинктным, в силу чего и теология является, согласно Ауреоли, не *научным* «хабитусом» интеллекта, но возможна лишь как *разъясняющее* (декларативное) знание истин Откровения. Ср. однако также разъяснения Ауреоли об аналогическом и слитном понятии дистинктного объективного содержания божественной сущности в *Scriptum* dist. 22 q. un. art. 2 и 3.

таковые [т. е. категории] никоим образом не высказываются о Боге, так и потому, что любой крестьянин⁴⁵ может сформировать такое понятие⁴⁶ — “Бог есть сущее”, хотя он и не будет знать ограниченное объективное содержание субстанции и иных категорий. Либо, наконец, он [т. е. предикат ‘сущее’] выражает общее для всех сущих понятие, и тогда у меня уже есть положение, [которое я намерен был доказать, т. е. первая главная пропозиция], потому что оно⁴⁷ будет слитным и неограниченным понятием (*conceptus confusus et indeterminatus*).

Четвертый главный довод⁴⁸, [аргументирующий] путем наведения и априори, является следующим. Комментатор в 4 комментарии⁴⁹ к XII кн. «Метафизики», аргументируя против Платона, который полагал, что любому понятию соответствует нечто субсистирующее, и поэтому полагал, что универсалии и идеи есть в вещах, утверждает, что это не было [истиной] по Аристотелю. Ибо Аристотель, согласно его толкованию, подразумевает, что универсалии есть только в (*arud*) интеллекте, рассматривающем природу многих и полагающем подобие среди сущих, и как бы желает сказать этим, что природа интеллекта такова, что он может объединять подобные [друг другу сущие] и полагать их [как] одно схватываемое [в понятии] (*ponere in unum conceptibile*). Итак, согласно Комментатору,

⁴⁵ Аргумент от «крестьянина» (или более обыденно — от «деревенщины») был достаточно распространен в схоластике XIV в., а позднее стал одним из стандартных «аргументативных мест». Под «крестьянином» здесь понимается «необразованный» или *не-ученый* человек, не знающий определений понятий, дистинкций значений и пр., но при этом обладающий *природным* интеллектом, т. е. возможностью познавать все то, что знает школьный ученый, при условии, что кто-то его этому научит. Сам аргумент о способности крестьянина (т. е. любого человека) сформировать пропозицию «Бог есть сущее» — хотя он не знает разделения сущего на высшие роды (субстанцию/акциденции) — является преобразованием знаменитого положения Авиценны о сущем как «*первом познанном* человеческой душой/интеллектом» (см. начало изложения второй главной пропозиции в этом вопросе ниже). См. также пример использования этого аргумента у Дунса Скота: *Lectura I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 71.

⁴⁶ Иначе говоря: *сложное* понятие о пропозиции. Ср. сноски 15, 24 и 43 выше.

⁴⁷ То есть общее для всех сущих понятие.

⁴⁸ Для доказательства первой главной пропозиции, ср. сноски 15, 24 и 43 выше. Ауреоли соединяет в характеристике этого довода «путь наведения» и «априори», что может показаться весьма непривычным для современного пост-идеалистически образованного читателя. Однако, здесь нет никакого противоречия: в качестве среднего термина (начала) в доводе используется *подобие* между сущими, являющееся реальным основанием формирования понятий интеллектом, поскольку же это подобие есть в самих вещах до схватывания его интеллектом, этот довод *априорный*, а поскольку вещи существуют как единичные, а понятие интеллекта — универсально, то довод аргументирует путем *наведения, индукцией* от единичного — к универсальному.

⁴⁹ См.: Аверроэс, *Комментарий на Метафизику*, кн. XII, коммент. 4 (ed. Iuntina, VIII f. 292 DE).

интеллект может полагать одним схватываемым [нечто] в (inter) тех⁵⁰, что имеют некоторое подобие [друг с другом], хотя бы и насколько угодно малейшее. Но все сущие имеют некое подобие (similitudinem), насколько бы дистинктного объективного содержания они при этом ни были. Следовательно, интеллект сможет полагать целое множество сущих как одно схватываемое [в понятии], и оно может быть одним схватываемым только, если оно будет неопределенным и неограниченным (indefinitum et indeterminatum). А следовательно, и т. д.

Большая [посылка] ясна, потому что она принадлежит Комментатору. А [кроме того], я доказываю ее через следующий довод: насколько бы некие [сущие] ни были дистинктными и неподобными, покуда в них остается хотя бы малейшая степень подобия, в которой они подобны между собой, они могут уподоблять себе интеллект именно согласно этой степени [подобия], так как известно, что по природе он способен им уподобляться. Ведь интеллект есть все сущие, поскольку душа есть чувствуемые посредством чувства, и понимаемые — посредством интеллекта, из [III кн.] «О душе»⁵¹. А вследствие этого по природе он способен уподобляться всем сущим, и наоборот⁵². Тогда целостное множество сущих по природе способно уподоблять себе интеллект некоторым одним подобием, принимая тут подобие за [понимаемый] вид, или за акт [понимания], или за актуальное знание (notitia actuali), в каковом они все уподобляются. Ведь они [т. е. сущие] способны по природе уподоблять себе интеллект только, если он сформирует некое единое понятие. А следовательно, все сущие по природе способны обладать в интеллекте одним способом уподобления и иметь одно понятие, так что если таковые [сущие] подобны друг другу очень отдаленным подобием, то они сподвигнут [интеллект] к понятию, единому только единством неразличения (unitate indistinctionis), то есть неограниченным или неопределенным единством.

А меньшую [посылку] этого довода⁵³ я доказываю так: ибо хотя все категории не-подобны [друг другу], однако и в них есть некое подобие, а также [оно есть] и между Богом и тварями, как считает Августин в XV кн. «О Троице»⁵⁴. Ведь

⁵⁰ Иначе говоря, интеллект способен схватывать в одном понятии некое подобие, которое есть между вещами.

⁵¹ См.: Аристотель, *О душе*, кн. III, гл. 8, 431b 21–23.

⁵² То есть и все сущие могут уподоблять интеллект себе, становясь его объектом. Как кажется, эта аргументация Ауреоли является своеобразной трансформацией скотистского довода о сущем как «первом адекватном объекте интеллекта», ср.: Дунс Скот, *Вопросы о второй и третьей книге О душе*, вопр. 21, п. 6–24. См. также: Петр Ауреоли, *Scriptum* dist. 2 (sect. 10) art. 4 п. 82–87, п. 90.

⁵³ То есть четвертого главного довода. Меньшая посылка состоит в том, что «все сущие имеют некое подобие».

⁵⁴ См.: Августин, *О Троице* XV, гл. 2, п. 2–3 (PL 42: 1057–58).

все сущие сходны в том, что [они] движут интеллект⁵⁵, и все они формально имеют нечто от существенности. И это [доказательство] подтверждается так: все сущие подобны [друг другу], потому что все они движут интеллект из-за того, что они сущие, точно так же, как все цветные [вещи] (*colorata*) движут зрение из-за того, что они цветные. Следовательно, если зрение может полагать, что все цвета это одна неопределенная интенция, — неограниченная и недистинктная, как это явствует в видящем цвет издалика [человеке], который видит цвет, хотя и не различает при этом некий особый вид цвета, то почему же тогда интеллект не сможет полагать все сущие [как] одно, поскольку они суть [его] движущие, и даже больше, [чем на это способно зрение]? И я доказываю, что именно это в особенности возможно в интеллекте, — и даже в большей [степени], чем в зрении. Ибо всякая потенция, по природе способная к тому, чтобы быть движимой многими [вещами] разнообразно (*difformiter*), если таковая потенция является рефлексивной (*reflexiva*), то она может обращаться именно к [аспекту] ‘быть движимой’ (*super moveri*), оставив [аспект, заключающийся в] ‘разнообразно’, как сказано выше о зрении, что оно движется определенно⁵⁶ (*determinate*). И поэтому [зрение] формирует суждение о цвете без [учета] разнообразия (*sine difformitate*) [видов цветов]. Из-за чего оно может двигаться относительно (*ferri super*) цвета, поскольку он есть цвет, и полагать все [цвета] в одном объективном содержании (*sub una ratione*), не различая и не двигаясь [именно постольку], поскольку [один] цвет разнится по форме от иного (*difformis color est ab alio*), — хотя [зрение] все-таки не такая рефлексивная потенция (*potentia sic reflexiva*), [как интеллект]⁵⁷.

⁵⁵ Характерно, что Ауреоли считает трансцендентальным свойством всех сущих не «быть объектом интеллекта», как позднейшие версии теории супертрансцендентальных понятий (XVI–XVII вв.), но «двигать интеллект», поскольку коннотация последнего понятия состоит в указании на *реальность* единичной вещи, которая *активно* движет интеллект, а не на пассивную способность «быть схватываемой в мышлении» или «постижимой в понятии».

⁵⁶ То есть несмотря на то, что зрение обычно движется «ограниченно» или «определенно», иначе говоря, оно движимо некоторым *определенным* цветом, а следовательно, «разнообразно» — в соответствии с разнообразием разных по виду цветов, оно все же может быть движимо цветом вообще.

⁵⁷ Хотя сам смысл аналогического сравнения потенции зрения (чувства) и потенции интеллекта здесь вполне ясен, однако точное понимание описания Ауреоли несколько затруднено в силу неэксплицированности им в этом месте того, чем именно различаются зрение и интеллект, если обе эти потенции способны полагать многое разнообразное как одну неопределенную интенцию. Более того, два последних предложения могли бы быть поняты так, что речь идет не о зрении, но именно об интеллекте. Главное, что противоречит подобному истолкованию текста, это указание на то, что речь в них идет о «не такой рефлексивной потенции». Поскольку в других местах своих сочинений (см. например, *Scriptum dist. 3 (sect. 14) art. 1 n. 31* и *dist. 35 p. 2 art. 4*) Ауреоли утверждает, что воображение и внешнее чувство нерелексивны, то нужно понимать его описание таким образом, что хотя зре-

[2] Вторая главная пропозиция⁵⁸ состоит в том, что сказанное в первой пропозиции согласно с мыслью (*sunt de mente*) Авиценны, Аристотеля и Комментатора.

Относительно Авиценны это явно в I кн. его «Метафизики»⁵⁹, гл. 5: «Сущее, вещь и нечто запечатлеваются в интеллекте первым впечатлением». Философ же говорит в I кн. «Физиики»⁶⁰, что слитные (*confusa*) известны нам больше и прежде, чем ограниченные (*determinata*). Следовательно, сперва запечатлевается понятие сущего и вещи, а не понятие о десяти родах. Оно же [т. е. понятие сущего] может быть только слитным и неограниченным (*confusus et indeterminatus*). Следовательно, и т. д.

Относительно Комментатора это также ясно: ибо он сам в [51] комментарии к XII кн. «Метафизики»⁶¹ говорит, что если кто-то знает природу тепла в себе, то он не может не знать тепло в той или в этой древесине, или в каком-то ином подлежащем. А потому, так как Бог знает объективное содержание⁶² 'просто сущего', он знает и существенности всех [вещей]. Следовательно, я считаю, что, согласно Комментатору, [истинно положение о том], что Бог знает природу 'просто сущего' (*naturam entis simpliciter*). Итак, либо он понимает под природой 'просто сущего' само это слово, и явно, что это не так, потому что слово (*vox*) не может быть природой 'просто сущего'; следовательно, он понимает под ней одно неограниченное и неопределенное понятие⁶³.

ние может быть движимо цветом вообще, но само не способно в некотором дополнительном (втором) акте абстрагировать аспект «подвижности» от аспекта «разнообразия», что может интеллект как рефлексивная потенция.

⁵⁸ Ср. начало ответа на этот вопрос и сноску 12 выше; также сноску 15 выше.

⁵⁹ См.: Авиценна, *Метафизика*, кн. I, гл. 5 (ed. S. Van Riet, 1977, I:31; ed. Venetis, 1508, fol. 72rb).

⁶⁰ Ср.: Аристотель, *Физика*, кн. I, гл. 1, 184a 21–26.

⁶¹ См.: Аверроэс, *Комментарий на Метафизику*, кн. XII, коммент. 51 (ed. Iuntina, VIII f. 337 AB).

⁶² В одном из кодексов вместо «*rationem entis simpliciter*» здесь стоит: «*naturam entis simpliciter*» — «природу просто сущего». Такое чтение несколько больше соответствует месту Аверроэса в «Комментарии на Метафизику», в котором речь идет о «природе тепла» и «природе единства в том, что есть просто сущее» (однако Ауреоли в своих истолкованиях везде читает в этом выражении Аверроэса «природу сущего», а не «природу единства»), а также последующему рассуждению Ауреоли и его истолкованию в специально посвященной вопросу об объекте науки Бога 2 части 35 дистинкции «Комментария» в версии *Scriptum*. Однако в выводе Ауреоли эксплицитно настаивает на том, что Комментатор, т. е. Аверроэс, утверждает, что Бог знает «одно неопределенное понятие», что позволило нам оставить в переводе чтение «объективное содержание» (*rationem*) основного кодекса *Репортации* BAV, Ms. Borgh lat. 123.

⁶³ Следует отметить, что данная интерпретация Ауреоли в своем выводе (что Бог знает объективное содержание или природу просто сущего, которая отождествляется с одним

Τακхе он и во 2 комментари к XII кн. «Μεταφισικη»⁶⁴ говорит, что [в этом месте] Φιλοσοφ сказал 'универсум' правильно, чем Фемистий, который [в своем изложении] говорит о 'роде', так как универсум обозначает больше, чем род. Ибо род выражает понятие одного ограниченного объективного содержания (unius rationis determinatae), а универсум выражает лишь некоторую совокупность и всеобщность (universitatem), и неограниченность (indeterminationem).

Опять же, в 8 комментари к X кн. «Μεταφισικη»⁶⁵ он утверждает, что Авиценна ошибся в том, что не различил между сущим как истинным и сущим

*неопределенным понятием сущего, а потому знает все иные существенности) противоречит не только авторитетному суждению Аверроэса, которое содержится в цитируемом месте, — ибо тот говорит, что 'просто сущее' есть сам Бог, поэтому Бог, зная свою природу, т. е. природу или единство 'просто сущего', знает тем самым все иные сущие, а именно, поскольку он есть причина их бытия, — но и собственному более раннему истолкованию Ауреоли во 2 части 35 дистинкции «Комментария» в версии *Scriptum* (см.: *Scriptum* dist. 35 p. 2 art. 2), где он прямо утверждает, что Комментатор говорит, «что Бог есть просто сущее целостно, поскольку он есть все сущее эминентно, и из-за этого он знает все вещи согласно их собственным чтойностям», а также что «ошибаются те, кто вменяют Комментатору, что он якобы думал о Боге, что Бог знает вещи только в наиболее слитном объективном содержании (sub confusissima ratione), т. е. в объективном содержании сущего». Более того, в собственном заключении в ответе на вопрос об адекватном объекте божественного интеллекта Ауреоли (см. там же, art. 4) учит о том, что сущее вообще никоим образом не есть адекватный объект божественного, т. е. наиболее совершенного интеллекта, но таковым является одна только божественная сущность как эминентно содержащая в себе всякую существенность любого сущего, поскольку «сущее вообще» есть наименее совершенный объект (наименьшее, что мы знаем о вещи, — что она сущее), познав который, невозможно на основании этого познать какие-либо собственные и специальные объективные содержания всех вещей. И даже если мы допускаем, что Бог знает универсальное понятие сущего (на что, как кажется, намекает последний ответ Ауреоли в том же разделе), то он знает его не как свой первый объект, а как некоторым образом также эминентно содержащийся в самой божественной сущности, так что «объект нашей метафисики» гораздо более совершенным способом содержится в объекте «божественной метафисики» (точнее было бы назвать ее, вслед Скоту, *теологией*). Кроме того, для объекта некоторого интеллекта важен сам способ знания, а он существенно различается: божественный интеллект совершенно созерцает целостность существенности («весь охват сущего») в божественной сущности, а наш интеллект слитно и неадекватно схватывает целое множество сущих в неопределенном понятии. Не исключена, хотя и маловероятна возможность того, что Ауреоли мог изменить свою раннюю позицию ко времени чтения лекций, бывших основой для *Репортации*. Однако, остается непонятным, почему он привлек здесь для подтверждения мнение Аверроэса, который, конечно, вовсе ничего не говорил о «неопределенном понятии сущего».*

⁶⁴ См.: Аверроэс, *Комментарий на Метафисикку*, кн. XII, коммент. 2 (ed. Iuntina, VIII f. 291 HI).

⁶⁵ См.: Аверроэс, *Комментарий на Метафисикку*, кн. X, коммент. 8 (ed. Iuntina, VIII f. 257 FG).

как родом. И поскольку в III кн. [«Метафизики»]⁶⁶ он сам отрицает, что сущее — это род, а здесь называет его родом, то, должно быть, он желает тут сказать, что сущее имеет нечто от объективного содержания рода (*de ratione generis*), а именно, потому что оно обозначает (*dicit*) неопределенное понятие, хотя оно и не есть род, как он говорит в III кн. [«Метафизики»]⁶⁷, так как [сущее] не обозначает понятие, которому объективно соответствовало бы одно содержание (*objective una ratio*).

Опять же, в [14] комментарии к V кн. «Метафизики»⁶⁸ он также утверждает, что те, кто понимали под сущим то, что является общим для десяти родов, спрашивая о сущем, полагали [этот вопрос как] проблему относительно рода⁶⁹.

Опять же, во 2 комментарии к IV кн. «Метафизики»⁷⁰ он также говорит, что сущее есть один род, — что можно понять только так, что оно имеет одно неограниченное понятие, в чем оно некоторым образом, хотя и не полностью (*totaliter*), сходно с родом⁷¹.

Относительно Аристотеля: он сам в III кн. «Метафизики»⁷² считает (*vult*), что сущее не является родом как раз из-за того довода, что оно предикцируется как 'что' (*in quid*) обо всех дифференциях. Но если бы он думал, что сущее непосредственно обозначает многие ограниченные понятия (*plures et determinatos conceptus*), то есть десять категорий, то его довод был бы глуп, поскольку скорее ему следовало бы тогда сказать, что [сущее] "не есть род" потому, что актуальное множество — это не род. Следовательно, он желал сказать, что [сущее] "не есть род", потому что оно обозначает (*dicit*) неограниченное понятие, вне

⁶⁶ См.: Аверроэс, *Комментарий на Метафизику*, кн. III, коммент. 10 (ed. Iuntina, VIII f. 49 BC).

⁶⁷ См. там же.

⁶⁸ См.: Аверроэс, *Комментарий на Метафизику*, кн. V, коммент. 14 (ed. Iuntina, VIII f. 117 G).

⁶⁹ Аверроэс говорит в этом месте, что сущее, обозначающее сущность вещи, различается от сущего, как обозначающего истину, приводя в доказательство то обстоятельство, что диалектики, исследуя проблемы или вопросы, разделяют вопрос о сущем как истинном, помещая его в раздел *акцидентальных* топов, от вопроса о сущем, которое является общим для десяти категорий, каковой считается ими относящимся скорее к *проблемам* или *вопросам о роде*. См. в связи с этим: Аристотель, *Топика*, кн. IV, гл. 1, 121a 15–25, 121b 1–5, а также кн. II, гл. 2, 109b 30–110a 4. Ср. также иное использование этого аргумента об ограниченном сходстве (хотя и не тождестве) понятий *сущего* и *рода* у Дунса Скота: Дунс Скот, *Ординация*, кн. I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 125–127; *Репортация* I A, дист. 8, ч. 2, вопр. 5, п. 149–150.

⁷⁰ См.: Аверроэс, *Комментарий на Метафизику*, кн. IV, коммент. 2 (ed. Iuntina, VIII f. 66 DE).

⁷¹ О сходстве и различии в описании понятия сущего и понятия некоторого рода у Ауреоли см. его *Scriptum*, dist. 2 (sect. 9) art. 2 n. 56–58, art. 5 n. 105, а также второй вывод в третьем главном разделе второго вопроса здесь же ниже.

⁷² См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. III, гл. 3, 998b 22–27.

которого ничего нет⁷³ (*nihil est*). И это подтверждается тем, что он сам говорит там же⁷⁴, что все суть сущие, так же как и [все суть] ‘одно’ (*sicut unum*). Но ‘одно’ обозначает единое понятие, а не актуально многие (*non actu plures*) понятия, поскольку [оно означает] ‘неразделенность’ (*indivisionem*)⁷⁵. Следовательно, и т. д.

[3] Третья главная пропозиция⁷⁶ состоит в том, что ‘сущее’, ‘вещь’ и ‘нечто’ выражают (*exprimunt*) именно это неопределенное понятие. И заметь, что я не провожу дистинкции между этими [тремя именами]. Ибо некоторые⁷⁷ утвер-

⁷³ Именно это положение выражает фундаментальное различие между Ауреоли и Дунсом Скотом и фиксирует основной пункт критики Ауреоли в отношении теории Тонкого учителя. Скот понимает неограниченность понятия сущего как его особую *трансцендентальную* общность, *превосходящую* общность любого рода, что не мешает объективному содержанию этого понятия быть *дистинктно* схватываемым (пусть и неопределяемым в дефиниции). Для Ауреоли неограниченность понятия сущего означает его полную *недистинктность* или не-различенность, отсутствие у него, строго говоря, какого-либо *определенного* объективного содержания вообще, а также невозможность мыслимости чего-либо, что как-либо «избегало» бы сферы предикации понятия сущего (такого, как деноминативные или качественные ограничивающие *трансценденталии* Скота, — «предельные дифференции» и «свойства сущего»). Ср. полемику Ауреоли со Скотом и скотистами в следующем (т. е. 2) вопросе ниже, а также аргумент в начале третьей главной пропозиции здесь же ниже.

⁷⁴ См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. III, гл. 3, 998b 22–27.

⁷⁵ Ср.: Аристотель, *Метафизика*, кн. X, гл. 1, 1052a 34–1052b 1, 1052b 15–19, 1053a 20–21.

⁷⁶ Ср. начало ответа на этот вопрос и сноски 12 выше; также сноски 15 и 58 выше. Ср. также формулировку и разъяснение этого очень важного для учения Ауреоли положения в его *Scriptum*, dist. 2 (sect. 9) art. 2 п. 47: «Сущее, вещь и нечто обозначают это наиболее общее понятие и выражают (*dicunt*) полностью тождественное... Ибо одна и та же трудность существует как относительно понятия, которое обозначает [имя] «нечто», так и относительно понятия, выраженного через [имя] «сущее»... Из-за этого вопрос [о сущем и вопрос о нечто] — это абсолютно тот же самый (*penitus eadem*) вопрос; и признающие о чем-то, что оно есть нечто, не должны отрицать, что оно есть сущее».

⁷⁷ Несмотря на то, что издатель латинского текста этих вопросов *Репортации* Ауреоли Стефен Ф. Браун дает ссылку на *Ординацию* Скота как на источник данного утверждения (причем эта же атрибуция содержится и в его знаменитой статье *Avicenna and the Unity of the Concept of Being* [Brown 1965, 136]), насколько нам известно, Скот никогда не утверждал эксплицитно, что «сущее» отличается от «нечто», *поскольку* «нечто» означает (по объему) «больше», чем сущее. Скот действительно учил о том, что предельные дифференции (а также трансцендентальные свойства сущего) не являются сущим «чтойностно» или «формально», но суть лишь *тождественно* или *реально* сущие, поскольку объективное содержание сущего сказывается о них не чтойностно, но деноминативно, ибо они сущностно или виртуально содержатся в том, что является формально/чтойностно сущим, сами же обладают лишь «качественными» понятиями. Из этого, тем не менее, никоим образом не следует вывод о большем объеме понятия «нечто» по сравнению с «сущим», более того, в тех немногих местах, где Скот намеренно различает термин «нечто» от

ждают, что они различаются, потому что 'нечто' (aliquid) означает больше (in plus se habet), чем 'сущее', ведь они сами полагают, что предельные дифференции (differentiae ultimae) не являются 'чтойностно сущим' (quidditative

термина «сущее», он вообще утверждает, что «нечто» — имя второй интенции, а потому может не учитываться в метафизическом рассмотрении (ср.: Дунс Скот, *Вопросы о книгах Метафизики Аристотеля*, кн. IV, вопр. 1, п. 75), обычно же Скот традиционно (как и сам Ауреоли) употребляет их как синонимы. В любом случае, именно понятие сущего есть фундаментальное понятие метафизики Скота, так что скорее, согласно Скоту, следовало бы утверждать, что понятие «сущностно» или «реально сущего» шире, чем понятие «формально» или «чтойностно сущего» (ср.: Дунс Скот, *Теоремы*, ч. IIIA, п. 11), поскольку чистые качественные понятия обозначают хотя и не чтойностно, но реально сущее. Поэтому точная историческая атрибуция мнения о «нечто» как имени, означающем больше, чем «сущее», представляется отягощенной значительными трудностями. Существуют три возможности. Во-первых, Ауреоли мог таким образом истолковать высказывания самого Скота, поскольку для него (Ауреоли) реальность никак не отличается от формальности/чтойности и от сущности (ср. его принципиальную позицию в 1 вопр. *Quodlibet*): следовательно, любое сущее есть чтойностно сущее, а «нечто», что не является чтойностно сущим, не будет и сущим, стало быть, будет воображаемым — согласно Ауреоли — «нечто», отличным от сущего, следовательно «нечто» означает больше сущего (понятого исключительно как чтойностно сущее). Иначе говоря, Ауреоли мог «содержательно» (категорематически) понять синкатегорематический термин «нечто» в следующем (из контекста достаточно однозначно понимаемом) аргументе Скота: «...так и эта дифференция называется сущим деноминативно, а не первым способом через себя, потому что ... ограничивающее есть вне объективного содержания ограничиваемого. И поэтому я признаю, что нечто есть вне объективного содержания сущего...» (Дунс Скот, *Lectura I*, дист. 3, ч. 1, вопр. 1–2, п. 123). Это, казалось бы, подтверждается и тем, что далее Ауреоли говорит «они сами полагают» о позиции, высказанной именно Скотом, отождествляя автора двух частей этого мнения, однако, с другой стороны, сам тезис о предельных дифференциях как не-чтойностно сущем разделялся большинством последователей Скота, а не был собственным только для самого Скота. Кроме того, в единственном эксплицитном описании мнения Скота о понятии сущего в своем *Scriptum* (dist. II art. I n. 50) Ауреоли воспроизводит его вполне адекватно, не приписывая Скоту тезис о «нечто», отличном от сущего. Во-вторых, несмотря на то, что в изученных нами репрезентативных для этой темы местах сочинений первых последователей Скота (Генриха Харклея, Уильяма Алнвика, Антония Андреа, Иоанна Бассолиса, анонимного автора кодекса BAV Vat. lat. 869) тезис о «нечто» как термине, означающем больше «сущего», не встречается, вполне вероятно, что он принадлежит кому-то из ранних скотистов, соответствующие сочинения которых еще просто не опубликованы и доступны лишь в виде манускриптов (либо вовсе не дошли до нас). Так, из авторов, писавших до Ауреоли, кому мог бы принадлежать такой тезис, не опубликован ни ранний «Комментарий на Сентенции» Харклея, ни крайне важный (по отзывам Р. Фридмана и К. Шейбла) «Комментарий» Хуго де Новокастро. Наконец, в-третьих, утверждение о «нечто» как понятии «высшем» (или большем) по сравнению с «сущим» действительно встречается в сочинениях, которые в настоящий

ens)⁷⁸. А если против них аргументируют, что “если они [т. е. предельные дифференции] чтойностно суть нечто, следовательно и чтойностно сущее”, то они отвечают на это, что ‘нечто’ означает больше (in plus se habet), чем ‘сущее’.

Этот выход (evasio) неуместен в предложенном [к решению вопросе], потому что я не забочусь здесь ни о словах (non curio de vocabulis), ни об этом имени ‘сущее’⁷⁹. Но я спрашиваю о том понятии, в котором мы схватываем целое

момент считаются принадлежащими Франциску де Маркиа, философу и теологу, который читал свои теологические лекции в Париже как бакалавр буквально через год *после* Ауреоли (1319–20 гг.), а именно в его «Вопросах о Метафизике» (кн. I вопр. 1 разд. 1) и в его так называемом *Quodlibet* (вопр. 3). Поскольку установлены случаи *взаимной* полемики Ауреоли и де Маркиа (так, во второй кн. *Репортации* Ауреоли опровергает мнение, находимое в «Комментарии на Сентенции» де Маркиа), поскольку, далее, считается, что Ауреоли мог работать над текстом *Репортации* вплоть до своего отъезда из Парижа в 1321 г., а оба вышеупомянутых сочинения де Маркиа датируются лишь весьма приблизительно (от 1319 до 1323 г.), то исторически *возможно*, что Ауреоли имеет в виду здесь именно «оригинального» или «самостоятельного скотиста» де Маркиа. Существенный контраргумент против данной атрибуции заключается в том, что в своем *Scriptum* (т. е. в главном *теологическом* труде), насколько нам известно, Франциск де Маркиа не утверждает и не упоминает этого тезиса, а кроме того, и относительная хронология «Вопросов о Метафизике» и вопросов де Маркиа, включенных в *Quodlibet*, в сопоставлении с *Репортацией на I кн. Сентенций* Ауреоли вовсе не окончательно прояснена, поскольку, как кажется, в некоторых метафизических вопросах (III–8, IV–4) де Маркиа реагирует не только на *Репортацию*, но и на самое позднее сочинение Ауреоли, т. е. на его *Quodlibet* (1320 г.)

⁷⁸ Ср. позицию Дунса Скота: *Ординация* I, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 131–133, п. 137, п. 159–160; *Lectura* I, дист. 3, ч. 1, вопр. 1–2, п. 115–16 и особенно п. 121–123.

⁷⁹ Как уже было отмечено (см. сноску 36 выше), Ауреоли считает вопрос о различии значений терминов «сущее» и «нечто» — *грамматическим* («вопросом о словах» или об «именах»), а не *метафизическим*, поскольку для него эти два имени — синонимы и обозначают *одно* понятие, неважно — каким бы из этих имен оно ни означалось. Наоборот, вопрос о понятии сущего признается им очень трудным и принадлежащим к сфере занятий «первого философа». Ср. его весьма экспрессивные формулировки в *Scriptum*, dist. 2 (sect. 9) art. 1 п. 46: «...те, кто разделяют относительно сущего, поскольку оно означает реальное сущее, а не сущее разума, или те, кто говорят, что оно само по себе означает категориальный порядок, а не предельные дифференции или терпения... исследуют, что означает это сказывание ‘сущее’. И об этом не нужно заботиться в данном вопросе, но следует оставить это грамматикам. Однако [этот вопрос] может быть метафизическим и относиться к первому философу, если его смысл затрагивает наиболее общее понятие, запечатлевающееся первым впечатлением, каковое [понятие] заключает в себе всякую вещь и всякое объективное содержание (omnem rem et omnem rationem), и которое является настолько универсальнейшим, что под ним заключается и Бог, и тварь, и все, что может быть схвачено [интеллектом] вообще (quidquid concipi potest)». Следует заметить, что в данном месте остается принципиально непроясненным, включает ли тем самым

множество сущих. И о нем я говорю, что оно является одним неограниченным [понятием], а не непосредственно многими — [неважно,] обозначается ли оно при этом посредством [имени] 'сущее', или [имени] 'нечто'. И сами они не говорят в этом [аргументе] истину, так как согласно Авиценне, там же, где и выше⁸⁰, [сущее и нечто] обозначают одно и то же. Также это ясно потому, что они имеют одни и те же дифференции⁸¹, ибо сущее разделяется на сущее в акте и на [сущее] в потенции, на сущее в душе и вне души. И все эти [дифференции] равным образом подходят и тому, что есть нечто, потому что [нечто также разделяется] на нечто в душе, нечто вне души, нечто в акте, нечто в потенции.

Также, я доказываю ту же пропозицию⁸², поскольку широчайшему знаку соответствует широчайшее означаемое⁸³ (*signatum latissimum*), ибо они являются соотносящимися (*correlativa*). Но [имена] сущее, вещь и нечто — это широчайшие знаки. Следовательно, им соответствует широчайшее означаемое. Но оно есть не что иное, как не-дистинктное и неограниченное понятие всех сущих. Доказательство: ведь никакое иное понятие не может быть равной широты

Ауреоли в объем понятия сущего *также* «сущее разума», и если да, то до какой степени (поскольку некоторые школьные ученые считали, что химера, т. е. «противоречивое», также может быть схвачена в понятии интеллекта).

⁸⁰ См.: Авиценна, *Метафизика*, кн. I, гл. 5 (ed. S. Van Riet, 1977, I:34), ср. сноску 59 выше. Хотя Авиценна действительно утверждает, что «сущее и нечто суть мультивокальные [т. е. синонимичные] имена одной интенции», однако, в этой же главе своей *Метафизики* он всячески пытается провести различие между интенцией «сущего» и интенцией «вещи», полагая их «двумя интенциями» (ed. S. Van Riet, 1977, I:34). С другой стороны, один раз (там же, чуть выше) он объявляет и «нечто» (как и «что», а также «это») синонимом имени «вещь». Иначе говоря, этот важнейший для последующей традиции учения о трансцендентальных понятиях текст гл. 5 кн. I — в силу определенной путанности аргументации Авиценны — допускает весьма различные толкования, что и показал Ст. Браун в упомянутой в начале сноски 77 выше своей статье.

⁸¹ То есть контрагирующие, ограничивающие понятие, выражаемое этими двумя именами, или разделяющие его дифференции — одни и те же. Ср.: Петр Ауреоли, *Scriptum*, dist. 2 (sect. 9) art. 1 n. 47.

⁸² То есть третью главную пропозицию этого вопроса: сущее, вещь и нечто выражают одно неопределенное понятие.

⁸³ Большая посылка в аргументе исходит из *адекватности* знака и означаемого, поскольку они являются членами отношения означивания, т. е. соотносенными. Меньшая же разъясняется Ауреоли из употребления универсального термина «все/всякое», посредством которого адекватно дистрибутируется термин «сущее», ибо говоря «все», мы можем экспонировать это посредством выражения «все сущее» или «всякая вещь», следовательно, термин «все/всякое», указывающий на универсальный объем знака, равен термину «сущее» по своей широте, т. е. «сущее» есть широчайший знак. Ср.: Петр Ауреоли, *Scriptum*, dist. 2 (sect. 9) art. 4 n. 77, а также art. 3 n. 61–62, а также разъяснение про различие между простой и универсальной персональной суппозицией в следующем абзаце ниже.

[с этим не-дистинктым понятием всех сущих], кроме того, которое было бы эксплицитно (*explicite*) понятием всех [сущих]. Ибо если мы допустим, что оно было бы понятием только некоего сущего, то оно не было бы широчайшим. Но и одно ограниченное (*determinatus*) понятие всех [сущих] невозможно [для нас], ибо в таком случае я бы сразу определенно схватывал бесконечно [много сущих]⁸⁴ (*concuperem infinita simul determinate*). Следовательно, необходимо, чтобы такое понятие было неопределенным понятием всех [сущих].

Однако, для большей очевидности должно заметить, что, как среди простых или более дистинктных понятий некоторые понятия имеют простую суппозицию, некоторые же — неограниченную персональную, некоторые — ограниченную персональную, а некоторые — универсальную персональную [суппозицию], так же [обстоит дело] и относительно понятия сущего⁸⁵. Ибо когда говорится:

⁸⁴ Ср. с этим: Петр Ауреоли, *Scriptum* dist. 2 (sect. 9) art. 3 п. 61–62. Кроме того, что подобное собирательное понятие (по типу «кучи» сложенных актуальных и дистинктных объективных содержаний, как это описывает Ауреоли) означало бы необходимость одновременного актуального схватывания бесконечно многих дистинктных объективных содержаний всех возможных сущих, из наличия такого ограниченного/определенного понятия всех сущих следовала бы возможность схватывания нами *собственного* объективного содержания *божественной сущности* (что делало бы нас *блаженными* уже в этой жизни), и даже более того, из этого следовала бы необходимость такого схватывания для того, чтобы *сформировать* понятие сущего, услышав слово «сущее» или «нечто». Однако все эти следствия невозможны. А потому, согласно Ауреоли, понятие сущего может быть только неопределенным или слитным.

⁸⁵ Теория *суппозиции* (и классификация ее видов), которая выявляется в этом разъяснении Ауреоли, на первый взгляд не слишком отличается от стандартных разделений суппозиций, принятых в современных ему трактатах терминистской (новой) логики, наследующих главным образом классическому учению Петра Испанского в VI трактате его *Summulae logicales*. Ср.: Уильям Оккам, *Summa logicae*, р. I сар. 63–77 (особенно сар. 64, 68–70); Уолтер Бурлей, *De puritate artis logicae tractatus longior*, tr. I р. 1 сар. 1–4. Понятно, почему Ауреоли не упоминает ни несобственной (метафорической), ни материальной (грамматически само-референциальной) суппозиции, — они не играют никакой роли в метафизическом исследовании. «Натуральная» же суппозиция Петра Испанского к началу XIV в., по-видимому, слилась с простой и не выделялась как некий дистинктный вид. Отсюда, Ауреоли перечисляет здесь *простую* и *3 вида персональной* суппозиции: неограниченную, ограниченную частную и универсальную или слитную. С другой стороны, уже в этом разъяснении видны некоторые специфические особенности использования им теории суппозиции в рамках собственной метафизики: во-первых, для Ауреоли *термин* принципиально равен *понятию*; во-вторых, он специально выделяет *неограниченную* суппозицию, которая обычно (например, у Оккама или Бурлея) рассматривалась вместе с частной под рубрикой «ограниченной» в противопоставлении к слитной. В дальнейшем изложении Ауреоли — в его аргументах в пользу собственного заключения в ответе на 3 вопрос ниже (о «розе просто» и «всех розах») и в ответе на первое сомнение там же,

“Человек есть вид”, то ‘человек’ обладает [в этой пропозиции] простой суппозицией, так как он замещает природу (*supponit pro natura*). Когда же говорится: “Человек бежит”, то ‘человек’ обладает тут персональной суппозицией, хотя и неограниченной: ибо [это понятие] стоит не вместо природы, но вместо лица, хотя и неограниченно (*indeterminate*). Когда же говорится: “Некоторый человек”, ‘человек’ обладает частной (*particularem*) суппозицией. Когда говорится: “Всякий человек”, то ‘человек’ обладает универсальной или слитной (*universalem sive confusam*) персональной суппозицией. И точно так же я говорю о сущем: ибо когда я говорю: “Просто сущее” (“*Ens simpliciter*”), то [‘сущее’ имеет здесь] простую суппозицию (*simplicem suppositionem*). Когда же говорю: “Сущее движет интеллект”, — неограниченную персональную. Когда говорю: “Это сущее или нечто”, оно имеет частную персональную суппозицию, а когда говорю: “Все сущее”, — то слитную персональную суппозицию.

[4] Четвертая и последняя пропозиция⁸⁶ гласит, что мнение, утверждающее, что сущее непосредственно обозначает (*dicit*) много ограниченных понятий, а именно: понятия десяти категорий или иных сущих, никоим образом не будет истинным. И [при этом неважно, утверждает ли это мнение, что сущее] обозначает множество актуальных объективных содержаний равным образом⁸⁷, либо объективное содержание субстанции актуально, а иные [объективные содержания лишь] в связи с ним⁸⁸ (*connexe*), либо же, как утверждают другие

а также во втором заключении в его ответе на 1 вопрос 2 части этой дистинкции *Репортации* (перевод планируется к публикации в дальнейшем) — обнаруживаются достаточно фундаментальные сдвиги в этой теории: во-первых, в связи с его истолкованием понятия сущего как *простого и целостного* (тотального) он фактически отождествляет слитную / универсальную суппозицию с простой суппозицией этого понятия («просто сущее» равно «все сущее»), во-вторых, частная суппозиция вообще исключается из рассмотрения (за ненадобностью), так что в итоге *основным* (и по сути единственным) разделением в суппозиции *понятия сущего* оказывается разделение на *простую* суппозицию *тотального* понятия сущего и *персональную неограниченную* суппозицию понятия *некоторого сущего вообще* (как он уточняет во 2 и 3 разделах 1 вопр. 22 дист. *Scriptum* — понятия «*индивидуума сущего*»).

⁸⁶ Ср. начало ответа на этот вопрос и сноски 12 выше; также сноски 15, 58 и 76 выше.

⁸⁷ Эта позиция именуется Ауреоли в *Scriptum* (dist. 2 sect. 9 art. 1b n. 49) «*общим мнением*», ее придерживались как сторонники аналогии понятия сущего, утверждавшие, что «единство аналогии есть единство лишь согласно чему-то, но просто — множество» (как кармелит Герард Болонский в *Quodlibet* I, q. 1), так и последователи Генриха Гентского, учившие, что понятие сущего эквивокально, поскольку является двумя разными понятиями (Бога и твари), смешанными по ошибке или в силу недостатка восприятия нашего интеллекта в одном слитном понятии (как Ричард де Конингтон в *Quodlibet* I, q. 2).

⁸⁸ Ср. позицию доминиканца Гервея де Неделик в его *Quodlibet* II, q. 7 (ed. Venetiis, 1513, fol. 46va).

[ученые], оно означает объективное содержание субстанции ограничено (*determinate*), а [иные] — слитно⁸⁹, — ведь все эти [утверждения] не содержат в себе истины. Что явно как из сказанного в первой пропозиции⁹⁰, так и потому, что иначе не было бы истинным высказывание Философа о том, что сущее предикцируется как ‘что’ обо всех дифференциях⁹¹. Ведь субстанция, о которой ты говоришь, что именно она понимается тут под [именем] ‘сущее’, или какой бы то ни было иной род, не предикцируется о дифференциях как ‘что’. Итак, поскольку дифференции сами по себе воспринимают предикацию⁹² сущего (*recipient per se praedicationem entis*), но не субстанции или другого рода, то необходимо, чтобы ‘сущее’ выражало что-то иное, чем объективное содержание

⁸⁹ Кто именно из современных Ауреоли схоластов был сторонником этого мнения, нам не известно. Однако, оно часто воспроизводилось как позиция в последующих метафизических трактатах, например, в конце XVI в. его специально опровергает в своих «Метафизических диспутациях» Фр. Суарес (см.: *DM* 2.1.7–8).

⁹⁰ То есть в первой главной пропозиции данного вопроса выше: «целое множество всех сущих может схватываться в одном неопределенном понятии», которая была доказана Ауреоли четырьмя разными способами («путями»).

⁹¹ Ср.: Аристотель, *Метафизика*, кн. III, гл. 3, 998b 23–27. Этот знаменитый аргумент Аристотеля постоянно воспроизводился в дискуссии о понятии сущего, поскольку он доказывает, что *сущее* не может быть *родом*, а противники унивокации (впрочем, как и *единства* понятия сущего) в большинстве случаев считали, что из признания единого/унивокального понятия сущего с необходимостью следует, что сущее будет *родом* (как универсальный чтойностный предикат, обладающий единством, но сказывающийся обо всем). Этот же аргумент *против унивокации* понятия сущего постоянно пытался разрешить и сам Скот, ср. его ответы в: *Вопросы о книгах Метафизики Аристотеля*, кн. IV, вопр. 1, п. 50–53; *Вопросы о второй и третьей книге О душе*, вопр. 21, п. 29, 31, 33–36; *Репортация I A*, дист. 8, ч. 2, вопр. 5, п. 145–146, 149–150, 161; и особенно *Ординация I*, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 152, 158–160. Фактически Ауреоли использует здесь этот аргумент против тех, кто оспаривал *единство* понятия сущего, именно в его преобразованном Скотом виде: сущее сказывается чтойностно о (по Скоту — о не-предельных) дифференциях, ни один род не сказывается чтойностно о дифференциях (ср. с Аристотелем), следовательно, сущее — *не род*, т. е. не может означать ни субстанцию, ни прочие девять высших родов (ни дизъюнктивно, ни копулативно). Ср. однако тот способ, каким Ауреоли использует это же авторитетное суждение Аристотеля в доказательстве своего ответа на второй вопрос ниже уже *против* мнения Скота и скотистов, оспаривая их тезис о *единстве общего* (хотя и не родового, а *трансцендентального*) *дистинктного* объективного содержания понятия сущего. См. также: Петр Ауреоли, *Scriptum* dist. 2 (sect. 9) п. 44 и 148.

⁹² То есть сущее высказывается о дифференциях в «предикации *первым способом через себя*» (*praedicatio per se primo modo*) или — *чтойностно* и *сущностно*. Но ни один род не высказывается *так* о своих дифференциях, поскольку иначе дифференции не были бы *вне* объективного содержания рода, а потому не могли бы *разделять* его на виды и контрагировать его к ним.

субстанции или другого рода. Но это [иное] не может быть и эксплицитным понятием (*conceptus explicitus*) всех [сущих], — из-за только что положенного нами довода⁹³. Следовательно, необходимо, чтобы это было имплицитное⁹⁴ и неограниченное или неопределенное понятие (*conceptus implicitus et indeterminatus sive indefinitus*).

[ОТВЕТ НА ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЙ АРГУМЕНТ]

На аргумент⁹⁵ в пользу противоположного [решения вопроса] я отвечаю, что многозначное сказывание либо просто эквивокально (*aequivoca simpliciter*), и тогда бóльшая пропозиция была бы истинной, но меньшая — ложной; и это [т. е. что большая пропозиция истинна] явно относительно [имени] 'пес'⁹⁶. Либо оно было бы аналогичным сказыванием⁹⁷ (*dictio analoga*), и это может

⁹³ Ср. довод из невозможности определенного схватывания разом бесконечно многих в 3 абзаце третьей главной пропозиции и сноску 84 выше.

⁹⁴ *Эксплицитное и имплицитное* — ключевые характеристики для понимания теории понятия сущего, излагаемой Ауреоли (а также для понимания того, как он решает проблему *детерминации* единого целостного понятия сущего), ср. его ответ на первое сомнение во втором разделе третьего вопроса ниже, а также его ответы на трудности в связи с первым заключением в ответе на 1 вопрос 2 части этой дистинкции *Репортации* (перевод планируется во второй части данной публикации). См. также разъяснения в его *Scriptum* dist. 2 (sect. 9) art. 4 n. 67, 91, и art. 5 n. 102–113.

⁹⁵ Ср. аргумент в пользу противоположного в самом начале этого вопроса выше. Бóльшей его посылкой было то, что множество обозначенных некоторым многозначным именем не может схватываться одним неопределенным понятием, меньшей — имя «сущее» есть многозначное сказывание/имя.

⁹⁶ Имя «пес» со времен Бозция служило в латинской школьной традиции излюбленным примером *эквивокального* имени, поскольку оно равно может означать как лающее четвероногое, так и небесное созвездие, и морское животное. Ауреоли имеет здесь в виду, что *явно*, что если имя *просто* или открыто *эквивокально*, так, как эквивокально имя «пес», то его нельзя схватить в *одном* понятии. См. однако его разъяснение о чисто эквивокальных именах чуть ниже.

⁹⁷ Общая схема деления значащих сказываний/терминов по Ауреоли, как кажется, такова: сказывание может быть либо многозначным, либо унивокальным/однозначным. Многозначное сказывание либо просто/открыто эквивокально, либо аналогично. Аналогичное сказывание двояко: либо аналогично посредством более первого и последующего (более и менее знатного) — как виды в роде, либо посредством атрибуции. Наконец, аналогичное по атрибуции может быть либо аналогичным по атрибуции через внешнюю деноминацию (как «здоровое»), либо посредством атрибуции, совместимой с формальной предикацией о каждом члене аналогии (как «сущее»). При этом, как представляется, первый вид аналогии (через первое и последующее) весьма близок к унивокации, аналогия же

быть двояко: или [оно аналогично] в объективном содержании более первого и последующего (*in ratione prioris et posterioris*), либо, что я считаю одним и тем же, — в объективном содержании более знатного или менее знатного (*in ratione nobilioris vel ignobilioris*), либо — с другой стороны — в объективном содержании атрибуции (*in ratione attributionis*). Если первым способом, то в таком смысле мы говорим, что в родах (*in generibus*) скрыты эквивокации⁹⁸, и что человек знатнее⁹⁹ (*nobilior*) прочих животных, как [сказано] в книге «О животных»¹⁰⁰, и подобно этому белизна знатнее иных цветов¹⁰¹. Но [если аналогичное берется] этим способом, бóльшая пропозиция ложна, потому что таким образом и имя рода, например, ‘животного’, является аналогичным, но тем не менее, оно обозначает одно объективное содержание. Или же аналогия берется здесь [как аналогия] в объективном содержании атрибуции. Причем я не думаю, что объективное содержание атрибуции и более первого или последующего — это одно и то же объективное содержание аналогии, ведь чернота в отношении белизны обладает объективным содержанием последующего и менее знатного, но не объективным содержанием атрибуции, — ведь чернота

внешней деноминации — к эквивокации. Четкого и эксплицитного критерия различения между аналогией первого и последующего и аналогией атрибуции, совместимой с формальной предикацией, Ауреоли, к сожалению, не дает, поэтому отсюда остается не совсем понятным, насколько он разделяет или, наоборот, не разделяет увлечение скотистов (и не только их, но и Оккама и Бурлея) квантифицирующей градацией совершенств некоторой реальности/сущего.

⁹⁸ См.: Аристотель, *Физика*, кн. VII, гл. 4, 249а 22–23. Знаменитое место у Аристотеля, ставшее в дискуссиях школьных логиков и метафизиков о единстве рода (а также сущего) в конце XIII в. одной из наиболее часто используемых *auctoritas*. Ср. философскую экспликацию исторической традиции этого высказывания в книге Свена К. Кнебеля „In genere latent aequivocationes. Zur Tradition der Universalienkritik aus dem Geist der Dihärese“: [Knebel 1989, 177–234].

⁹⁹ Латинский термин *nobilior* (сравнит. от *nobilis*) означает одновременно и знатность, т. е. *совершенство*, и знаменитость, т. е. *известность*. У Аристотеля в оригинале в I кн. «Об истории животных» (как и в переводе на русский) стоит *gnorimotaton* — «наиболее известное», не имеющее оттенка совершенства. Однако в латинской традиции (особенно со второй половины XIII в.) «первое» и «последующее» очень часто имели коннотацию более и менее *совершенного* «в вещи», а не на пути нашего познания.

¹⁰⁰ См.: Аристотель, *История животных*, кн. I, гл. 6, 491а 19–23.

¹⁰¹ Белизна (*albedo*) считалась у школьных ученых *первым* видом рода «цвет», первым по совершенству (мерой в роде) и по объективной известности. Ср. возможный источник этой позиции у Аристотеля: Аристотель, *Метафизика*, кн. X, гл. 2, 1053b 28–34. Ср. также несколько иное использование примера «белизны» как *первого* цвета и *меры* всех цветов, к которой все иные цвета имеют *атрибуцию* (а отсюда и *аналогию*), у Дунса Скота: *Вопросы о второй и третьей книге О душе*, вопр. 21, п. 37.

не есть чернота белизны. Итак, если таким образом понимать тут [под аналогией] аналогию атрибуции, то я утверждаю, что последняя двояка: одна, которая не допускает формального существования (*formalem existentiam*) аналогичного в членах аналогии, но [аналогичное] сказывается [об этих членах] только через некоторую внешнюю деноминацию¹⁰², — так, как ‘здоровье’ есть в животном и в моче. И понимая [аналогичное сказывание] таким образом, [должно сказать, что] хотя ббольшая пропозиция [первоначального контраргумента] и истинна, но зато меньшая — ложна. Есть же и некоторая иная атрибуция, которая формально допускает в членах аналогии нечто сказанное о них формально. И тут я утверждаю, что многозначное сказывание может обозначать одно общее неопределенное понятие. И именно так и обстоит дело в предложенном [к решению вопросе] относительно этого имени ‘сущее’, как сказано выше во втором доводе, приведенном в [доказательство] первой пропозиции¹⁰³. И посредством этого можно ответить на все авторитетные суждения Философа, которые утверждают, что сущее многозначно: ибо оно многозначно, потому что аналогично¹⁰⁴,

¹⁰² Ср. второй главный довод (из дифференции аналогичных имен) для доказательства первой пропозиции и сноски 25 и 27 выше.

¹⁰³ См. там же.

¹⁰⁴ В отличие от сторонников «общего мнения», доказывавших против Скота, что аналогия (необходимое отношение *атрибуции* между обозначаемыми именем «сущее», поскольку акциденции сказываются сущими лишь *по отношению* к субстанции, а твари — к Богу) исключает *единство* понятия (или объективного содержания) сущего, Ауреоли эксплицитно утверждает здесь (а также выше во втором доводе для доказательства первой пропозиции), что *сущее многозначно или аналогично* (в смысле аналогии атрибуции, совместимой, однако, с формальной предикацией аналогичного обо всех членах аналогии), но настаивает, что это никоим образом не препятствует *единству* абстрагированного от всех сущих понятия. Но именно *единство абстрагированного понятия* сущего утверждал Дунс Скот в своем положении об *унивокации* понятия сущего. Опять же, сам Скот неоднократно пояснял, что аналогия вещей/сущих вполне *совместима* с единством абстрагированного от них *понятия*, ср. *Ординация I*, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 162–163, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 83; и особенно *Вопросы о второй и третьей книге О душе*, вопр. 21, п. 37: «...все сущие имеют атрибуцию к первому сущему, то есть к Богу, либо сотворенные сущие — к субстанции, однако, это не препятствует тому, что от всех этих сущих может абстрагироваться одно общее понятие, обозначенное именем сущего, которое, говоря логически, является унивокальным...». Ауреоли же отделяет вопрос о единстве понятия от вопроса об унивокации как типе предикации *общего* о специальном и, доказывая в этом вопросе *Репортации* единство понятия сущего (ср. первое предложение первого раздела следующего вопроса ниже), одновременно настаивает на его «скрытой *аналогии*» и *отвергает унивокацию*. Такая позиция обусловлена тем, что он иначе, чем сторонники «общего мнения», понимает *аналогию* атрибуции, с другой же стороны, иначе, чем Скот, мыслит унивокацию. В отличие от Скота Ауреоли понимает под унивокальным *единство* одного *общего объективного содержания, дистинктного* от

так же, как причина и принцип — аналогичные [имена], но тем не менее от всех причин и принципов можно абстрагировать одно понятие, как сказано.

Но тут [нам] встречается сомнение, что если полагается неопределенно единое понятие сущего, как было нами сказано, то кажется, что оно не отличается от эквивокальных [имен], ибо эквивокальные тоже могут иметь такое единое неопределенное понятие¹⁰⁵. Что я доказываю так: ведь когда я говорю: “Пес обозначает многие [означаемые]”, то для того чтобы понять эту пропозицию, мне не нужно дистинктно схватывать [все] означаемые [имени] ‘пса’, но тем не менее я имею некое понятие, не эксплицирующее ограниченные объективные содержания лающего [животного] и иных [означаемых этого имени]. И, кратко говоря, тут можно аргументировать всеми способами так же, как ты¹⁰⁶ аргументируешь в изложенном [выше].

И на это я отвечаю, что сформировать некое понятие означаемого (*conceptum significati*) этим именем ‘пес’ было бы невозможно иначе, чем в силу (*in virtute*) понятия сущего. Ибо когда говорится: “Пес обозначает многие [означаемые]”, то мы имеем только понятие сущего. Ибо посредством термина ‘многие’ я не понимаю и не схватываю ничего иного, кроме сущих, ведь ‘многие’ тут — это некоторое понятие, собранное (*conceptus aggregatus*) из некоторого субстрата

всех иных. Поскольку, согласно Ауреоли, у сущего может быть *одно* слитное понятие, но вовсе нет никакого дистинктного объективного содержания (доказательству этого собственно посвящен следующий вопрос ниже), то «сущее не сказывается унивокально..., но сказывается аналогично, потому что оно означает все [сущие] согласно некоторой атрибуции. Но эта аналогия и атрибуция скрыта на основании слитности и не-дистинктности всех имплицитно схваченных [в понятии]» (см.: *Scriptum*, dist. 2 q. 1 n. 144). Однако эта аналогия не является аналогией *имени* (внешней деноминации), как в случае со «здоровым», но «аналогия сущих есть согласно единству понятия» (см.: *Scriptum*, dist. 2 q. 1 art. 4 n. 90: „*analogia entium est secundum unitatem conceptus*“). Это единство понятия выражает себя в том, что сущее может предиктироваться обо всем чтойносно, формально и через себя, да и сама атрибуция сущих является реальной и существенной: «согласно их внутренней существенности и чтойносной реальности» (там же, п. 141). Однако от аналогического отношения между *видами* в *роде* эта атрибуция радикально отличается тем, что «сущее означает все в некотором имплицитном понятии» и «все его означаемые совпадают в этом одном слитном понятии» (там же), иначе говоря, оно означает *все* сущие *имплицитно*, и *ни одно* дистинктное определенное объективное содержание — *эксплицитно*.

¹⁰⁵ Иначе говоря: поскольку эквивокальное имя также может *неопределенно* и *слитно* обозначать свои «многие означаемые», то чем отличается единство слитного понятия всех означаемых таким эквивокальным именем от единства сущего? Не будет ли сущее — в силу слитности и неопределенности своего понятия — просто еще одним *эквивокальным* именем? Ср. более раннюю версию этого сомнения и его разрешение в *Scriptum*, dist. 2 q. 1 n. 141.

¹⁰⁶ То есть сам аргументирующий здесь автор, — Ауреоли.

и некоторого отношения знака (*relatione signi*), то есть обозначения. Субстратом же будет не что иное, как неограниченное понятие сущего, однако специфицированное в данном предложении через само это отношение знака. Из-за этого я утверждаю, что 'пес' и все эквивокальные сказывания (*dictiones aequivocae*) схватываются в некотором неограниченном понятии на основании неограниченного понятия сущего¹⁰⁷ (*ratione indeterminati conceptus entis*).

И это я кратко доказываю, потому что когда ты схватываешь означаемые 'пса', ты либо схватываешь сущие неопределенно, либо эксплицитно. Не эксплицитно, так как если я даже не знаю их эксплицитные объективные содержания (*rationes explicitas*), я все же могу схватывать означаемые 'пса'. Итак, в предложении: "Пес обозначает многие [означаемые]" следует принимать сказанное мной в [сочетании] 'означаемые пса' за неопределенное и неограниченное понятие сущего, фундирующее (*fundante*), тем не менее, отношение знака, и из-за этого некоторым образом специфицированное. Это подтверждается также тем, что интеллект атрибутирует (*attribuit*) одному отношению знака объективное содержание только одного фундамента [отношения]. Однако я атрибутирую означаемым 'пса' отношение знака. Следовательно, при этом я схватываю только некое одно неограниченное объективное содержание, а не ограниченное или эксплицитное. А это и есть объективное содержание сущего (*ratio entis*), как было сказано.

[Вопрос 2]

Относительно второго вопроса¹⁰⁸ я аргументирую, во-первых, что это общее понятие сущего едино единством некоего ограниченного объективного содержания (*unitate alicuius determinatae rationis*), так как то, что не означает [что-то] одно, не означает ничто (*nihil significat*), из IV кн. «Метафизики»¹⁰⁹. Но сущее не означает 'ничто'; следовательно, оно означает нечто одно, и таким образом, — ограниченное объективное содержание (*rationem determinatam*).

¹⁰⁷ Фактически Ауреоли утверждает здесь, что любое означаемое именем, любой субстрат значения, что бы при этом ни мыслилось или ни представлялось, любое неопределенное «что», о котором может вообще идти речь, является *сущим*, т. е. предполагает *неопределенное и слитное понятие сущего* (хотя и в его персональной неограниченной, а не простой суппозиции, как следовало бы уточнить). Семантика значений имен предполагает "онтологию" *понятия сущего*.

¹⁰⁸ Второй вопрос был сформулирован в прологе к этой первой части 2 дистинкции (до начала обсуждения первого вопроса, вместе с первым и третьим) так: «Едино ли такое неопределенное понятие [сущего] единством некоторого дистинктного и ограниченного объективного содержания?»

¹⁰⁹ См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. IV, гл. 4, 1006b 7.

В пользу противоположного [аргументируется так]: понятие, которое недистинктно есть все объективные содержания (*indistincte omnes rationes*), не означает одного дистинктного объективного содержания (*non dicit unam distinctam rationem*), ибо невозможно, чтобы одно дистинктное объективное содержание было [недистинктно] всеми объективными содержаниями. Но объективное содержание [понятия] сущего есть недистинктно все объективные содержания; следовательно и т. д.

[ОТВЕТ НА ВОПРОС]

Ответ. В этом вопросе следует продвигаться таким образом: во-первых, я объясню суть вопроса (*punctum quaestionis*); во-вторых, я разрешу (*solvam*) вопрос; а в-третьих, я извлеку некие [выводы] из сказанного.

[1] Что касается первого [раздела]¹¹⁰, то в первом вопросе, предшествующем этому¹¹¹, уже доказано, что понятие сущего — едино (*conceptus entis est unus*). Однако некоторые¹¹² [ученые], придерживающиеся этого заключения,

¹¹⁰ То есть объяснения сути вопроса.

¹¹¹ См. первую главную пропозицию и четыре пути ее доказательства в предшествующем вопросе выше.

¹¹² Ауреоли излагает здесь таким образом позицию Иоанна Дунса Скота и его последователей. На самом деле, весь этот вопрос, впрочем как и следующий, дополняющий его, является развернутой полемикой Ауреоли со Скотом и скотистами. Следует отметить, что Скот характеризует единое понятие сущего как *иное* по отношению к прочим понятиям, как «ни одно из них» и как «просто простое», т. е. не разделяемое далее понятие, а также как «первое дистинктно познанное» понятие, хотя и различает при этом «дистинктное познанное» от «дистинктно познанного» (первое обозначает объект, а второе способ познания), утверждая, что сущее хотя и есть первое, что познается *дистинктно* (поскольку оно является чтойностным 'просто простым понятием'), но в себе есть некое *слитное* (поскольку может как некое трансцендирующее 'универсальное' разделяться на свои как бы 'субъективные части') (см.: Дунс Скот, *Lectura I*, дист. 3, ч. 1, вопр. 1–2, п. 69). Хотя иногда описания понятия сущего в *Ординации* Скота действительно звучат таким образом, что их можно истолковать в духе *формалистского* утверждения адекватности понятия и реальности: дистинктно познанное в предельной абстракции понятие сущего имеет в качестве своего «объекта» некую *дистинктную формальность* (формальное объективное содержание) или реальность, — однако в важнейших для Скота (и, вероятно, поздних) пояснениях о теории «внутренних модусов» сущего в конце 3 вопроса 8 дистинкции I кн. *Ординации* понятие сущего описывается как *несовершенное* (или не-собственное) и *неадекватное* понятие, иначе говоря, понятие, которому *объективно* не может быть адекватна некоторая *собственная дистинктная* реальность, но лишь 'вещь в некотором модусе' (внутренней мере), поскольку иначе это угрожало бы *простоте* божественной сущности. См. об этом подробнее: Дунс Скот, *Ординация*, кн. I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 138–150. Это означает, что, возможно, позиция Ауреоли вовсе не так уж сильно отли-

утверждают далее, что оно едино не каким угодно способом, но едино единством дистинктного объективного содержания (*unitate distinctae rationis*). А это дистинктное объективное содержание есть, согласно им, одно общеродовое объективное содержание (*ratio una generalis*), но дистинктное от специальных объективных содержаний (*rationes speciales*), потому что [оно дистинктно] от объективных содержаний предельных дифференций¹¹³ (*contra rationes dif-*

чается от позиции самого Скота, как он сам полагал. С другой стороны, сам Скот никогда не делал тех радикальных выводов, которые делает Ауреоли (например, что у понятия сущего вовсе нет *никакого собственного* объективного содержания). Наконец, сказанное о Скоте не вполне применимо к его разным последователям: они интерпретировали теорию Тонкого учителя весьма по-разному, так что некоторых из них критика Ауреоли может вполне и существенно касаться.

¹¹³ *Предельная дифференция* обозначает, согласно описанию Скота (см.: *Ординация*, кн. I, дист. 3, ч. 1, вопр. 1–2, п. 71; вопр. 3, п. 131–133, 159–160), некое предельно ограничивающее/детерминирующее и *просто простое* понятие, не включающее в себя никакого чтойностного понятия, а следовательно, являющееся в некотором смысле противоположным сущему как наиболее общему для всех иных понятий, входящему в их состав *трансцендентальному* «ограничиваемому» понятию. Предельная дифференция *в вещи* обозначает некую «предельную реальность» или совершенство формы. Однако, что точно является «предельной дифференцией» в смысле Скота, вопрос не до конца разрешенный и служивший предметом разных интерпретаций как в скотистской традиции, так и у современных исследователей. Иногда утверждалось, что предельными дифференциями в собственном смысле должны считаться исключительно предельные *индивидуирующие* дифференции, которые позднее именовались «этовостью». Чаще считается, что предельные дифференции это последние разграничивающие формальные элементы, конституирующие некоторую *конечную видовую природу*, т. е. предельные *специфические* дифференции. Однако обычно Скот избегает говорить о «предельных дифференциях» как контрагирующих *понятие сущего* наподобие того, как обычные видовые дифференции контрагируют *общее понятие рода*, что совершенно явно старается внушить нам здесь своим описанием (даже выбором лексики — *ratio generalis* намекает на *genus, род*) Ауреоли. И если в ранней версии *Lectura* Скот, говоря о контракции или «нисхождении» сущего (при этом остается неотчетливым, не идет ли там речь лишь о *конечном* сущем, а не о трансцендентальном понятии) к субстанции и акциденции, еще неосмотрительно употребляет выражение «дифференции сущего», — хотя и там он уже характеризует их как *модусы* сущего или существенности (см.: Дунс Скот, *Lectura I*, дист. 3, ч. 1, вопр. 1–2, п. 122–123, ср., однако, там же, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 123), — то в поздней *Репортации* (кн. I, дист. 8, ч. 2, вопр. 5, п. 143, особенно п. 159 и 161) и в добавлениях к *Ординации* (кн. I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 95–115, 123–127, 138–150) Скот старательно *разграничивает* трансцендентальный и категориально-конечный уровень описания понятий, подчеркивая различие типа общности рода и понятия сущего, различие дифференций и модусов или внутренних мер сущего, а также различие способов контракции общего объективного содержания рода и трансцендентального не-собственного понятия сущего. См. об этом также: Brown & Dumont 1989, 21–22.

ferentiarum ultimarum); и оно может контрагироваться ими (contrahibilis per illas), а именно так, как [это бывает], когда говорится ‘сущее через себя’ или ‘актуально сущее’¹¹⁴. И поэтому они добавляют¹¹⁵, что объективное содержание сущего не предцируется о таких объективных содержаниях¹¹⁶ ‘через себя’ и чтойно (per se et quidditative), но только деноминативно (tantum denominative). И эти [ученые] думают (imaginantur), что объективное содержание сущего (ratio entis) является одним общим объективным содержанием (ratio una communis), иные же являются добавленными (additae) специальными объективными содержаниями, — тем способом, которым ‘животное’ означает (dicit) некоторое одно объективное содержание, отделенное разом (condivisam) от [всех] объективных содержаний дифференций, и контрагируется ими¹¹⁷. Итак, суть вопроса состоит в том, чтобы разыскать истину (inquirere veritatem) об этом.

[2] Что касается второго [раздела]¹¹⁸, я утверждаю, что невозможно, чтобы понятие сущего означало (dicere) одно такое ограниченное (unam talem rationem determinatam) дистинктное от иных объективное содержание, [неважно при

¹¹⁴ «Актуально сущее», согласно Скоту, это вовсе не дифференция, но дизъюнктивно-трансцендентально *свойство* сущего, вместе с «потенциально сущим». С другой стороны, «сущее через себя» есть собственная характеристика, конституирующая *первый род* конечного сущего, т. е. субстанцию. Насколько нам известно, в поздних сочинениях Скот нигде эксплицитно не затрагивает проблему контракции или детерминации «конечного сущего» к десяти высшим родам, хотя отдельные высказывания об этом содержатся в ранней версии *Lectura* и в *Вопросах о книгах Метафизики Аристотеля*, так что мы не можем обоснованно утверждать, считал ли Скот эту характеристику своеобразной контрагирующей *дифференцией* (если да, то *предельной ли?*), или особого вида *модусом*. В любом случае, это уравнивающее перечисление Ауреоли показывает, что для него все эти важные для последователей Скота различия вовсе не релевантны и не значимы.

¹¹⁵ См.: Иоанн Дунс Скот, *Ординация*, кн. I, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 131–133, 137, 149–151, 159–161.

¹¹⁶ То есть об объективных содержаниях «предельных дифференций», как впрочем — по Скоту — и собственных терпений или свойств сущего, как одно, истинное, благое, или конечное–бесконечное, возможное–необходимое и т. д. См. там же, где и в сноске 115 выше.

¹¹⁷ Здесь Ауреоли явно *отождествляет* способ контракции через *добавление* извне дифференции, свойственный *роду*, так что иные специальные объективные содержания будут «добавленными» к одному обще-родовому, дистинктному от них, с контракцией *понятия сущего* у Скота. Хотя у Ауреоли есть на это определенные основания (об этом будет сказано в статье, которая будет включена во вторую часть этой публикации), он, как это явно видно ниже, не учитывает ключевую для Скота теорию «внутренних модусов» как достаточно успешную попытку преодолеть ограничения модели «контракции сущего через добавление», на опровержении которой сосредоточена аргументация Ауреоли в этом и последующих вопросах.

¹¹⁸ То есть разрешения вопроса или собственного ответа на него. Ср. сноску 110 выше.

этом], — будет ли оно общим (*ratio generalis*), или специальным объективным содержанием. И чтобы доказать это, я приведу тот довод (*rationem*), которого вкратце касается Философ¹¹⁹, и я верю, что он является демонстрацией. И до сих пор я не слышал решения [этого вопроса], которое смогло бы избежать (*evaderet*) этого довода. И, пожалуй, из-за него Аристотель был привержен этому заключению¹²⁰. Подобного [же заключения] придерживался и Комментатор, который в 10 комментариях к III кн. «Метафизики»¹²¹ даже некоторым образом развертывает его [т. е. нижеследующий довод].

Итак, я аргументирую¹²² следующим образом: то понятие, которому тождественно всякое объективное содержание, хотя при этом вообще ничего не добавлено (*nulla addito penitus*), есть понятие, оголенное и лишённое всякого дистинктного и ограниченного объективного содержания (*denudatus et spoliatus omni distincta et determinata ratione*). Но понятие сущего тождественно всякому объективному содержанию, хотя вообще ничто не добавлено. Следовательно, понятие сущего оголено и лишено (*conceptus entis est denudatus et spoliatus*) всякого ограниченного и дистинктного объективного содержания.

Я доказываю бóльшую посылку этого довода, ибо она обладает [истиной] в силу следующего принципа: “Любые [сущие], которые тождественны одному и тому же, тем же способом тождественны и между собой”. Поэтому человек и осел, поскольку они тождественны в объективном содержании ‘способности

¹¹⁹ Речь идет о доводе Аристотеля, что сущее — не род, и у него нет дифференций. См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. III, гл. 3, 998b 23–27 и сноску 91 выше, а также этот довод Аристотеля во второй главной пропозиции первого вопроса выше. Естественно, следует учитывать, что Ауреоли весьма сильно преобразует аргумент Аристотеля, хотя бы уже потому, что у последнего не шла речь ни о каком «понятии сущего». Эта постановка проблемы свидетельствует о том, что Ауреоли разворачивает свою метафизическую теорию ‘*после Скота*’.

¹²⁰ Ауреоли утверждает, что и Аристотель, и Аверроэс придерживаются того же заключения, что и он: у понятия сущего нет одного ограниченного дистинктного объективного содержания. Однако, вся его аргументация направлена *против* Скота и *определена* связью понятий у Скота, а потому невозможна без *уже состоявшейся* онтологии Скота.

¹²¹ См.: Аверроэс, *Комментарий на Метафизику*, кн. III, коммент. 10 (ed. Iuntina, VIII f. 49 BC).

¹²² Ср. более развернутую версию этого главного аргумента Ауреоли в пользу его решения этого вопроса в *Scriptum*, dist. 2 q. 1 art. 4 п. 66–67 (см. начало аргумента: «...понятие сущего совпадает в тождестве со всякой вещью и с любым специальным объективным содержанием, хотя к нему вообще не добавляется ничего, когда оно приспособляется и ограничивается к ним»), а также его разъяснения в ответах на возражения на этот довод: там же, п. 70–81. В *Scriptum* этот аргумент был *первым*, но не единственным, за ним следовало еще два: из объективного содержания абсолютного и относительного (там же, п. 82) и из первой разности десяти высших родов-категорий (там же, п. 86–90).

чувствовать¹²³ (*idem in ratione sensibilitatis*), постольку тождественны и между собой. Следовательно, если все объективные содержания — без добавления чего-либо — были бы [тождественны] некоему третьему объективному содержанию, то они были бы [тождественны] между собой — [также] без добавления чего-либо. Следовательно, если ты полагаешь объективное содержание сущего неким дистинктивным объективным содержанием, и вместе с тем [полагаешь], что все иные объективные содержания тождественны ему, хотя ничто не добавлено, то по необходимости они должны быть [тождественны] между собой, хотя ничто не добавлено¹²⁴. Следовательно, если все объективные содержания все же не являются тождественными [друг другу], хотя ничто не добавлено¹²⁵, но являются разными (*aliae et aliae*), нужно, чтобы то объективное содержание, которое тождественно им [всем так], что ничто не добавлено, было при этом лишеным всякого ограниченного объективного содержания (*spoliata omni determinata ratione*)¹²⁶, а иначе все [сущие] были бы одним (*omnia essent unum*), как относительно этого ясным образом и делает вывод (*deducit clare*) Комментатор, там же, где и выше¹²⁷.

Во-вторых, [я доказываю бóльшую посылку] так: если дано, что все разделенные (*divisae*) и дистинктивные объективные содержания суть одно объективное содержание, хотя ничто не добавлено, то отсюда следует, что в одном из тех объективных содержаний, которые полагаются дистинктивными, будет [заключаться то] общее объективное содержание, которому оно [тождественно] без добавления чего-либо, ведь иначе оно не было бы ему тождествен-

¹²³ «Способность чувствовать» это синоним «бытия животным», т. е. человек и осел как виды тождественны в объективном содержании рода «животное».

¹²⁴ Аргументация разворачивается из общего принципа через сведение к *невозможному*, т. е. так: при предположении некоего *дистинктивного* объективного содержания сущего и при условии, что все есть сущее, и ничто не может быть добавлено к сущему, из этого предположения необходимо следует, что все объективные содержания будут полностью тождественны друг другу через тождество их с сущим, что невозможно. Следовательно, предположение о дистинктности объективного содержания сущего ложно.

¹²⁵ То есть: хотя *ничто не добавлено* к тому третьему объективному содержанию понятия сущего, с которым все они тождественны, — для их дифференциации друг от друга.

¹²⁶ Формулировка вывода: «нужно, чтобы объективное содержание [сущего] было лишеным всякого ограниченного/определенного объективного содержания» звучит, как кажется, по меньшей мере парадоксально, если даже не противоречиво. Ауреоли имеет в виду под первой *ratio* — *понятие*, поскольку у понятия сущего, которое слитно есть все объективные содержания, строго говоря, вообще нет собственного объективного содержания, которое как-то отличало или отделяло его от всех иных.

¹²⁷ См.: Аверроэс, *Комментарий на Метафизику*, кн. III, коммент. 10 (ed. Iuntina, VIII f. 49 VD). Выше: см. сноску 121.

но без добавления чего-либо. Подобным же образом, в [некотором] ином из этих объективных содержаний, полагаемом дистинктым посредством того же объективного содержания, будет [заключаться] то общее объективное содержание, которому оно тождественно без добавления чего-либо. Итак, если это дано, то отсюда следует, что если эти два объективных содержания имеют разное объективное содержание (*sunt alterius rationis*), то одно и то же объективное содержание¹²⁸ (*una et eadem ratio*), хотя ничто не добавлено, сделает эти два [одновременно имеющими] разное объективное содержание и одно [и то же] объективное содержание. Ибо общее объективное содержание (*ratio communis*) делает их [имеющими] тождественное объективное содержание, а специальное объективное содержание (*ratio specialis*) делает их [имеющими] разное объективное содержание. Но и специальное, и общее объективное содержание чего угодно полагаются [в аргументе] тем же самым объективным содержанием (*eadem ratio*), что (*quam*) и общее объективное содержание, причем без добавления чего-либо. Следовательно, то же самое объективное содержание сделает, и т. д.

Меньшую же посылку¹²⁹ [главного довода] я доказываю так: потому что, если допустить противоположное¹³⁰, то следует, что [понятие сущего и всякое объективное содержание] тождественны, и [при этом] добавлено 'не-ничто' (*non nullo addito*). А это равносильно (*aequipollet*) такой [пропозиции]: 'тождественны, и [при этом] добавлено нечто' (*aliquo addito*)¹³¹. И если они тождественны [так, что при этом] 'добавлено нечто', следовательно, они тождественны [так, что при этом] 'добавлено сущее' (*ente addito*). Следовательно, всякое объективное содержание тождественно объективному содержанию сущего (*eadem rationi entis*) [так, что при этом] 'добавлено сущее' (*ente addito*), потому что сущее

¹²⁸ Если кратко изложить этот несколько запутанный аргумент, то речь здесь идет о том, что *одно и то же объективное содержание* не может быть тем, чем нечто одновременно и отличается от другого, и тождественно с ним. Или: некоторое объективное содержание не может быть разом и основанием тождества (*ratio identitatis*), и основанием различия (*ratio differentiae*), будучи одним и тем же, потому что это заключает в себе открытое *противоречие*. Ср.: *Scriptum*, dist. 2 q. 1 art. 4 n. 67 и n. 81.

¹²⁹ Меньшей посылкой в доводе было: «понятие сущего тождественно всякому объективному содержанию, хотя вообще ничто не добавлено».

¹³⁰ Под противоположным имеется в виду противоположное предположенного условия «вообще ничто не добавлено», т. е. положение «при этом добавлено не-ничто», т. е. полностью: «понятие сущего тождественно всякому объективному содержанию, так что при этом добавлено нечто».

¹³¹ Поскольку 'нечто' и 'ничто' прямо *противоречат* друг другу, то, по правилам обращения, отрицание одного (не-ничто) равносильно утверждению другого (нечто).

и нечто тождественны, как доказано выше¹³². Следовательно, сущее добавляется к сущему, что невозможно¹³³.

А кроме того, если сказать, что 'они тождественны, [так, что при этом] добавлено нечто или сущее' (*aliquo sive ente addito*), то из этого необходимо следует, что 'они тождественны [так, что при этом] ничто не добавлено' (*nullo addito*), так как сущее не может добавляться к сущему (*ens non potest addi enti*), а следовательно: ничто не добавлено, ибо добавлять к сущему сущее — это не добавлять ничто (*nihil addere*). Именно этот довод полагает Философ там же, где и выше¹³⁴, и Комментаратор объясняет¹³⁵ его же, говоря: если бы все сущие объединялись в одной природе (*adunarentur in una natura*), то все они были бы одной природой. Ибо допусти противоположное, а именно, что [хотя все сущие и объединялись бы в одной природе,] они все же различаются (*differrant*). Тогда то, чем они будут различаться, было бы сущим, из-за того (*ex quo*), что оно есть нечто. И поскольку оно [т. е. то, чем все сущие различаются,] опять же будет тождественно сущему, то по-прежнему останется [истинным следствием], что [все сущие] будут одной природой¹³⁶ (*una natura*).

¹³² См. изложение и доказательство третьей главной пропозиции в первом вопросе и сноски 77, 79 и 36 выше. Ср. также аргументы Ауреоли в *Scriptum*, dist. 2 q. 1 art. 4 n. 71–79.

¹³³ То есть: любое особенное/специальное объективное содержание некоторого сущего тождественно объективному содержанию сущего вообще, но *отличается* от него, потому что к сущему вообще добавлено *сущее же*, что явно *противоречиво* в себе. Ср. тезисы Ауреоли здесь же ниже, а также в *Scriptum*, dist. 2 q. 1 art. 4 n. 66 и п. 71: «Сущее не может добавляться к сущему...», «...одно и то же не может контрагироваться самим собой». См. также ответ Ауреоли на возражение против меньшей посылки этого довода, возможно, принадлежащее францисканцу Альфредо Гонтери Брито, в следующем подразделе этого вопроса ниже.

¹³⁴ См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. III, гл. 3, 998b 23–27. Выше: см. сноски 119.

¹³⁵ Ср.: Аверроэс, *Комментарий на Метафизику*, кн. III, коммент. 10 (ed. Iuntina, VIII f. 49 VD).

¹³⁶ В конечном счете, Ауреоли утверждает против Скота, что если понятие сущего едино единством некоторого *дистинктного* объективного содержания, т. е. если у понятия сущего вообще есть некоторое *дистинктное* и *определенное* объективное содержание, общее для всех сущих, то это делает 'сущее' *одним родом* или даже *видом*, а все сущие будут обладать *одной природой*, — иначе говоря, поскольку во всех сущих нет ничего, помимо 'сущего', то все они ничем не будут отличаться друг от друга, будут *одной природой/сущностью*. Этот аргумент действителен, однако, только при предположении, что *дистинктность* понятия необходимо связана с некоторым *единством в вещи*, которое, опять же, ограничено *категориальным* уровнем высших родов, так что ни одно *трансцендентальное* понятие не может обладать каким-либо *дистинктым* объективным содержанием. Но Скот — точно так же, как и Ауреоли — подчеркивает, что единство понятия сущего — это единство *понятия*, а не единство *некоторой природы* или *рода*, — поэтому он и настаивает на *трансцендентальности* понятия сущего. Кроме того, когда сам Ауреоли

[ВОЗРАЖЕНИЯ НА ГЛАВНЫЙ ДОВОД И ОТВЕТЫ НА НИХ]

Этот довод [другие ученые] пытаются разрешить многими способами. И сперва на бóльшую [посылку] они возражают¹³⁷ так: объективное содержа-

в доказательстве четвертого главного довода в пользу первой главной пропозиции в первом вопросе выше утверждает, что все сущие (включая Бога) имеют между собой некое *подобие* и «формально имеют в себе нечто от существенности», благодаря чему наш интеллект и способен объединять их в *одно понимаемое*, он, как кажется, имеет в виду некий *реальный фундамент* этого подобия, который, хотя и не обладает единством природы, но схватывается в *одном понятии*, что, на наш взгляд, плохо согласуется с тезисом об *отсутствии* объективного содержания у понятия сущего вообще.

¹³⁷ Позиция, подобная данному возражению, находима в *Комментарии на Сентенции* (1313–1314 гг.) одного из ближайших последователей Скота — его секретаря Уильяма де Алнвика, ОМБ, утверждавшего (как *одно* из решений проблемы контракции сущего), что способ контракции сущего сходен скорее с *контракцией вида* к индивидуумам, чем с *контракцией рода* к видам, поскольку точно так же, как вид является *целой* субстанцией индивидуумов и к ‘человеку’ *не добавляется* никакая субстанциальная *дифференция*, чтобы возник Сократ или Цицерон, так и «сущее высказывает целую сущность любого, о чем оно высказывается, поскольку вне объективного содержания сущего нет ничего, что является позитивным». А «потому сущее не снисходит к своим нижним [объективным содержаниям] посредством каких-либо позитивных дифференций, как и нижний вид не снисходит к индивидуумам посредством субстанциальных дифференций». «Сущее... не снисходит к родам через нечто добавленное позитивное». Алнвик утверждает далее, что сущее контрагируется к Богу и твари, субстанции и акциденции через *негативные* или отрицательные *дифференции*: «Ибо когда общее означает целиком то же, что и более нижнее, тогда это нижнее не добавляет сверх высшего ничего, кроме отрицания, точно так же, как нами положено, что индивидуум не добавляет сверх вида ничего, кроме отрицания, поскольку вид означает целую субстанцию индивидуума». (См.: Guillelmus de Alnwick, *In primum Sententiarum*, q. 8, ed. Dumont, 1987, p. 61, 71). Следует отметить, что, во-первых, у самого Алнвика содержится указание и на альтернативное (*основное* для самого Скота) решение проблемы контракции, — посредством теории внутренних мер или модусов сущего, во-вторых, основанием для развития Алнвиком данной модели контракции (уподобляющей ее индивидуации) послужили некоторые замечания у самого Скота (см. его *Вопросы о второй и третьей книге О душе*, вопр. 21, п. 35; и его *Вопросы о книгах Метафизики Аристотеля*, кн. IV, вопр. 1, п. 44, 53 и особенно п. 56), в-третьих, Алнвик существенно иначе, чем Скот, понимает *индивидуацию* общей природы к ее конечным суппозитам и ее принцип, поскольку для Скота принцип индивидуации (или индивидуирующая дифференция, позднее названная «этовостью») есть нечто *позитивное*, некая *позитивная*, хотя и не чтойностная *реальность* или существенность, причем *формально дискретная* от реальности общей видовой природы, тогда как Алнвик утверждает в качестве этого принципа *нечто негативное* или *привативное*, отрицающее делимость в себе и тождество с иным, возвращаясь тем самым к пониманию индивидуации, высказанному Генрихом Гентским в его *Quodlibet V* q. 8 (ed. Badius, 1518, p. f. 166rM). См. в связи с этим: Stephen D. Dumont, *The Univocity of the Concept of Being in the 14th Century: John Duns Scotus and William of Alnwick*, [Dumont 1987, 10–19]. Ср. также аргументацию Ауреоли в *Scriptum*, dist. 2 q. 1 art. 4 n. 69.

ние Сократа и [объективное содержание] Платона тождественны человеку без добавления чего-либо, потому что индивидуум не добавляет ничего сверх вида (*nihil addit supra speciem*). Но однако человек — это одно объективное содержание, а Сократ и Платон — два объективных содержания.

Это возражение не имеет силы из-за двух [аргументов]. Во-первых, потому что, согласно учителям (*doctores*), вовсе не является истинным, что индивидуум ничего не добавляет к виду или к объективному содержанию вида. И даже более того, именно этот довод¹³⁸ [т. е. меньшая посылка в возражении] заставил учителей полагать [при индивидуации нечто] добавленное (*additum*). Ведь кто-то положил [как такое добавленное к виду] материю¹³⁹, а кто-то — количество¹⁴⁰, иные же — еще нечто иное¹⁴¹.

¹³⁸ А именно: то, что ‘человек’ или ‘человеческая природа’ есть *одно* объективное содержание, а Сократ и Платон как два индивидуума обладают *двумя разными* объективными содержаниями.

¹³⁹ Обычно эта позиция отождествляется с мнением Фомы Аквинского и томистов. Однако во второй половине XIII — начале XIV вв. спектр позиций был более дифференцирован и одновременно сложен, поскольку и сам Фома, и многие его последователи (а также философы, которых с трудом можно отнести к некоему ‘раннему томизму’, например, Готфрид де Фонтене) считали принципом индивидуации не просто материю, но ‘обозначенную материю’, т. е. материю, ограниченную некоторыми конкретными *тремя измерениями*, иначе говоря, *определенную по величине* материю, так что можно сказать, что они утверждали как принцип индивидуального единства и материю, и количество, в зависимости от контекста исследования акцентируя либо одно, либо второе начало, — кроме того, многие авторы отчасти меняли свою позицию в ходе весьма горячих дебатов, шедших о принципе индивидуации в период с 1270 по 1320 гг., так что разделить «учителей» по позициям относительно принципа индивидуации можно лишь весьма условно и схематично. Итак, считали этим принципом скорее материю: Фома Аквинский в *De ente et essentia* с. 2, в *Sent. IV, d. 11, q. 1, a. 3, qc. 1 in corp.*, в *Summa Theologiae* p. I q. 7 art. 3 in corp., *Summa Contra Gentiles* I. II. с. 75 arg. 1, с. 83 arg. 20, с. 93 arg. 2; Эгидий Римский в *Quodlibet* I, q. 11 in corp.; Готфрид де Фонтене в *Quodlibet* VII, q. 5 in corp.

¹⁴⁰ Условно говоря, это позиция, традиционно связываемая главным образом с Готфридом де Фонтене, но, как сказано в предыдущей сноске, ее придерживались и Фома, и томисты, например, Томас де Саттон или Гервей де Неделик. См.: Фома Аквинский, *Sent. IV, d. 12, q. 1, a. 1, qc. 3 in corp.* и ad 3, *Summa Theologiae* p. I q. 50 art. 2 in corp., *Summa Contra Gentiles* I. II. с. 50 arg. 1; Эгидий Римский, там же, где и в предыдущей сноске; Готфрид де Фонтене, там же, где и в предыдущей сноске, а также в *Quodlibet* VI, q. 16 in corp.; Томас де Саттон, *Quodlibet* I, q. 21 in corp. Ср. также обзорную статью об этом дебате на материале жанра *Каких угодно вопросов* М. Пикаве во 2 томе сборника Шейбла [Pickave 2007, 17–79].

¹⁴¹ Под «иным» принципом индивидуации, полагавшимся другими учителями, Ауреоли мог иметь в виду как *собрание акциденций* в некоторой индивидуальной субстанции (традиционное мнение, восходящее к Боэцию и Порфирию), так и *актуальное бытие/экзистенция* (иногда отождествляемое с *отношением к действующей причине*, — мнение, выска-

Во-вторых же, [это возражение не имеет силы], потому что, даже предположив¹⁴², что объективное содержание индивидуума (*ratio individui*) тождественно виду без добавления чего-либо, положенный [мною аргумент] все еще остается [истинным], так как, если это положено, то следует, что Сократ и Платон не имеют разного объективного содержания, потому что одно объективное содержание (*ratio una*) человека изгоняет (*exsufflat*) из них всякую инаковость объективного содержания (*omnem alietatem rationis*), иначе тут было бы противоречие в том, что эти объективные содержания [Сократа и Платона] были бы без добавления чего-либо тождественны объективному содержанию человека, но при этом оставались бы в себе дистинктными. Потому, если Сократ и Платон имеют разное объективное содержание (*sunt alterius rationis*), и вместе с тем тождественны 'человеку' без добавления чего-либо, необходимым образом следует утверждать, что 'человек' не означает (*non dicat*) какого-либо ограниченного и дистинктного объективного содержания. И таким образом¹⁴³ они [т. е. учителя] сказали бы, что индивидуум ничего не добавляет к виду. Либо, если ['человек' все же] означает одно дистинктное объективное содержание, то невозможно, чтобы Сократ и Платон были ему тождественны без добавления чего-либо. А теперь [я применяю это] к предложенному [мною доводу]: все [объективные содержания] тождественны сущему без добавления чего-либо, но однако они остаются в себе дистинктными [друг от друга]. Следовательно, и 'сущее' не может означать дистинктное и ограниченное объективное содержание.

По-иному отвечают на меньшую¹⁴⁴ [посылку главного довода], а именно, так: когда говорится, что объективное содержание сущего тождественно всякому

занное доминиканцем Робертом Килвардби, и иногда приписываемое францисканцу Роджеру Марстону), так и, наконец, наиболее оригинальную и новую (ко времени работы Ауреоли над *Репортацией*) позицию Дунса Скота и его последователей: индивидуирующую позитивную и внутреннюю дифференцию (называемую *индивидуальной формой* или *степенью формы*, а позднее — «этовостью»), см.: Дунс Скот, *Вопросы о книгах Метафизики Аристотеля*, кн. VII, вопр. 13, п. 115–181; *Ординация*, кн. II, дист. 3, ч. 1, вопр. 6, п. 168–193.

¹⁴² См. однако *собственное* мнение Ауреоли относительно 'принципа индивидуации' в его *Репортации о II книге Сентенций*, dist. 9 q. 3 (особенно art. 3).

¹⁴³ То есть если предположить, что 'человек' (или вид человека) не означает никакого определенного и дистинктного объективного содержания (никакой определенной человеческой природы).

¹⁴⁴ Меньшей посылкой в главном доводе было: «понятие сущего тождественно всякому объективному содержанию, хотя вообще ничто не добавлено».

объективному содержанию [так, что при этом] ничто не добавлено, некоторые¹⁴⁵ (quidam) [ученые] говорят, что это истинно [в следующем смысле]: ‘при этом

¹⁴⁵ Поскольку ни в сочинениях Дунса Скота, ни в исследованных нами релевантных местах в работах его ранних последователей (Антония Андреа, Иоанна Бассолиса, анонимного автора кодекса BAV Vat. Lat. 869, а также Франциска де Маркиа, Франциска де Майрониса и Петра де Наварра) данного вывода о добавлении предельными дифференциями и терминиями сущего к сущему «чего-то качественного», тем более — эксплицитного тезиса о том, что эти понятия обозначают «качественно сущее», а не «чтойностно сущее», не имеется, то весьма вероятно, что Ауреоли сам сконструировал данное возражение, исходя из некоторых высказываний Скота, хотя не исключена полностью и возможность того, что данная позиция была все же исторически высказана кем-то из последователей Скота, чьи сочинения еще остаются в манускриптах (кандидатами могут быть ранний Харклей, Хуго де Новокастро, Якоб де Асколи). Основой для последующего весьма controverсного (даже среди ближайших учеников Скота, ср. позицию Уильяма де Алнвика) обсуждения послужили характеристики Скота, согласно которым предельные дифференции и свойства сущего обладают чисто *качественными* понятиями (поскольку высказываются о чем-то как некое «сущностное качество» в предикации *in quale*), а потому они (в отличие от всех *чтойностных* понятий) не заключают в себе сущее *чтойностно* или *формально* (см. места в сноске 115 выше), в силу чего сущее не высказывается о них унивокально *чтойностно*, но лишь *деноминативно* или, как поясняет Скот в других местах, — *тождественно*. На обычное возражение: если эти понятия *чтойностно* или *формально не* сущее, тогда они *ничто*, сам Скот чаще всего отвечает, что они сущее *деноминативно*, через тождество, реально или *сущностно* (см. прежде всего: Дунс Скот, *Вопросы о книгах Метафизики Аристотеля*, кн. IV, вопр. 1, п. 42–44; *Вопросы о второй и третьей книге О душе*, вопр. 21, п. 36). Вслед за ним эти же самые понятия используют для разрешения данной проблемы и все его ранние последователи: Антоний Андреа в своих *Quaestiones subtilissimae super XII libros Metaphysicae Aristotelis* (lib. I q. 1 art. 3; lib. IV q. 1 art. 2 ad arg.) говорит о реально или «сущностно сущем», анонимный скотист кодекса BAV Vat. Lat. 869 пишет о «сущем некоторым образом, то есть *деноминативно*» и т. д. Следует отметить, что скорее всего основанием для данного контраргумента Ауреоли о «качественно сущем» послужило, во-первых, введение Скотом в дополнение к пяти универсалиям Порфирия двух типов «*трансцендентальных универсалий*»: трансцендентального сущего, сказывающегося как ‘что’, и трансцендентального свойства, сказывающегося качественно — *in quale* (см. например: *Вопросы о книгах Метафизики Аристотеля*, кн. IV, вопр. 1, п. 51). Во-вторых, Ауреоли мог иметь при этом в виду учение Скота о сущем как основании *трансцендентальных дизъюнктивных отношений*: сущее вообще есть ‘что’, ‘*сколько* по силе или совершенству’ и некое ‘*качество* или форма’. Поскольку под последним понимается как сущностная/видовая дифференция (а также абсолютная субстирующая форма в Боге), так и трансцендентальные свойства (и атрибуты в Боге), то это позволяет сделать *общий* вывод о свойствах и дифференциях как о ‘качественно сущем’, хотя сам Скот эксплицитно такого вывода и не делал, ибо для него важным было прежде всего показать *трансцендентальную общность* данных понятий, чтобы использовать их далее в теологической аргументации. См. в связи с этим: Дунс Скот, *Ординация*, кн. I, дист. 19, вопр. 1; дист. 31, единств. вопр.; *Quodlibet VI*; и статью автора данных примечаний: [Иванов 2010, 418–427]. Ср. также сноски 77 и 73 выше. В аргумента-

чтойностно (quidditative) не добавлено ничего', но не истинно [в том смысле, что] 'при этом не добавлено чего-то как-либо иначе' (quocumque aliter addito), потому что какие-то объективные содержания тождественны сущему [так, что при этом] нечто добавлено качественно (aliquo qualitative addito), хотя ничего и не добавлено чтойностно (licet nullo quidditative). Ибо они утверждают¹⁴⁶, что предельные дифференции (ultima differentiae) или понятия предельных дифференций контрагируют сущее, а подобным образом и понятия терпений сущего (conceptus passionum entis). И хотя [эти понятия¹⁴⁷] и не добавляют к объективному содержанию сущего 'нечто' чтойностно, но вполне [добавляют] 'нечто' качественно, так что они суть сущие качественно (qualitative), а не [чтойностно]. И если против них говорят: "следовательно, те объективные содержания, которые они [т. е. эти понятия] добавляют к сущему, суть ничто", они отвечают¹⁴⁸, что это не следует [из их положения], так как 'ничто' — это [то, что не есть] сущее ни чтойностно, ни качественно. И если против них аргументируют, что эти [объективные содержания] либо суть формально 'ничто', либо формально 'сущее', потому что эти [т. е. ничто и сущее] кажутся противоречащими [друг другу], они отвечают¹⁴⁹, что эти не противоречат, точно так

ции версии *Scriptum*, dist. 2 q. 1 art. 4 n. 72 Ауреоли гораздо более точно описывает оппозицию Скота между сущим «формально и чтойностно» и «только тождественно и деноминативно», хотя и в этом описании он тут же добавляет: «и качественно».

¹⁴⁶ Как мы уже отмечали, согласно Скоту, *контрагируют* сущее как таковое его *внутренние модусы/меры*, роль же предельных дифференций в применении к контракции сущего остается достаточно неясной. Трансцендентальные *терпения* или *атрибуты* сущего, с другой стороны, вовсе не контрагируют сущее, если только Ауреоли не имеет здесь в виду исключительно так называемые дизъюнктивные свойства (как конечное–бесконечное), так как 'одно', 'истинное' и 'благое' как *обращаемые свойства* равны сущему по объему, иначе говоря, не могут его ограничивать. Ср. также сноски 113 и 112 выше.

¹⁴⁷ То есть понятия предельных дифференций и понятия терпений или свойств сущего.

¹⁴⁸ Ср. например, аргумент Антония Андреа в: *Quaestiones subtilissimae super XII libros Metaphysicae Aristotelis*, lib. I q. 1 art. 3.

¹⁴⁹ Ср. суждение Скота: «...и хотя эта дифференция [речь идет о контрагирующей сущее к субстанции, а не о предельной, но это не влияет на структуру аргумента — прим. переводчика] не есть 'первым способом через себя' сущее, однако отсюда не следует, что она 'формально или через себя есть не-сущее'. Ибо такой способ аргументации ошибочен в деноминативных предикациях, ведь не следует: 'разумное через себя не есть животное, поэтому есть через себя не-животное'. Потому так же, как говорится, что разумное есть животное деноминативно, а не через себя, так и эта дифференция сказывается сущим деноминативно, а не первым способом через себя, так как это деноминативная предикация...» (Дунс Скот, *Lectura I*, дист. 3, ч. 1, вопр. 1–2, п. 123). Ср. также: *Вопросы о второй и третьей книге О душе*, вопр. 21, п. 30 и п. 36: «И тут не следует, что [эти добавленные контрагирующие

же, как и поверхность не является формально белой, поскольку тогда [белизна] была бы от [сущности] своего [субъекта, т. е.] ‘первым способом через себя’ (de suo primo modo per se)¹⁵⁰, но не является она и формально не-белой, поскольку тогда [белизна] противоречила бы ей.

Но этот способ сказывания не уходит (non evadit) от [нашего главного] довода¹⁵¹: ибо ведь, во-первых, [он не уходит от него] ‘сам по себе’ (in se), а, во-вторых, поскольку это относится к мысли (quantum ad mentem) Философа.

Во-первых, [касательно способа сказывания] ‘самого в себе’: поскольку кажется неистинным мнение о том, что нечто может быть вне ничто (esse extra nihil), и не быть при этом чтойносно сущим (quidditative ens), то есть так, как они говорят о собственных терпениях сущего и предельных дифференциях. Ибо я так аргументирую¹⁵² против этого: беру ‘через-себя бытие’ (‘perseitatem’)¹⁵³ или некоторую дифференцию. И тогда аргументирую: чему ‘через себя’ (per se) принадлежат терпения сущего (passiones entis), тому ‘через себя’ принадлежит и объективное содержание сущего. Доказательство: поскольку терпение не отделяется (non separatur) от своего первого субъекта¹⁵⁴. Но дифференциям и тому подобному присущи (insunt) собственные терпения сущего. Доказательство: ‘разделять’ (distinguere), ‘контрагировать’, ‘приводить в акт’ (actuare) — все эти суть терпения сущего. Это явно из VII и IX кн. «Метафизики»¹⁵⁵. Но предельные

дифференции] сами по себе суть не-сущие, так же, как не следует: ‘человек сам по себе не есть белый, поэтому сам по себе он есть не-белый’, потому что из объективного содержания человеческой природы он не будет ни белым, ни не-белым». См. однако весьма убедительный критический анализ Ауреоли существенного различия между содержащими в себе термин ‘формально’ пропозициями, отрицающими сущее (посредством термина ‘ничто’) и некий ограниченный предикат (не-белое), в этом вопросе чуть ниже.

¹⁵⁰ Альтернативный возможный вариант перевода данного места: “тогда [белое] могло бы [сказываться] о своем [субъекте] первым способом через себя», т. е. как часть *сущности* или *чтойности* поверхности.

¹⁵¹ То есть не избегает действительности довода. Главный довод см. выше у сноски 122.

¹⁵² Ср. с этим аргумент Ауреоли в *Scriptum*, dist. 2 q. 1 art. 4 n. 78.

¹⁵³ Школьный термин ‘perseitas’ — субстантив от терминологического же выражения ‘per se’ («через себя», «само по себе»), буквально переводится чем-то наподобие «через-себяйность». Ср. также сноску 114 выше.

¹⁵⁴ Ср.: Аристотель, *Метафизика*, кн. XII, гл. 5, 1071a 1–2; *О возникновении и уничтожении*, кн. I, гл. 10, 327b 22.

¹⁵⁵ Ср. например: Аристотель, *Метафизика*, кн. VII, гл. 13, 1039a 7, гл. 12, 1038a 15–26; а также: кн. IX, гл. 3, 1047a 32 — 1047b 2, гл. 8, 1050b 2–4, гл. 9, 1051a 21–33. Ср. также: Аристотель, *Метафизика*, кн. IV, гл. 2, 1004a 17 — 1004b 17; кн. V, гл. 9, 1018a 12–19, гл. 10, 1018a 35 — 1018b 8. Скорее, конечно, следовало бы вести тут речь о «разном/различном или

дифференции формально должны разделять, приводить в акт и тому подобное; следовательно, и т. д.¹⁵⁶, — насколько бы абстрактно (*in abstracto*) они при этом ни брались, даже так, что они абстрагируются от любого внешнего объективного содержания¹⁵⁷ (*ab omni ratione extranea*).

И тут не имеет силы аргумент¹⁵⁸, что достаточно, чтобы они были присущи субъекту лишь некоторым способом, например, качественно, потому что тогда смысл этого был бы таков, что предельные дифференции были бы сущим не формально, а [лишь] через свой субстрат (*per substratum*). Если же они суть только качественно сущее, то даже и так этот [аргумент] не может устоять (*stare*), потому что терпения сущего присущи дифференциям не через субстрат, но через их собственные объективные содержания, более того, они-то и приводят в акт (*actuant*), а также разделяют этот субстрат. Тогда я снова привожу (*reduco*) довод таким образом: чему терпения сущего присущи 'вторым способом предикации через себя', тому объективное содержание сущего присуще 'первым способом через себя'¹⁵⁹, ибо терпение не присуще 'через себя вторым способом' ничему, чему не присущ субъект [терпения] 'первым способом'. Но 'приводить в акт', 'разделять' и тому подобное присущи объективным содержаниям дифференций вторым способом, следовательно, и т. д.¹⁶⁰

Это же подтверждается, так как то, что в себе есть ничто (*quod nihil est in se*), не делает ничего¹⁶¹ (*nihil facit*). Но эти дифференции контрагируют и отделяют,

тождественном», «сущем в акте или в возможности» как о терпениях сущего, называемых с середины XIII в., но в особенности после Скота — дизъюнктивными.

¹⁵⁶ То есть: «следовательно, предельным дифференциям через себя или формально принадлежит и объективное содержание сущего».

¹⁵⁷ Ауреоли добавляет это уточнение из-за учения Скота о *предельной абстракции*, когда некое объективное содержание понятия берется формально, как таковое, т. е. прецизивно от любого, что не входит в его формальную чтойность первым способом через себя. Ср.: Дунс Скот, *Ординация*, кн. I, дист. 5, ч. 1, единств. вопр., п. 18–22; дист. 8, ч. 1, вопр. 4, п. 219.

¹⁵⁸ Скорее, согласно Скоту, — *деноминативно* или как 'только детерминирующее' понятие. Кроме того, данный вывод (о том, что что-то будет сущим не формально, но через свой субстрат) скорее применим к трансцендентальным терпениям/свойствам сущего, чем к предельным дифференциям. См. подробнее сноски 145 и 115 выше, а также места из сочинений Скота, приведенные в них.

¹⁵⁹ О способах «предикации через себя» (в русском переводе: «само по себе») см.: Аристотель, *Вторые Аналитики*, кн. I, гл. 4, 73a 34 — 73b 2. Ср. также: Дунс Скот, *Ординация*, кн. I, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 134; *Вопросы о второй и третьей книге О душе*, вопр. 21, п. 14–20.

¹⁶⁰ То есть: «следовательно, объективным содержаниям дифференций присуще *первым* способом через себя (или чтойностно) объективное содержание *сущего* как субъекта этих же терпений». Следовательно, они есть сущее формально и чтойностно.

¹⁶¹ Ср. с этим школьную аксиому '*actus sunt suppositorum*' — *акты присущи суппозитам*, т. е. индивидуальным субстанциям (см. например, Фома Аквинский, *Sent.* I, d. 4 q. 1 a. 2

и тому подобное, — не только через объективное содержание субъекта, но и через свои собственные объективные содержания, следовательно, и т. д.¹⁶²

Также, во-вторых, касательно того же [т. е. возражения ‘в себе’, аргументирую] так: о чем невозможно знать ‘есть ли’ (*‘si est’*), о том невозможно знать ничего. Доказательство: вопрос о том, ‘что есть’ (*‘quid est’*), является первым, согласно VII кн. «Метафизики»¹⁶³. Но он предполагает¹⁶⁴ [вопрос о том,] ‘есть ли’. Следовательно, ничто не известно (*nihil scitur*) о том, о чем не известно ‘что есть’ и ‘есть ли’ оно. Но об этих дифференциях известно нечто, поскольку известно, что они должны делить (*dividere*), приводить в акт и тому подобное. Следовательно, о них необходимым образом известно (*scitur*) ‘что есть’ и ‘есть ли’. Но ‘что есть’ может быть известно только о сущем¹⁶⁵, потому что то, что имеет ‘что’, есть нечто, так как ‘сущее’ и ‘нечто’ приводятся в ответ на вопрос, заданный посредством [сочетания терминов] ‘что есть’. Следовательно, и т. д.

Также, когда философы говорят о дифференциях, пусть даже абстрактно (*in abstracto*), либо они говорят о ‘нечто’, либо о ‘ничто’. Но не [говорят] о ничто, следовательно, о чем-то. Следовательно, о сущем, потому что то же самое есть

ad 1), а также аристотелевские *auctoritates*: ‘у не-сущего нет дифференций’, ‘у не-сущего нет видов’. См. также сноску 154 выше.

¹⁶² То есть: «следовательно, эти дифференции через свое собственное объективное содержание есть нечто, а следовательно, сущее».

¹⁶³ См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. VII, гл. 1, 1028a 13–20.

¹⁶⁴ О порядке этих вопросов см.: Аристотель, *Вторые Аналитики*, кн. II, гл. 1, 89b 31–35; ср. также: *Вторые Аналитики*, кн. I, гл. 10, 76a 31–36, 76b 3–22. О специфической интерпретации этого порядка в теологической эпистемологии конца XIII — начала XIV вв. (у Генриха Гентского и Дунса Скота в связи с вопросом о доказательстве бытия Бога) см. статью Стефена Д. Дюмонта [Dumont 1984, 335–376].

¹⁶⁵ Ср. этот аргумент Ауреоли в версии *Scriptum*, dist. 2 q. 1 art. 4 n. 74 и 73: «...все знаемое / известное есть ‘что’, и сущее, и нечто... Но ясно, что такие формальности и формальные объективные содержания предельных дифференций и терпений... являются истинным образом знаемыми / известными и познаваемыми. Следовательно, они есть истинным образом ‘что’, и сущее, и нечто»; «все, имеющее ‘что’, есть сущее и нечто... Но все эти имеют ‘что’ и чтойность, ибо иначе они не различались бы чтойностью, — если бы не были в себе некоторым ‘что’. Следовательно, необходимо, чтобы они были чтойностно сущим и нечто». Следует отметить, что данный порядок вопросов хорошо демонстрирует, что для Ауреоли вопрос «есть ли», который предшествует даже первому вопросу «что есть», имеет в виду вовсе не актуальное бытие или бытие экзистенции, но бытие сущим или нечто вообще, поскольку оно первично отделено от ничто, т. е. слитное и неограниченное понятие сущего, обсуждаемое здесь. См. об этом его пояснение в *Scriptum*, dist. 2 q. 1 n. 126, ср. также статью Дюмонта, на которую была дана ссылка в предыдущей сноске.

нечто и сущее¹⁶⁶ (*idem sunt aliquid et ens*). Итак, предикат заключается в субъекте — дифференции: “дифференция есть сущее”¹⁶⁷.

Во-вторых¹⁶⁸, я показываю, что те [ученые] не придерживаются мысли Аристотеля, так как Философ аргументирует¹⁶⁹: “сущее — не род, потому что оно предиктируется о предельных дифференциях”. Если же ты скажешь, что оно не предиктируется как ‘что’, но только деноминативно¹⁷⁰, тогда вывод Философа был бы ничтожен, потому что роду вовсе не противоборствует быть предиктируе-

¹⁶⁶ См. сноски 16, 73 и 79 выше, а также третью главную пропозицию в первом вопросе выше.

¹⁶⁷ Как видно из этих аргументов, главным тезисом, к которому Ауреоли сводит все свои опровержения Скота и его последователей, является то, что те «воображают» нечто, что не является сущим чтойностью. А это *противоречиво* в себе. В *Scriptum* это выражено еще более отчетливо: «Воображение / представление, что нечто избегает объективного содержания сущего, заключает в себе противоречие...», «... из-за невозможного, заключающегося в нем [в доводе противников], а именно, что есть некое объективное содержание, чтойностью избегающее понятия сущего... Но Философ и Комментаратор говорят, что сущее потому не есть род и не имеет дифференций, что ничто не избегает объективного содержания сущего». См.: *Scriptum*, dist. 2 q. 1 art. 4 n. 71–72. Любопытно, что настойчиво повторяющаяся Ауреоли формула ‘*nihil effugit rationem / conceptum entis*’ (‘ничто не избегает объективного содержания понятия сущего’) дословно встречается уже у самого Скота в обсуждении возражения против унивокации сущего в отношении дифференций и трансцендентальных свойств: «Следовательно, это добавленное сущему [в таком его свойстве, как одно] избегает объективного содержания сущего (*effugit rationem entis*) таким образом, что оно обозначается по способу дифференции, которая тождественна роду, но только тождественно, а не формально». (См.: *Вопросы о второй и третьей книге О душе*, вопр. 21, п. 34, ср. там же, п. 29: “*nihil autem est quod subterfugiat rationem entis*”. Поэтому представляется обоснованной характеристика интенции метафизического учения Ауреоли о понятии сущего как в некотором смысле радикализирующей *трансцендентальность* понятия сущего, утверждаемую онтологией Дунса Скота.

¹⁶⁸ «Во-первых» касалось способа сказывания/возражения противников «самого в себе», против которого Ауреоли привел выше 4 аргумента и одно подтверждение. Во-вторых, он доказывает здесь, что противники в своей аргументации против его главного довода не понимают мысль Аристотеля. Этот порядок вполне соответствует обычному способу разворачивания школьной аргументации: сначала — аргументы/доводы (*rationes*), потом истолкование авторитетных суждений Философа или, в теологии, — Августина и иных святых (*authoritates*).

¹⁶⁹ См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. III, гл. 3, 998b 23–27 и сноски 91 и 119 выше. Конечно, следует учитывать, что Аристотель не упоминает в этом аргументе «предельных или последних дифференций», он ведет речь о дифференциях вообще, Ауреоли же специфицирует «предельные», чтобы “заострить” аристотелевский аргумент против Скота и его последователей.

¹⁷⁰ Ср.: Иоанн Дунс Скот, *Ординация*, кн. I, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 131–133, 137, 149–151, 158–161; а также текст из *Lectura I*, процитированный в сноске 149 выше.

мым о дифференциях деноминативно¹⁷¹. И даже более того, это необходимо, так как субстанция деноминативно предидируется обо всех дифференциях целого рода субстанции¹⁷².

Также, эти [ученые] полагают (*imaginantur*), что следующие [термины в пропозиции] не противоречивы: “Дифференции суть формально сущее или формально ничто”, как только что было сказано¹⁷³. Но сами они ошибаются (*falluntur*), так как они воображают, что когда я говорю: “Дифференция есть формально ничто” (*est formaliter nihil*), это подобно тому, как когда я говорю: “Поверхность есть формально не-белая” (*non formaliter alba*). А это не истинно. Ибо когда я говорю: “Сущее есть ничто” (“*Ens est nihil*”), это не утвердительная пропозиция с бесконечным предикатом (*de praedicato infinito*), как такая: “Этот камень есть формально не-человек” (“*Iste lapis est formaliter non-homo*”); напротив, я утверждаю, что это будет отрицательной пропозицией с конечным предикатом, так что как раз ‘ничто’ равносильно в ней универсальному отрицательному знаку¹⁷⁴ (*aequipollet signo universali negativo*).

Так вот, я утверждаю¹⁷⁵, что когда [термин] ‘формально’ добавляется к двум предикатам, один из которых является утвердительным, а другой — бесконечным (*infinitum*), тогда там нет противоречия, так как и та, и другая пропозиция является утвердительной, одна — с бесконечным предикатом, другая — с конечным. Но там, где [термин] ‘формально’ добавляется к двум предикатам, один из которых является утвердительным¹⁷⁶ с конечным преди-

¹⁷¹ Но это вполне признает и сам Скот, ср. текст из *Lectura I*, процитированный в сноске 149 выше, — единственное, чего Скот не признает, так это того, что сущее высказывается *чтойностно* о предельных дифференциях, поскольку тогда у них самих должны были бы иметься последующие дифференции, и так до бесконечности. См.: Иоанн Дунс Скот, *Ординация*, кн. I, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 131–132. Ср. также аргумент Ауреоли в *Scriptum*, dist. 2 q. 1 art. 4 n. 72.

¹⁷² Например, так: разумное (т. е. то сущее, которое разумно) есть субстанция, но не первым способом через себя, т. е. не *чтойностно*, а отыменно от того вида, в котором оно есть (от человека как субстанции).

¹⁷³ См. выше, в конце обсуждения первого возражения на меньшую посылку главного довода, а также сноску 149 выше.

¹⁷⁴ Ср. в этой связи, например, разъяснения об обозначении термина ‘ничто’ у чуть младшего английского собрата Ауреоли по ордену Оккама в: Уильям Оккам, *Summa logicae*, р. I cap. 36 (*de oppositis*).

¹⁷⁵ См. первый вариант этого аргумента Ауреоли в *Scriptum*, dist. 2 q. 1 art. 4 n. 79.

¹⁷⁶ Правильнее было бы говорить, конечно, не об утвердительном и отрицательном *предикатах*, а об утвердительной и отрицательной *пропозиции*. Однако все кодексы содержат недвусмысленное “*unum est affirmativum de praedicato finito, alterum negativum de eodem*”, поэтому мы перевели именно так. Термин «отрицательный предикат», как кажется,

катом [как своей частью], а другой — отрицательным с тем же самым предикатом [как своей частью], то тут необходимым образом будет противоречие¹⁷⁷, и именно так и есть в предложенном [т. е. в данном случае]. Когда говорится: “Предельная дифференция есть формально сущее” и “Предельная дифференция есть формально ничто”, то ведь тут ‘ничто’ — это не отрицание, отрицающее только предикат (*negatio negans tantum praedicatum*), но [отрицание], отрицающее [все] сложение¹⁷⁸ (*compositionem*) [терминов]. Из-за чего между ними [т. е. между этими двумя пропозициями] нет среднего. А то, что [термин ‘ничто’] отрицает там сложение, я доказываю, поскольку следующие [пропозиции] равносильны (*aequipollent*): “Ничто есть ничто” и “Что угодно есть нечто” (“*Quidlibet est aliquid*”). А эта [часть пропозиции]: “есть формально ничто”, следовательно, равносильна этой [части]: “не есть формально нечто”, потому что ‘ничто’, добавленное к ‘нечто’ (*nihil additum aliqui*), отрицает [все] целое (*totum*), не оставляя ничего. Но и эта [пропозиция] “Это не есть формально сущее” отрицает подобным же образом целое. Следовательно, обе этих [пропозиции, т. е. “Это есть формально ничто” и “Это не есть формально сущее”] равносильны (*ambae aequipollent*). Из-за чего [‘ничто’ в пропозиции “предельная дифференция есть формально ничто”] будет отрицать не только предикат¹⁷⁹, но сложение предиката с субъектом, и [тем самым] сделает пропозицию отрицательной.

несколько более позднего происхождения. Возможно, Ауреоли имеет в виду «ничто» как отрицательный *знак*, просто подставив в аргумент предикат вместо знака.

¹⁷⁷ Для Ауреоли в этом аргументе крайне важно доказать, что между нечто/сущим и ничто в предикации существует *противоречие*, а потому между ними невозможно *никакое среднее*, поскольку именно так (основываясь, вероятно, на месте из Скота в *Lectura I*, процитированном в сноске 149 выше) «спасали» утверждение Скота о предельных дифференциях и трансцендентальных терпениях как *не сущем чтойностно* ранние последователи Скота, например, Антоний Андреа в *Quaestiones subtilissimae super XII libros Metaphysicae Aristotelis*: «‘a’ [собственное терпение сущего] есть реально сущее, а не ничто, однако оно не есть формально сущее. Ибо возможно допустить/дать среднее (*medium*) между формально сущим и ничто, т. е. нечто, что не есть ни то, ни другое. Однако нельзя допустить/дать среднее между реально сущим и ничто» (*lib. I q. 1 art. 3*; ср. также: там же, *lib. IV q. 1 art. 2 ad arg.*). Следует еще раз подчеркнуть, что аргумент Ауреоли основывается на его принципиальном неприятии *формального* или *дистинктного* объективного содержания сущего, тогда как последователи Скота таковое признавали (хотя и они спорили о том, можно ли утверждать, что сущее отделяется от своих терпений или модусов посредством *формальной дистинкции*). Ср. сноску 145 выше.

¹⁷⁸ Под сложением имеется в виду связка, конституирующая пропозицию. Иначе говоря, когда ‘ничто’ используется как термин в предикации, оно необходимо делает пропозицию отрицательной.

¹⁷⁹ То есть не будет равносильно “есть не чтойностно/формально сущее”.

Иные [ученые]¹⁸⁰ пытаются разрешить [довод в отношении] той же самой меньшей¹⁸¹ [посылки главного довода, говоря,] что [в ней] нужно понимать

¹⁸⁰ Издатель латинского текста Ст. Браун дает в этом месте текста ссылку на «Комментарий на Сентенции», сохранившийся в манускрипте в Ватиканской библиотеке (cod. Vat. lat. 1113, fol. 57ra), атрибутируя по неизвестной нам причине авторство этого труда Антонию Андреа. Антоний Андреа, по-видимому, оставил теологический «Комментарий на Сентенции», и такая атрибуция имела бы смысл, поскольку он предположительно мог читать лекции как бакалавр в 1310-х гг., так что существовала бы возможность того, что Ауреоли имеет в виду здесь именно его. Однако, авторство «Комментария» именно в этом кодексе считается уже давно и прочно установленным: оно принадлежит францисканцу Альфредо Гонтери Брито, который также учился (как студент в программе так называемого «лектората» францисканцев) у Дунса Скота в Париже (около 1303–1304 гг.). См. атрибуцию на сайте Ватиканской библиотеки. Но свои первые теологические лекции как бакалавр, насколько известно на сегодняшний день, он читал лишь в 1322 г. в Барселоне (в 1325 г. — в Париже). Если это действительно так, то Ауреоли никак не мог здесь иметь его в виду. Однако особенность именно этого «Комментария» Гонтери Брито, как установили в своих исследованиях К. Балич и К. Шейбл, состоит в том, что Гонтери в очень большой степени опирался на, — а иногда и просто заимствовал, — аргументацию и положения из «Комментария на Сентенции» (своеобразный «плагиат», точнее — компиляторство в средневековой школе), написанного и прочитанного гораздо раньше еще одним ранним последователем Скота — секулярным магистром Генрихом Харклеем (датируется 1305–1307 гг.). Поскольку 3 и 8 дистинкции (где скорее всего должно содержаться обсуждение понятия сущего) из «Комментария» Харклея еще не изданы, мы не можем утверждать ничего с определенностью, но можем предполагать, что данная позиция действительно могла принадлежать Харклею, поскольку мы знаем, что уже в более раннем *Scriptum* Ауреоли цитирует несколько раз Генриха Английского (т. е. Харклея). Однако, конечно, не исключена и возможность того, что сам Гонтери Брито мог читать эти лекции в каком-либо провинциальном *studium* францисканцев в 1310-х гг. Кажется, этой позиции придерживается С. Д. Дюмонт, по оценке которого в «Комментарии» Харклея нет точного прототипа данного вопроса Гонтери Брито. Либо, наконец, Ауреоли имеет в виду кого-то еще (например, Хуго де Новокастро), а место в «Комментарии» Гонтери Брито является, наоборот, его позднейшей полемикой с данным вопросом из *Репортации* Ауреоли. Ср. текст: «На иное возражение, состоявшее в том, что “если понятие сущего было бы едино единством ограниченного объективного содержания, то специальные объективные содержания сущих добавляли бы к нему нечто, что не было [сущим], и таким образом были бы ничто”,... отвечаю, что они не добавляют нечто реально отличающееся от сущего, но добавляют специальные объективные содержания, которые являются иными по отношению к объективному содержанию сущего не инаковостью противоположности или разнородности, но инаковостью ограничения и не-адекватации, так же, как о более нижнем [т. е. менее общем] мы говорим, что оно есть иное по отношению к более высшему [т. е. общему]. И из этого не следует, что они суть не-сущее, так как тот же самый аргумент можно было бы привести и о видах в отношении рода» (см.: Альфредо Гонтери Брито, *In Sent.* I, dist. 3 q. 2).

¹⁸¹ Меньшей посылкой в главном доводе было: «понятие сущего тождественно всякому объективному содержанию, хотя вообще ничто не добавлено». Первое возражение на

‘хотя ничто не добавлено’ — то есть: ‘хотя ничто сущее не добавлено’ (nullo ente addito), и тогда она [т. е. меньшая посылка] является истинной, но не следует понимать ‘хотя ничто не добавлено’ — то есть: ‘хотя не добавлено нечто специальное, которое есть чтойностно сущее’, поскольку таким образом, как они говорят, она будет ложной. И тогда они утверждают, что объективное содержание некоторого специального сущего (ratio alicuius specialis entis) тождественно объективному содержанию сущего [так, что при этом] нечто добавлено (aliquo addito), а именно, — дифференция, которая добавляет [к сущему] хоть и не общеродовую существенность (non entitatem generalem), но нечто специальное (aliquid in speciali).

Я аргументирую против этого ухода (evasionem) [от нашего главного довода так]: беру то предельное (ultimum), что добавляется к сущему вплоть до камня. И тогда спрашиваю: можно ли будет назвать (dare) предельное, что контрагирует сущее в камне, или нет? Если нет, то это невозможно, потому что это значило бы идти в бесконечность; следовательно, там есть что-то предельное. О нем я спрашиваю: тождественно ли оно сущему, хотя ничто не добавлено? И если это так, то у меня уже есть мое положение (habeo propositum)¹⁸², что камень тождественен сущему, хотя ничто не добавлено, потому что у камня есть только первое и предельное¹⁸³; а первое было тождественным [сущему], хотя [при этом] не добавлено ничего, кроме предельного (nullo addito nisi ultimo). И если даже в камне упорядоченно (per ordinem) полагается множество добавленных (plura addita) к объективному содержанию сущего, как например, первое, второе и третье, то если предельное тождественно [сущему], хотя ничто не добавлено, то таковым же будет и второе, и третье. Следовательно, все целое [камня] будет тождественным [сущему], хотя ничто не добавлено. Если же то предельное будет не тождественным [сущему так], что при этом добавлено нечто, следовательно, оно и не было предельным. И подобным же образом оно было бы не тождественно сущему, если добавлено сущее (ente addito), так как

меньшую посылку главного довода см. в тексте, к которому дана сноска 144 выше. Ответ Ауреоли на это возражение (в двух частях) начинается с абзаца, к которому стоит сноска 151 выше.

¹⁸² То есть «я уже доказал положение, которому возражал противник».

¹⁸³ “Non habet lapis nisi primum et ultimum” — по-русски, конечно, следовало бы перевести «у камня есть только первое и последнее», но поскольку Ауреоли по-прежнему аргументирует здесь против последователей Скота, т. е. в контексте обсуждения «предельных дифференций», мы решили сохранить однородность в переводе терминов, пожертвовав привычками литературно образованных русских читателей. О переводе «предельных дифференций» см. вступительные замечания к переводу.

сущее и нечто тождественны, как уже доказано¹⁸⁴. И тогда говорить, что 'это тождественно сущему [так, что при этом] нечто добавлено', было бы тождественным тому, чтобы говорить: 'это тождественно сущему, хотя ничто не добавлено', потому что сущее, добавленное к сущему, — это вообще никакое не добавленное¹⁸⁵ (*nullum additum*). Следовательно, противоречие (*contradictio*) заключается в том, чтобы говорить, что [дифференция] нечто добавляет, и что оно есть нечто, но не есть чтойностно сущее¹⁸⁶.

А еще одни [ученые]¹⁸⁷ пытаются разрешить [главный довод, утверждая], что объективное содержание сущего контрагируется через модусы бытия (*contrahitur per modos essendi*)¹⁸⁸, и специальные [объективные содержания]

¹⁸⁴ См. третью главную пропозицию в первом вопросе и сноски 76, 79 и 167 выше.

¹⁸⁵ Ср. доказательство меньшей посылки главного довода Ауреоли в этом вопросе, а также сноску 133 выше.

¹⁸⁶ Ср. сноску 167 выше и процитированные в ней места.

¹⁸⁷ Как мы уже указали выше (см. сноски 112 и 113), именно контракция понятия сущего его *внутренними мерами* или *модусами* была *основным* решением проблемы контракции или детерминации понятия сущего для Скота. Это же понятие "внутреннего модуса / меры" стало одной из центральных частей метафизики и логики (в позднейших трактатах о формальностях) его последователей, как ранних, так и позднейших. Ср. например: Уильям де Алнвик, *In primum Sententiarum*, q. 8 (ed. Dumont, 1987, p. 69): «...те, через которые сущее снисходит к Богу и твари или к десяти категориям, или же те, которыми сущее контрагируется или различается, суть не дифференции, но внутренние модусы / меры самого контрагированного или разделенного, которые обозначают не некоторую реальность, совершенствующую реальность самого контрагированного, но внутренний модус / меру самой этой реальности» (ср. однако сноску 137 выше про основное решение Алнвика); также см.: Антоний Андреа, *Quaestiones subtilissimae super XII libros Metaphysicae Aristotelis*, lib. I q. 1 ad arg.: «Понятие сущего, общее для Бога и твари, снисходит к понятию Бога и твари не через разную реальность, но через внутренние модусы / меры разной реальности, т. е. через конечное и бесконечное... Следовательно, Бог и тварь distinctны друг от друга 'собой в целом' (*se totis distincta*) в реальности, а также в реальном совершенном понятии, адекватном каждой реальности, но несмотря на это, они сходятся в некотором реальном несовершенном понятии, неадекватном реальности, каковым и является понятие сущего». О значении теории контракции сущего посредством *внутренних модусов* для метафизической теории и об ожесточенной дискуссии относительно разных моделей контракции у ранних скотистов Гонтери Брито, Ландульфа Караччиоло и Петра Фомы (а также у Петра де Наварра) см. изложение (включая цитаты из манускриптов, данные в сносках) в статье Дюмонта: Stephen D. Dumont, *The Univocity of the Concept of Being in the 14th Century: II. The De ente of Peter Thomae*. [Dumont 1988, 193–202].

¹⁸⁸ Следует отметить достаточно сильную *амбивалентность* способа выражения Ауреоли в этом кратком опровержении: он ведет речь просто о *модусах бытия* (*modi essendi*), что было вполне традиционным и крайне многозначным термином (см. об этом, например, статью С. К. Кнебеля [Knebel 1993]), тогда как предметом его опровержения была крайне специфическая и достаточно оригинальная теория Скота и его последователей, с ключе-

сущего добавляют сверх объективного содержания сущего именно эти модусы. Но [говорить] так — говорить пустое (*vanum dicere*), потому что тогда я спрашиваю об этих модусах: суть ли они нечто, или ничто? И таким образом, если ты признаешь мою большую и меньшую [посылки¹⁸⁹], то я спрошу о тех [модусах]: тождественны ли они объективному содержанию сущего [так, что при этом] добавлено нечто, или [так, что] ничего не добавлено? И буду аргументировать точно так же, как о дифференциях. Следовательно, из этих [аргументов] я заключаю¹⁹⁰, что невозможно, чтобы сущее означало (*dicere*) одно ограниченное (*unam determinatam*) дистинктное от иных, хотя и общеродовое (*licet generalem*), объективное содержание.

[3] В-третьих¹⁹¹, [что касается третьего] основного [раздела вопроса], из этих [аргументов] я извлекаю [следующие выводы]: во-первых, что мнение,

вым для них понятием «внутренней меры/модуса существенности». Это, как кажется, намеренно *не-различающее* употребление данного термина Ауреоли имеет, на наш взгляд, определенный содержательный смысл, поскольку отражает его принципиальную *незаинтересованность* в данном решении Скота: если бы он всерьез воспринимал концептуальные отличия данной теории «контракции как *модификации*» от критикуемой им «контракции через добавление», он не только не смог бы уравнивать их в своем опровержении (он утверждает здесь их *тождество*: «и тогда я буду аргументировать [о модусах] точно так же, как о дифференциях»), но и вообще должен был бы существенно иначе формулировать свои претензии к Скоту, а соответственно и модифицировать свое собственное учение о понятии сущего, поскольку, как кажется, его собственная теория является определенным развитием положений Скота о различии между неадекватным трансцендентальным понятием сущего как «реальности без модуса» и контрагированными понятиями как представляющими «вещь в ее внутренней мере/модусе». Хотя в аргументе в ранней версии *Scriptum* (см.: *Scriptum*, dist. 2 q. 1 art. 4 n. 71) Ауреоли использует выражения «внутренняя» или «собственная степень существенности» (*gradus intrinsecus*), более адекватно выражающие на терминологическом уровне теорию Скота, само его опровержение, будучи несколько более развернутым, структурно строится точно так же, как и здесь, поскольку там он также сводит аргумент о контрагирующей степени/мере к альтернативе: либо эта степень есть нечто, т. е. сущее, тогда сущее будет контрагироваться собой, что невозможно, — либо ничто, тогда Скот и его последователи допускают невозможное и противоречивое, говоря о «степени» как «чем-то, избегающем понятия сущего». Ср. также сноску 167 выше.

¹⁸⁹ То есть большую и меньшую посылки *главного довода* Ауреоли в этом вопросе, см. сам довод в тексте, к которому дана сноска 122 выше.

¹⁹⁰ Это *закключение* является итоговым выводом Ауреоли, воспроизводящим его собственный ответ, данный в начале данного (второго) раздела в этом вопросе выше.

¹⁹¹ Ср. первые два основных раздела вопроса (объяснение сути вопроса и собственное разрешение вопроса/ответ на вопрос) у сноска 110 и 118 выше.

утверждающее, что понятие сущего едино единством одного дистинктного объективного содержания (*unius distinctae rationis*)¹⁹², не истинно.

Во-вторых, что сущее не есть род¹⁹³ (*ens non est genus*). И основание этого заключается в следующем: поскольку, согласно Комментатору в [комментарии] ко II кн. «Метафизики»¹⁹⁴, форма рода — это [некое] единое объективное содержание (*ratio una*), каковое является некоторым образом ограниченным (*determinata aequaliter*) объективным содержанием, однако требующим в дальнейшем ограничения (*expectans ulteriorem determinationem*) через объективные содержания дифференций, так что, восходя вплоть до наивысшего рода (*ascendendo usque ad genus generalissimum*) [т. е. вплоть до категорий], объективное содержание какого угодно рода является некоторым образом ограниченным объективным содержанием (*ratio aequaliter determinata*), хотя и требует того, чтобы быть ограниченным неким иным ограничением (*alia determinatione*). И насколько выше восходят, настолько большего ограничения требует — и настолько меньшее имеет в себе — это объективное содержание. Но в предложенной [в этом вопросе проблеме] объективное содержание сущего не является ограниченным объективным содержанием: ибо оно не требует (*non expectat*) того, чтобы быть ограниченным через некую дифференцию и некое [иное] объективное содержание¹⁹⁵. Потому Философ дока-

¹⁹² То есть мнение Скота и его последователей, против которого Ауреоли возражал в данном вопросе и будет аргументировать в следующем (третьем), который представляет собой некоторое дополнение и пояснение к этому.

¹⁹³ В этом тезисе с Ауреоли полностью согласен Скот и все его последователи, однако, они понимают *не-родовой* характер сущего совсем *иначе*, чем Ауреоли. Для Ауреоли *дистинктность* тождественна ограниченности/определенности, и подразумевает некий *общеродовой* характер объективного содержания понятия (т. е. указывает на *общность рода*), а следовательно, противоречит трансцендентальности. В противоположность этому, для Скота *дистинктность* познания вполне совместима с *трансцендентальностью* (т. е. превосходящим общность любого рода характером) некоторого объективного содержания. См. сноски 136 и 117 выше. См. также сноску 91 выше и приведенные в ней тексты Дунса Скота. Ср. с этим развернутое сопоставление единства и неограниченности общего рода и единства и слитности общего понятия сущего в: Петр Ауреоли, *Scriptum*, dist. 2 q. 1 art. 2 n. 56–57.

¹⁹⁴ Неточное указание Ауреоли, единственное место, отдаленно напоминающее по содержанию то, на что он здесь ссылается, в Комментарий Аверроэса на II кн. «Метафизики» см.: Аверроэс, *Комментарий на Метафизику*, кн. II, коммент. 11 (ed. Iuntina, VIII f. 33 KL).

¹⁹⁵ Ср. финальный ответ Ауреоли на проблему не-родового характера понятия сущего в *Scriptum*, dist. 2 q. 1 n. 148: «Из этого очевиднейшим образом явно, почему сущее не есть род. Ибо род означает некую единую форму, среднюю между таким чисто не-дистинктым, каково понятие сущего, и иным чисто дистинктым, каково понятие вида. Поэтому он экспли-

зывает¹⁹⁶, что сущее — это не род, посредством того, что оно есть объективное содержание, тождественное всякому объективному содержанию без добавления чего-либо, и наоборот¹⁹⁷.

В-третьих, я извлекаю¹⁹⁸ (*elicio*) как явное из вышесказанного, что первые десять родов [т. е. категории] суть высочайшие объективные содержания (*rationes altissimae*), поскольку они первые объективные содержания (*primae rationes*), таким образом, что за (*ultra*) ними не будет никакого иного первого объективного содержания (*nulla alia est prima*), а все иные [объективные содержания] предельным образом разрешаются (*resolvuntur ultimate*) в них [т. е. в содержания десяти высших родов].

Из этого далее, в-четвертых, я вывожу как явное из вышеприведенных [доводов], что объективные содержания десяти родов поняты первично и сразу [т. е. непосредственно], как и сущее, и одно¹⁹⁹ (*primo et statim intellectae, et*

цитно означает некое объективное содержание и некое схватываемое в понятии, которое совершенствуется и ограничивается через объективные содержания дифференций... Так вот, всех этих [свойств] недостает понятию сущего, так как оно не означает (*dicat*) эксплицитно никакого объективного содержания, каковое могло бы совершенствоваться через некое добавленное [объективное содержание], а потому оно лишено (*caret*) дифференций и в себе является чисто не-дистинктивным и заключающем в себе имплицитно все (*cuncta*), а эксплицитно ничто».

¹⁹⁶ См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. III, гл. 3, 998b 23–27 и сноски 91 и 119 выше.

¹⁹⁷ То есть: «и наоборот, Философ доказывает, что сущее есть объективное содержание, тождественное любому объективному содержанию без добавления чего-либо, посредством того, что сущее — это не род».

¹⁹⁸ Ср. с этим третий главный довод Ауреоли (из перво-разности десяти категорий) против мнения Скота в *Scriptum*, dist. 2 q. 1 art. 4 n. 86, 89–90. Здесь Ауреоли еще раз подчеркивает трансцендентальность сущего: для него первые понятия, обладающие дистинктивным объективным содержанием, это понятия десяти категорий или высших родов сущего (причем вопрос о понятии Бога намеренно вынесен в другую часть обсуждения). Они — простейшие (в терминологии Скота: просто простые) и ограниченные (или определенные) эксплицитно обозначающие нечто понятия, — в отличие от понятия сущего. Сущее же есть “уникальное трансцендентальное понятие”, поскольку оно не конституирует никакое другое как часть, не входит в его чтойность, но тождественно всем понятиям, хотя и не обозначает ничего эксплицитно. Кроме того, этот вывод — продолжение скрытой полемики со Скотом: именно Скот настаивал, что первенство понятия сущего демонстрируется в некотором разрешении/анализе любого сложного или составного понятия на конституирующие его части, на пределе которого мы приходим к первому дистинктивному просто простому понятию сущего. Для Ауреоли итогом подобного анализа были бы понятия десяти высших родов. Ср. следующий четвертый вывод тут же ниже.

¹⁹⁹ Возможно прочесть конец предложения чуть иначе: «поняты первично и сразу, и суть [так же, т. е. первично и сразу] сущее и одно». Мы выбрали первый вариант, поскольку,

ens et unum), согласно VIII кн. «Метафизики»²⁰⁰, потому что они не сложены в своем понятии (in suo intellectu) из двух объективных содержаний, но являются первыми простейшими (simplicissimae) объективными содержаниями, так как если бы они были сложены из объективного содержания сущего, то их собственное объективное содержание было бы добавленным к объективному содержанию сущего. И о самом этом добавленном я спрашиваю, является ли оно объективным содержанием сущего, либо добавленным [к нему объективным содержанием], и таким же образом будет нужно спрашивать о каком угодно данном [объективном содержании] до бесконечности. Итак, я утверждаю, что объективное содержание сущего никоим образом не входит в конституцию (ad constitutionem) некоего специального объективного содержания сущего, так как всякое объективное содержание есть объективное содержание сущего (omnis ratio est ratio entis), хотя при этом ничего не добавлено; а потому оно не складывается (componitur) с объективным содержанием сущего. И именно это отчетливо (expresse) говорит Авиценна в V кн. своей «Метафизики»²⁰¹, [утверждая там], что сущее не есть ни чтойность, ни часть чтойности, но сопровождающее чтойность (concomitans quidditatem). А я утверждаю²⁰², что объективное содержание сущего есть некоторое неограниченное и неопределенное объективное содержание, каковое, когда оно эксплицируется (explicatur) через более низкое [т. е. более специальное] объективное содержание (per inferiorem rationem), совпадает с ним в одном и том же реально и рационально (coincidit in idem re et ratione cum illa). Основание же этого состоит в том, что объективное содержа-

как кажется, в последующем Ауреоли скорее акцентирует внимание на *простоте* объективных содержаний десяти родов, сравнивая их в этом аспекте с объективным содержанием сущего, которое традиционно признавалось простым всеми, в том числе, прежде всего, и его противниками — учениками Скота.

²⁰⁰ Ср.: Аристотель, *Метафизика*, кн. VIII, гл. 6, 1045a 33 — 1045b 7.

²⁰¹ Ср.: Авиценна, *Метафизика*, кн. V, гл. 6 (ed. S. Van Riet, 1980, II:281).

²⁰² В этом пассаже Ауреоли впервые в этом вопросе говорит чуть более развернуто о том, в чем состоит его *собственное* понимание контракции понятия сущего, т. е. что он сам предлагает *вместо* неудовлетворительной модели «контракции через добавление», которую он опровергал в своих аргументах в этом вопросе выше. Ср. с этим сноску 94 выше, а также следующее крайне содержательное его разъяснение из более ранней версии *Scriptum*, dist. 2 q. 1 art. 4 n. 67: «...всякое неограниченное понятие полностью тождественно эксплицирующему и ограничивающему [его понятию], что касается схваченного в нем объективного содержания (quantum ad rationem conceptam), хотя и отличается от него в способе схватывания (in modo concipiendi), [а именно: схватывания] имплицитно и эксплицитно. Ибо одно и то же объективное содержание, схваченное имплицитно и слитно, эксплицирует само себя, когда схватывается эксплицитно и дистинктно. Ведь

ние сущего вовсе не было иным [объективным содержанием, дистинктивным] от него [т. е. от более низкого объективного содержания], но оно было тем же самым, хотя и неограниченным образом (*licet indeterminate*). И поэтому, когда некое понятие является неограниченным понятием, если к нему добавляется некое ограничивающее объективное содержание (*ratio aliqua determinans*), то не добавляется некое новое объективное содержание, но одно и то же неограниченное объективное содержание только лишь делается ограниченным (*fit determinata*), таким образом, как некоторые [ученые] сказали бы о понятии человека и Сократа.

Из этого также видно, каким образом сущее чтойностно предцируется о предельных дифференциях и [своих собственных] терпениях, противоположное чему утверждает другое мнение²⁰³.

[ОТВЕТ НА ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЙ АРГУМЕНТ]

Итак, на [первоначальный] аргумент²⁰⁴ [в пользу] противоположного я отвечаю следующее: когда [противник] утверждает, что тот, кто не понимает 'одно', не понимает ничего (*nihil intelligit*), то на это я говорю, что 'одно' сказывается многими способами (*unum dicitur multipliciter*), согласно Комментатору в [комментарии] к X кн. «Метафизики»²⁰⁵. Ибо иногда 'одно' есть [такое] из-за (*per*) позитивной формы или объективного содержания, дающего 'бытие

иначе, если бы там было другое объективное содержание, оно бы уже не эксплицировало, но добавляло [что-то к первому]».

²⁰³ То есть мнение Скота и его последователей, ср.: Иоанн Дунс Скот, *Ординация*, кн. I, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 131–133, 137, 149–151, 159–161. Несмотря на то, что здесь Ауреоли полагает, что нам должно быть «видно, каким образом» сущее чтойностно предцируется о предельных *дифференциях* и собственных *терпениях*, он посвящает этому комплексу проблем целый (а именно первый) вопрос во 2 части этой дистинкции *Репортации* (перевод планируется во 2 части данной публикации).

²⁰⁴ Ср. этот аргумент в самом начале этого вопроса выше (у сноски 109). Ауреоли очевидно спутал две очень близкие по содержанию и располагающиеся в тексте через 2 строки, но все-таки разные 'auctoritates' Аристотеля: в первоначальном аргументе шла речь об обозначении, а здесь он отвечает на суждение о понимании/мышлении. Ср.: Аристотель, *Метафизика*, кн. IV, гл. 4, 1006b 7 и 1006b 10.

²⁰⁵ См.: Аверроэс, *Комментарий на Метафизику*, кн. X, коммент. 1 (ed. Iuntina, VIII f. 250AH). Следует отметить, что у Аверроэса отсутствует эксплицитно тот второй способ сказывания «одного», который стремится обнаружить у него Ауреоли, если только не считать таковым «бытие непрерывным» или континуальным, на что, как кажется, намекает его сопоставление с первой материей как лишенной всякого ее различающего и всякой дистинкции в ней самой.

одним' (dantem esse unum); и таким образом сущее не есть 'одно'. Более того, и первая материя не [будет таким образом одной], потому что, согласно Комментатору, она не означает (non dicit) некоего одного ограниченного (determinatam) объективного содержания. Иным же способом 'одно' сказывается из-за всемерной неограниченности (per omnimodam indeterminatam) через лишенность всякого различающего (per carentiam omnis distinguentis). И именно таким образом понятие сущего 'одно'. И я говорю: 'одно', потому что оно не имеет объективного содержания, которым оно различалось бы [от иных]; поэтому [понятие сущего] едино единством слитности и неограниченности (unus unitate confusionis et indeterminatam) из-за лишенности всякой дистинкции (per carentiam omnis distinctionis). Ибо оно есть любое объективное содержание, но [как] неограниченное.

[Вопрос 3]

Что касается третьего вопроса²⁰⁶, [в нем сперва] я аргументирую, что это понятие сущего никоим образом не будет одним через лишенность любого дистинктного объективного содержания, потому что всякой приваации соответствует некий субстрат. Но лишенность (carentia) всякой дистинктности в понятии сущего — это приваация²⁰⁷ (privatio). Следовательно, ей соответствует субстрат, и он необходимо будет неким объективным содержанием²⁰⁸, следовательно, — дистинктым [объективным содержанием].

В пользу противоположного я аргументирую, поскольку то, что не является одним через лишенность любого ограниченного объективного содержания, одно посредством некоторого дистинктного объективного содержания. Но понятие сущего не таково, что явно из предшествующего вопроса²⁰⁹. Следовательно, и т. д.

²⁰⁶ Третий вопрос был сформулирован в прологе к этой первой части 2 дистинкции (до начала обсуждения первого вопроса, вместе с первым и вторым) так: «Едино ли такое понятие сущего посредством всемерной неразличенности/недистинктности и неограниченности?»

²⁰⁷ Понятие 'carentia', передаваемое нами как «лишенность», является более общим, чем понятие приваации как противоположности некоторого «имения/хабитуса», предполагающей субстрат. В поздней схоластике под «лишенностью» часто понималось любое отсутствие чего-то позитивного (включая отрицания), ср. широко распространенный в середине — второй половине XVII в. жанр диспутиаций "De carentiis".

²⁰⁸ В аргументе имеется в виду, что любая приваация обладает субстратом, который необходимо должен быть чем-то позитивным и, следовательно, будет иметь некое определенное объективное содержание.

²⁰⁹ См. все аргументы Ауреоли во втором разделе (дающем собственное решение) второго вопроса выше.

[ОТВЕТ НА ВОПРОС]

Ответ. Здесь я сделаю две [вещи]: во-первых, выскажу [ответ] на вопрос; во-вторых, приведу возражения [на собственное решение] и разрешу их [т. е. отведу эти возражения].

[1] Относительно первого [раздела] я утверждаю, что понятие сущего не едино единством ограниченного объективного содержания, но является одним через лишенность всякого различающего (*omnis distinguentis*). Это заключение я доказываю²¹⁰ так: в понятии сущего нужно полагать такое единство, какового единства требует такое сказывание, как 'просто' (*dictio 'simpliciter'*), добавленное к сущему. Доказательство: ведь понятие сущего является 'просто одним' (*unus simpliciter*); подобным же образом и объективное содержание сущего (*ratio entis*) — 'просто одно' (*una simpliciter*). Следовательно, оно [т. е. сущее] имеет [в себе] столько же от простого единства (*de unitate simpliciter*), сколько имеет и от простого понятия²¹¹ (*de conceptu simpliciter*). Но сказывание [т. е. слово] 'просто' не придает тому, к чему оно добавляется, какое-либо единство дистинктного объективного содержания [по сравнению с объективным содержанием того, к чему оно добавляется], как когда я говорю 'просто роза' (*'rosa simpliciter'*), то 'просто', добавленное к 'розе', не придаст [объективному содержанию 'розы' какое-то] иное²¹² единство некоего [дистинктного] объективного содержания, но даст [ему] лишенность той дистинктности (*caentiam distinctionis*), которую полагает [понятие] 'эта роза'. Ибо 'эта роза' (*'haec rosa'*) полагает некое дистинктное объективное содержание, а сказывание 'просто' — устраняет его (*tollit*). Подобным образом²¹³ есть и в предложенном [к обсуждению положе-

²¹⁰ Ср. с этим разъяснение Ауреоли о видах *суппозиции* понятия сущего (в особенности о простой суппозиции) в конце третьей главной пропозиции в первом вопросе, а также сноски 85 и 107 выше.

²¹¹ Не очень ясное предложение в оригинале: "*Tantum igitur habet de unitate simpliciter quantum habet de conceptu simpliciter*", должно быть истолковано, на наш взгляд, в ориентации на последующее изложение Ауреоли в том смысле, что тип единства сущего, обозначаемый термином «просто», соответствует типу понятия сущего, взятого в его *простой* суппозиции, обозначаемой добавлением к понятию сущего того же термина «просто». Ср. сноску 85 выше, а также разъяснения Ауреоли во втором заключении и в ответе на трудности, возникающие относительно этого заключения, в 1 вопросе 2 части этой дистинкции *Репортации* (перевод планируется к публикации в последующем).

²¹² То есть отличное от единства, имеющегося у объективного содержания 'розы'.

²¹³ Подобие состоит здесь, как кажется, еще и в обратимости: как первое «просто» устраняет дистинктность, полагаемую вторым «это», так и второе «это», полагая дистинктность, — лишенность любой дистинктности, обозначаемую первым «просто».

нии]: когда я говорю ‘эта существенность’ (‘haec entitas’), например, ‘каменность’, я высказываю (dico) дистинктное объективное содержание, устраняющее добавление ‘просто’. Следовательно, ‘просто существенность’ (entitas simpliciter) и понятие ‘просто сущего’ (conceptus entis simpliciter) необходимым образом не полагает какого-либо ограниченного объективного содержания, но полагает объективное содержание, лишенное и опустошенное²¹⁴ от всякого такого [т. е. ограниченного] объективного содержания (rationem carentem et spoliatiā omni tali ratione).

Во-вторых²¹⁵, [я доказываю это заключение] так: то объективное содержание, которое тождественно всякому объективному содержанию без добавления чего-либо, не может быть отделено (condivisa) как специальное и дистинктное от всех иных объективное содержание, потому что: допусти противоположное²¹⁶, и сразу же предикат будет противоречить субъекту, поскольку тогда всякое объективное содержание добавляло бы [что-то] к нему [т. е. к объективному содержанию сущего]. Но все объективные содержания тождественны объективному содержанию сущего без добавления чего-либо. Следовательно, и так далее²¹⁷. Итак, объективное содержание сущего и все объективные содержания [каких угодно] сущих будут тождественны, за исключением только лишь дистинкции и ограничения²¹⁸.

²¹⁴ Возможно также альтернативное чтение второй части предложения: «но полагает объективное содержание, лишенное любого такого объективного содержания, и опустошенность от него».

²¹⁵ Первый аргумент в доказательство заключения Ауреоли в этом вопросе основывается на анализе *простой* суппозиции понятия сущего в отличие от персональной, второй же является фактически краткой переформулировкой его главного довода во втором разделе второго вопроса выше.

²¹⁶ То есть если допустить, что это объективное содержание может быть *отделено* как *дистинктное* и *особенное/специальное* от всех других объективных содержаний, которым оно тождественно.

²¹⁷ То есть: «следовательно, понятие сущего будет лишенным всякого дистинктного и специального объективного содержания, которое было бы отделено от всех иных объективных содержаний».

²¹⁸ Ауреоли утверждает здесь, что объективное содержание понятия сущего тождественно любому из объективных содержаний какого угодно сущего, а единственное различие между ними состоит в том, что оно есть все эти объективные содержания слитно, имплицитно и неограниченно, а они есть эксплицитно такие-то ограниченные и дистинктные друг от друга сущие. Это утверждение равносильно тезису о том, что у понятия сущего вовсе нет никакого объективного содержания (некоего дистинктного и определенного понимаемого), т. е. оно есть некоторым образом наиболее пустое понятие (хотя атрибута «пустое» сам Ауреоли по отношению к понятию сущего, насколько нам известно, нигде не использует).

И следует отметить, что я считаю (*imaging*), что понятие сущего имеет-ся [по отношению] к специальным понятиям сущих именно и только так, как целостное понятие²¹⁹ — к частичным (*conceptus totalis ad partiales*) [понятиям]. Ибо когда я схватываю в понятии сущее, то я схватываю розу, человеческую природу (*humanitatem*), и говоря вкратце — все сущие — в одном целостном понятии (*sub uno totali conceptu*), хотя и не в таком, как понятие ‘способности чувствовать’ [т. е. рода ‘животное’] в отношении к видам животного, потому что это [т. е. объективное содержание ‘способности чувствовать’ или рода ‘животного’] — специальное объективное содержание, а целостно (*totalis*) оно лишь постольку, поскольку универсально. Но я называю [это понятие] ‘целостным’, потому что объективное содержание сущего есть все объективные содержания, взятые недистинктно (*omnes rationes indistincte sumptae*), причем [к нему] ничто не добавлено. И это целостное объективное содержание отличается от иных частичных (*partialibus*) [объективных содержаний] только тем, что специальные объективные содержания — это дистинктные объективные содержания, а это [т. е. целостное] есть объективное содержание, лишённое всякой дистинкции, так как оно неограниченно (*indeterminate*) есть и то, и другое объективное содержание, но только поскольку дистинкция [между ними] устранена.

[2] Теперь же, во-вторых²²⁰, я выдвигаю некоторые сомнения относительно этого [решения], и таковых всего два. Во-первых, так как было сказано, что понятие сущего есть целостное понятие, а понятие камня или специальные

²¹⁹ Стоит отметить, что Ауреоли, как кажется, нашел это экспрессивное и запоминающееся обозначение понятия сущего как «целостного понятия» (*conceptus totalis*) только ко времени работы над *Репортацией*, поскольку в более ранней версии *Scriptum* данный термин отсутствует, хотя и там он уже ведет речь о «целостности неограниченности» и «целостности слитности» (*totalitas confusionis*) в контексте разграничения способа конституции интегрального целого от экспликации неограниченного объективного содержания универсального целого, ср.: *Scriptum*, dist. 2 q. 1 art. 2 n. 55 и особенно n. 58: «...целостность неограниченности весьма отличается от целостности интегральности. Ибо неограниченное относится к своим частям как к чему-то ‘под собой’ как некоторое эксплицируемое ими, а потому его части являются субъективными и частными/особенными. Интегральное же целое относится к своим частям не как к чему-то ‘под собой’, но как к чему-то ‘из чего’, а потому части составляют (*integrant*) его целиком... Целостность неограниченного понятия вовсе не конституируется из ограниченных понятий, но поскольку оно эксплицируется, обозначается и ограничивается ими, то оно целостным образом совпадает с тем понятием, к которому оно ограничивается... Итак, не является истинным, что целостность слитности конституируется из ограничивающих частей...».

²²⁰ Первым разделом был сам ответ Ауреоли на вопрос, ср. выше: «Относительно первого раздела...».

понятия сущих — это частичные понятия (*conceptus partiales*). [Целое] же не предицируется о [частях]²²¹; следовательно, и т. д.²²²

Второе сомнение имеется из-за того, что было сказано, что объективное содержание сущего есть все объективные содержания неограниченно (*per indeterminationem*). И кажется, это устанавливает некоторый хаос, в котором все имели бы бытие неразличенно (*habeant esse omnia indistincte*).

На первое из этих сомнений я отвечаю, что, согласно Комментатору, в [комментарии] к I кн. «О душе»²²³, интенции (*intentiones*), бывшие прежде частными (*particulares*), интеллект делает универсальными таким образом, что переводит их из одного порядка в другой порядок (*transfert eas de ordine ad ordinem*). Тогда я извлекаю из этого [аргумента] такую дистинкцию: некоторое целое таково, что оно [принадлежит к] тому же порядку, что и части, как то целое, которым является линия или одно непрерывное (*continuum*) пространство; иное же целое (*totum*) таково, что оно не [принадлежит к] тому же порядку, что и части, как универсальное (*universale*), которое не есть [что-то] того же порядка, что и [его] части, как говорят Комментатор²²⁴ и Авиценна²²⁵. И целое, [взятое] первым способом, не предицируется о частях, а целое, [взятое] вторым

²²¹ Все три манускрипта читают это место наоборот: «Часть не предицируется о целом», что однако не дает никакого смысла в данном контексте, учитывая последующий ответ Ауреоли на данное сомнение. Издатель исправил согласно контексту, поставив исправление в квадратные скобки, мы ему в этом последовали. Речь в сомнении идет о том *целом*, которое традиционно называлось ‘*totum integrale*’ («ненарушенное/интегральное целое») или просто ‘*integrum*’ и отделялось от ‘*totum universale*’ («универсальное целое»). Примером первого служит любое непрерывное/континуум, второго — род или вид. Положение о том, что интегральное целое не предицируется о своих частях, известно, например, из Фомы Аквинского: *Сумма теологии*, ч. I вопр. 77 разд. 1 на 1: «*Totum vero integrale non est in qualibet parte, neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem. Et ideo nullo modo de singulis partibus praedicatur; sed aliquo modo, licet improprie, praedicatur de omnibus simul, ut si dicamus quod paries, tectum et fundamentum sunt domus*». В отличие от интегрального целого универсальное целое как раз всегда характеризуется через свою способность предицироваться о своих частях — специальных объективных содержаниях, например, как род предицируется о своих видах.

²²² Следовательно, сущее не будет высказываться ни об одном ограниченном специальном объективном содержании некоторого определенного сущего, противоположное чему очевиднейшим образом истинно, поскольку сущее, по Ауреоли, высказывается чтойностью обо всем, что не есть ничто.

²²³ См.: Аверроэс, *Большой комментарий на книги Аристотеля О душе*, кн. I, коммент. 8 (ed. F.S. Crawford, 1953, p. 12).

²²⁴ См. там же, где и в предыдущей сноске.

²²⁵ См.: Авиценна, *Метафизика*, кн. V, гл. 2 (ed. S. Van Riet, 1980, II:244–245).

способом, [предсказывается о частях]. Теперь я таким образом [применяю это] к предложенному [сомнению]: как ‘просто роза’ — это целое по отношению к этой розе и той [розе], и она — [ничто] не того же порядка, что и эта вот или та роза, но, напротив, — совсем другого [порядка], потому что ‘просто роза’ есть целостная роза и все розы²²⁶, ведь в понятии ‘просто розы’ заключаются все частные объективные содержания [всех] роз до бесконечности (*infinite*), однако они заключаются [в нем, будучи] не в том же самом порядке, но в ином, поскольку более высокая существенность (*entitas superior*), а также те [объективные содержания], что обозначают [некоторым образом] больше (*in plus*), не принадлежат к тому же порядку, ни к [той же] ступени (*non sunt eiusdem ordinis nec gradus*); точно так же я говорю и в предложенном [к решению сомнению], а именно: объективное содержание ‘просто существенности’ — это некоторое целое, под которым (*sub quo*) содержатся все частичные объективные содержания; и оно есть на другой ступени, поскольку выше, и есть в [другом] порядке, поскольку [означает] больше. И именно из-за этого такое целое может предсказываться [о частичных объективных содержаниях]. Ибо ‘просто сущее’ означает (*dicit*) все частичные существенности (*entitates partiales*), но не в том же самом порядке, потому что оно является неограниченным, а иные — ограничены. Из-за этого не следует думать (*imaginandum*), что когда само целостное объективное содержание эксплицируется, оно контрагируется через [ничто] добавленное, либо через [ничто] напрасное (*per additum vel per frustrum*), таким образом, как оно контрагировалось бы через [что-то] напрасное, если бы было того же порядка, что и его части, как это явно²²⁷ в континууме; но оно контрагируется только посредством нисхождения одного порядка в иной порядок (*per descensum unius ordinis in alium ordinem*), так что при этом я никоим образом не добавляю (*addo*) объективное содержание к объективному содержанию, но

²²⁶ В этом положении Ауреоли отождествляет простую суппозицию со слитной или универсальной персональной суппозицией понятия, что является, на наш взгляд, следствием из его принципиального в своей значимости тезиса о *тотальности/целостности* понятия ‘сущего’, которое является тем самым ‘просто сущим’ и ‘всеми сущими’ имплицитно и неразличенно.

²²⁷ Под «напрасным» Ауреоли подразумевает любую обособленную часть непрерывного целого, которая является *повторением* того же, что есть целое, поскольку в некоторой линии любая часть однородна целому как принадлежащая к тому же самому порядку, что и целое. В этом случае контракция будет не добавлением некоторого *нового* объективного содержания, как в случае контракции рода к виду, но «напрасным взятием» некой части, которая *повторяет* объективное содержание целого и отличается от него лишь по величине, а не *чтойностью*.

объективное содержание одного порядка перевозжу в иной порядок²²⁸. И таким образом это и должно представлять относительно всех универсальных: когда они контрагируются к частным [т. е. более специальным], совершается перенос (translatio) из [одного] порядка в иной порядок, то есть из порядка имплицитного — в эксплицитный [порядок], хотя, как будет сказано ниже²²⁹, там²³⁰ [с таким переносом] сочетается также инаковость (alietas) добавленного объективного содержания благодаря чему-то, чего, однако, не бывает при контракции сущего к частным сущим. И именно это является основанием, почему, будучи целым, оно, тем не менее, может предцироваться о частях, а именно: из-за разного порядка того и другого, то есть ограниченного и неограниченного, эксплицитного и имплицитного²³¹.

Относительно второго сомнения я говорю, что тут нет никакого хаоса, если только ты не называешь хаосом [что-то], поскольку оно неограниченно. А я говорю, что это — целостная сущность²³² (totalis entitas) всех [сущих], хотя и [схваченная] неограниченно.

²²⁸ Ср. разъяснения Ауреоли в конце четвертого вывода третьего раздела второго вопроса и цитату из *Scriptum* в сноске 202 выше. См. также сноску 219 выше.

²²⁹ См. ответ Ауреоли относительно двух способов контракции на вторую трудность в первом заключении первого вопроса во 2 части этой дистинкции *Репортации* (перевод планируется к публикации в последующем).

²³⁰ То есть при контракции *иных* универсальных объективных содержаний, главным образом, — *рода* к видам.

²³¹ Разница этих двух порядков, как поясняет Ауреоли ниже (см. указание в сноске 229), состоит в разности двух *способов познания или схватывания*, а не в инаковости некоторых схватываемых *объективных содержаний*. Поэтому целостное понятие сущего может предцироваться о частичном понятии некоторого специального ограниченного объективного содержания, например, каменности, так что пропозиция: “каменность есть сущность”, является истинной, хотя понятие предиката стоит там, если быть точным, в персональной неограниченной, а не в простой суппозиции, поскольку познанная имплицитно ‘просто сущность’ уже соотнесена в такой предикации с порядком *эксплицитного* познания — ‘некоторой сущности’.

²³² Следует отметить, что именно с помощью этого термина: «целостная сущность», хотя и с существенным добавлением — «субсистирующая», Ауреоли описывает *сущность Бога*, что приводит к определенным трудностям в описании отличия нашего понятия Бога от понятия сущего, решению которых главным образом посвящен 2 вопрос 2 части этой дистинкции *Репортации* (перевод планируется к выходу во 2 части данной публикации). Естественно, что речь не идет при этом о «целостной сущности» *всех сущих формально*, полагать которую *субсистентной* было бы ересью, осужденной учением Церкви в решениях IV Латеранского собора 1215 г.

[ОТВЕТ НА ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЙ АРГУМЕНТ]

На первый [аргумент в пользу] противоположного²³³ [я отвечаю, что] согласен, что всякой привации подлещит (*substernitur*) [нечто] позитивное. И это [позитивное], говорю я, есть существенность, однако не [какое-то] одно ограниченное объективное содержание существенности, но целостное объективное содержание существенности, фундирующее всемерную неограниченность и неразличенность (*fundens indeterminationem omnimodam et indistinctionem*). Однако, вовсе не нужно, чтобы субстрат привации подлещал [также некоему] объективному содержанию, противоположному (*opposita*) [самой] привации, поскольку он [т. е. субстрат] подлещит привации²³⁴ (*est sub privatione*). А потому не нужно, чтобы это целостное объективное содержание существенности, поскольку оно уже подлещит той привации, каковой является его всемерная неразличенность и неограниченность, подлещало (*sit sub*) еще и некоторой дистинкции и ограничению, как аргументируешь ты [т. е. возражающий противник]; но [этим субстратом] и будет понятие сущего, оголенное и опустошенное (*spoliatus et denudatus*) от всякого дистинктного и ограниченного объективного содержания.

²³³ См. первоначальный (и единственный) аргумент в самом начале вопроса и сноску 208 выше.

²³⁴ Ауреоли имеет в виду, что позитивным субстратом привации, выраженной «неразличенностью» и «неограниченностью» целостного понятия сущего, будет сама же эта целостная существенность, а не противоположная этой привации позитивная ограниченная и дистинктная существенность некоторого специального/частного сущего. Хотя привации всегда подлещит некий позитивный субстрат, этот субстрат не должен обладать *дистинктной* формой, которая будет *противоположна* привации, — в противном случае в одном субстрате были бы разом две противоположные формы (определенность и неопределенность), что противоречиво. С другой стороны, представляется весьма опасным вводить в подобный диалектически-физический контекст (неразличенность *противоположна* дистинктности как некая привативная «форма») то, что было только что онтологически точно описано как два разных *способа познания* в понятии — порядок эксплицитного и имплицитного схватывания. Вероятно, Ауреоли просто «увлекся» опровержением возражения.