

## Оглавление

**А.В.Апполонов. Философская теология Иоанна Дунса Скота**

### Трактат о первоначале Иоанна Дунса Скота

I

II

III

IV

Примечания

**Из вступительной статьи. А.В.Апполонов. Философская теология Иоанна Дунса Скота**

## Жизнь и творчество Иоанна Дунса Скота

Иоанн Дунс, по прозвищу Скот (Шотландец), родился в 1265/ 1266 г., согласно одной традиции -- в городке Дунс, графство Бервик, согласно другой -- в местечке Литлдин, неподалеку от города Макстон, графство Роксбро. Его семья была тесно связана с францисканским орденом: дядя Иоанна Илия Дунс был настоятелем монастыря в Дамфрисе, а в 1278 г. занял должность генерал-викария Шотландии. Сам Иоанн вступил в орден в возрасте около пятнадцати лет, а 19 марта 1291 г. был рукоположен в священнический сан Линкольнским епископом Оливером Саттоном. Кроме этих двух обстоятельств, мы почти ничего не знаем о раннем периоде жизни Шотландца, но по некоторым косвенным данным можно утверждать, что в период с 1281 по 1292 он учился в нескольких университетах Англии и Шотландии. В 1293 г. Иоанн отправился в Париж, где продолжил обучение у Гонсальва Испанского (в будущем -- генерала Францисканского ордена) и некоторых других профессоров. Между 1297 и 1301 г. он преподавал в Кембридже и в Оксфорде. В 1302 г. Иоанн был приглашен для чтения лекций по "Сентенциям" Петра Ломбардского в Парижский университет, но уже годом позже оказался втянут в противостояние между французским королем Филиппом Красивым и папой Бонифацием VIII, и как сторонник папы подвергся изгнанию. В Париж Иоанн вернулся уже после смерти Бонифация, в 1305 г. Здесь он преподавал до 1307 г., и этот период стал для него временем наибольшей известности в качестве теолога и философа. В конце 1307 г. Иоанн по не вполне ясным причинам был переведен в Кельн, где около года продолжал преподавательскую деятельность, -- вплоть до своей внезапной смерти 8 ноября 1308 г.

Иоанн Дунс Скот похоронен во францисканской церкви в Кельне. Его гробница в разное время несла разные эпитафии. Последняя из них, выгравированная в 1870 году, гласит: *Scotia me genuit, Anglia me suscepit, Gallia me docuit, Colonia me tenet* (Шотландия меня породила, Англия меня приняла, Галлия меня обучила, Кельн меня хранит). Современники Иоанна удостоили его титула *Doctor Subtilis*, то есть Тонкого, или Изоощренного Доктора, имея в виду необычайную глубину и тонкость его мысли. Позже к этому титулу добавился и другой -- *Doctor Marianus*, -- за его принципиальную и последовательную защиту учения о непорочном зачатии Девы Марии, ставшего догматом только в 1854 г., и имевшего немного сторонников в Парижском университете начала XIV в. 20 марта 1993 г. Католическая Церковь причислила Иоанна Дунса Скота к лику блаженных.

За свою недолгую жизнь Иоанн Скот написал удивительно много: собрание его сочинений, изданное Лукой Уоддингем в 1639 г., состоит из 12 томов *in folio* и включает более 20 работ, часть из которых, правда, признана неаутентичной. Сочинения Тонкого Доктора можно условно разделить на четыре основные категории:

1) комментарии к логическим сочинениям Аристотеля (т.н. *logicalia*, или *logica Scoti*);

2) комментарии к другим сочинениям Аристотеля;

3) диспуты, дискуссии и отдельные трактаты небольшого объема;

4) комментарии к "Сентенциям" Петра Ломбардского.

Главным трудом Иоанна Скота, в котором его учение предстает во всей полноте и целостности, является *Opus Oxoniense* ("Оксфордское сочинение"), именуемое также *Ordinatio* (т.е. "Упорядочение" -- компиляция из записей лекций, отредактированная читавшим их преподавателем), составленное на основе оксфордских лекций Скота по "Сентенциям" теолога XII в. Петра Ломбардского. Следует отметить, что при этом *Ordinatio* -- не просто комментарий и не только "мысли по поводу". Тонкий Доктор высказывает в *Opus Oxoniense* прежде всего свои собственные суждения, обращается к темам, которые Петром Ломбардским непосредственно не затрагивались, привлекает колоссальный материал как философского, так и теологического характера, полемизирует с множеством оппонентов -- от арабских философов до св. Фомы Аквинского и Генриха Гентского. К сожалению, Дунс Скот не успел завершить свой главный труд, поэтому кое-где в тексте *Ordinatio* (особенно в теологической части) имеются пробелы, некоторые темы только намечены и не разработаны, другие, напротив, несут следы позднейших редакций, осуществленных учениками Скота уже после смерти учителя. В связи с этим современные исследователи привлекают для прояснения сомнительных мест и дополнения незавершенных фрагментов другие сочинения Тонкого Доктора. Работа над изучением наследия выдающегося шотландского теолога и публикацией его сочинений продолжается. С 1950 г. Скотистская Комиссия ведет работу над критическим изданием полного собрания сочинений Дунса Скота; кроме того, только в последнее десятилетие увидело свет несколько новых изданий его отдельных трудов. Достаточно упомянуть двуязычные "Questions on Metaphysics of Aristotle by John Duns Scotus" (2 vols., N.Y., 1997--1998) и "Four Questions on Mary" (N.Y., 2000), вышедшие под редакцией А. Уолтера.

## **Трактат *De primo principio* ("О Первоначале") и его место в творчестве Иоанна Дунса Скота**

Трактат *De primo principio* -- небольшое по объему произведение, в котором Дунс Скот излагает то, что может быть названо его философской теологией, т.е. рациональное учение о Боге. Этот трактат Шотландец начал писать в конце своей жизни и, судя по всему, не успел завершить. До XX в. *De Primo Principio* считался безусловно аутентичным произведением и первым, кто усомнился в этом, был, похоже, К. Балич, председатель Скотистской Комиссии. В своей работе "De Critica textuali" он достаточно убедительно показал, что *De Primo Principio* является компиляцией из нескольких произведений Дунса Скота (в первую очередь -- "Оксфордского сочинения"), и что на вопрос, кем именно была составлена эта компиляция, -- самим Тонким Доктором или одним из его учеников, -- однозначно ответить трудно. В настоящее время, однако, почти все исследователи сходятся в том, что, независимо от того, кем была осуществлена последняя редакция трактата, его замысел и исполнение (по крайней мере -- частичное) принадлежат самому Иоанну Скоту. Кроме того, в любом случае трактат репрезентирует подлинную позицию Шотландца, поскольку местами его текст дословно совпадает с отдельными фрагментами *Ordinatio* и других аутентичных произведений.

## **Философская теология Иоанна Дунса Скота**

### **Теология и философия**

Проблема отношения веры и разума, теологии и философии была одной из важнейших не только для Дунса Скота, но и для любого средневекового мыслителя. Эта проблема порождала многочисленные вопросы, которые требовали ясных и недвусмысленных ответов -- например, нужна ли философия верующему христианину, или, если Бог уже открылся человеку, достаточно простого принятия библейского учения без рассуждений и умствования? Все ли догматы христианства могут быть рационально обоснованы, или же они в большинстве своем сверхразумны? Надлежит ли верить в то, что невозможно понять? Как верить в то, что известно, ведь в данном случае имеет место не вера, а знание? и т.д.

Предшественники и современники Дунса Скота имели различные точки зрения на то, как теология соотносится с философией. Одни авторы (Сигер Брабантский, Боэций Дакийский) полагали, что теология и философия автономны и отличны друг от друга радикально: настолько, что истины философии могут оказаться ложными в рамках теологии, и наоборот. Другие (Бонавентура, Роджер Бэкон) считали, что, напротив, имеет место практически полное совпадение сфер философии и теологии, такое, что все рациональное знание так или иначе выводится из знания теологического или, по крайней мере, находится относительно него в подчиненном положении. Наконец, третьи (Фома Аквинский и его школа) придерживались мнения, что хотя философия и теология различны и автономны, они не могут противоречить друг другу. Позиция Дунса Скота по данному вопросу близка к позиции Фомы, однако в некоторых аспектах Тонкий Доктор расходился с Аквином, о чем более подробно будет сказано ниже.

Прежде, чем перейти к детальному рассмотрению данной темы, следует пояснить, как Дунс Скот понимал природу собственно теологии. Шотландец говорит о *theologia in se*, "теологии как таковой", и *theologia nostra*, "нашей теологии". Первая -- это все возможное знание о Боге, все то, что известно Богу о Самом Себе. Вторая -- это знание о Боге, которое доступно человеку в этой жизни, причем это знание получено не благодаря рациональному исследованию, но через божественное Откровение. Наиболее важным здесь является учение о Троице, которое человек *pro statu isto*, т.е. в его нынешнем состоянии, отягощенном первородным грехом, разумом постигнуть не может.

Выше было сказано о "теологическом знании", и это выражение требует определенного пояснения, поскольку в наше время термин "знание" ассоциируется с наукой, использующей эмпирические методы исследования, но не с теологией, которая таковыми методами принципиально пользоваться не может. Между тем, в Средние века понятия "наука" и "знание" радикально отличались от современных. Если в наше время под "наукой" понимается система индуктивного знания, формулирующая гипотезы для объяснения феноменов и подтверждающая эти гипотезы при помощи эксперимента, то в Средние века под "наукой" подразумевалась дедуктивная система, выводящая заключения из первопринципов, или аксиом (наиболее близким современным аналогом здесь может быть математика).

Более конкретно средневековая концепция научного знания может быть представлена в следующей сентенции Дунса Скота: "Принимая научное знание (*scientia*) в качестве "познания" (*scire*) из I книги "Второй аналитики" Аристотеля, я утверждаю, что научное знание (*scientia*) есть 1) несомненное знание 2) необходимо истинное..., которое 3) по природе обладает очевидностью из необходимого, очевидного ранее, 4) соединенного с ним посредством силлогистического рассуждения" (*Rep. par., prol., q.1, n.4*). Первое из этих условий предполагает несомненность научного знания, что отличает его от *opinio*, мнения; второе исключает возможность признания в качестве научного знания чисто случайных фактов (нельзя, например, обладать научным знанием относительно того, как и в каком порядке выпадают числа на игральной кости); третье условие предполагает выведение научного знания из начал, самоочевидных для человеческого разума (так, например, вся геометрия Евклида есть своего рода вывод из определенного числа самоочевидных аксиом); четвертое условие требует, чтобы научное исследование носило характер силлогистического дискурса.

Вопрос о том, насколько теология отвечает этим критериям научности, широко дискутировался в Средние века. Главный аргумент в пользу того, что теология наукой не является, заключался в том, что общепризнанные науки, такие как логика или физика, основаны на самоочевидных началах (для логики, например, таковыми являются закон тождества и непротиворечия), а религиозные истины не очевидны для человеческого разума -- иначе не было бы неверующих.

Известно, что Фома Аквинский ответил на данный аргумент тем, что разделил науки на два типа: по его мнению, положения одних наук выводятся из принципов, очевидных для человеческого разума, а других -- из принципов более высоких наук: такова, например, музыка, основанная на принципах математики, и теология, которая основана на принципах того знания, которым Бог обладает от Самом Себе, каковы принципы сообщены человеку в Откровении. Таким образом, согласно Фоме, теология есть наука, хотя и иного типа, нежели математика.

Позиция Дунса Скота, в общем и целом, близка к позиции Фомы. Хотя *theologia in se*, "теология как таковая", и *theologia nostra*, "наша теология", различны, вторая основана на первой, вернее, на тех ее принципах, которые Бог пожелал открыть человеку (из этого следует, помимо прочего,

и то, что единственным источником "нашей теологии" является Библия ("только то, что содержится в Писании и может быть из такового выведено"); касательно же тех аспектов "нашей теологии", которые не основываются на Писании (это относится, например, к сакраментальной теологии) Дунс Скот придерживается мнения, что их следует признавать исключительно в силу доверия авторитету Римской Церкви). Впрочем, отличие позиции Дунса Скота от позиции Фомы заключается в том, что Аквинат говорил о "теологии как таковой" и о "нашей теологии" как о разных науках, одна из которых подчинена другой, а Шотландец предпочитал делать акцент на единстве теологического знания, обусловленном единством его объекта (любая теология есть *scientia de Dei sub ratione Deitatis*, знание о Боге, рассмотренном в аспекте его божественности, т.е. сущности).

Выводы Дунса Скота также, в общем и целом, совпадают с выводами Фомы. "Наша теология" не является наукой *simpliciter*, т.е. безусловно, но лишь *secundum quid*, т.е. в некотором смысле. Это так потому, что в основе богооткровенной "нашей теологии" в качестве ее начал, лежат *credibilia*, "то, что принято на веру", а потому не очевидно для человеческого разума; кроме того, в отличие от других наук, объектом которых является нечто общее (например, "сущее" -- для метафизики), "наша теология" обладает особым *единичным* объектом -- божественной сущностью. Таким образом, "наша теология" не есть наука подчиненная (в том смысле, какой вкладывал в эти понятия Фома Аквинский) или подчиняющаяся (как полагал Бонавентура): она обретается не в результате исследования, но дана в Откровении, ее истины не могут быть доказаны ни одной из иных "человеческих" наук и т.д. Некая "ущербность" богооткровенной теологии сравнительно с другими науками фиксируется Дунсом Скотом, помимо прочего, в терминологии: применительно к богооткровенной теологии он часто употребляет термин "*notitia obscura*", т.е. "смутное познание" (таково, например, знание догмата о Троице), а говоря об иных науках, предпочитает говорить о "*notitia perfecta et clara*", т.е. о "совершенном и ясном знании".

Из этого следует принципиальный вывод: вера и разум, богооткровенная "наша теология" и философия, или метафизика (для Дунса Скота философия -- это главным образом метафизика, которая есть "первая философия", т.е. основной и наиболее важный раздел философского знания), автономны и не пересекаются. "Верить" и "знать" -- это разные вещи, поэтому богооткровенная "наша теология" не включает то, что может быть познано рациональными методами. Тем не менее, "наша теология" и метафизика не могут противоречить друг другу, поскольку они ориентированы на достижение одной и той же цели, хотя и используют для этого различные средства. Эта общая цель -- познание Бога, а потому, если философское исследование корректно, то, по мнению Дунса Скота, оно неизбежно должно привести к результатам, подтверждающим основные положения богооткровенной теологии (правда, далеко не все эти положения можно подтвердить рационально: так, например, догматы о Воплощении, Троице и бессмертии души Шотландец относит к *credibilia*). С другой стороны, различие и автономность богооткровенной "нашей теологии" и философии обусловлены несовершенством человеческого разума *pro statu isto*. Если бы человеку "в его нынешнем состоянии" была дана возможность непосредственного созерцания Бога, то разница между теологией и философией перестала бы существовать, как не существует ее для Бога, для Которого *theologia in se*, "теология как таковая", и *metaphysica in se*, "метафизика как таковая", есть единое знание о Себе Самом. Но человек лишен (по крайней мере, в этой жизни) непосредственного знания божественной природы, поэтому ему остается довольствоваться тем знанием о Боге, которое ему дают *theologia nostra*, "наша теология" и *metaphysica nostra*, "наша метафизика" (которую здесь и далее я буду называть "философской теологией", поскольку, как уже отмечалось выше, согласно Дунсу Скоту, целью метафизики, равно как и теологии, является богопознание).

Из указанного различия между "нашей теологией" и "нашей метафизикой" следует еще один важный вывод. Богооткровенная "наша теология" является практическим, а не теоретическим знанием. Это подразумевает, что если целью метафизики является рациональное богопознание и фиксация познанных истин (Дунс Скот говорит о "созерцании" этих истин, но следует иметь в виду, что речь идет не о непосредственном созерцании божественной истины, т.е. созерцания Бога как конкретной, "этой вот" сущности -- это, как было отмечено, человеку в его земной жизни невозможно, -- но о созерцании, причем опосредованном, Бога как Сущего; поэтому Бог метафизика -- это Сущий (ср. Исх 3, 14)), то цель теологии -- научить любви к Богу и к ближнему, и, через это, обеспечить спасение души (поэтому можно сказать, что Бог теолога -- это Любовь (ср. 1 Ин 4,8)). Было бы неверно утверждать, что Дунс Скот первым из схоластов заговорил о практических аспектах богооткровенной теологии, но он, пожалуй, был первым, кто указал на то, что она является *безусловно* практической, а не теоретической наукой. В некотором смысле, Дунс Скот отождествляет богооткровенную теологию и этику: "Утверждаю, что эта наука была

изобретена не ради необходимого внешнего, а ради необходимого внутреннего (например, для упорядочения и умерения страстей и действий), как и наука о нравственности" (*Ordinat.*, Prol., p.4, q.1--2, p.355). Такая тенденция к ограничению теологии сферой морали и нравственности не должна удивлять: если Дунс Скот исходит из того, что как теология не может дать ничего составляющим философское знание "теоретическим" наукам, так и наоборот, то он нарушает один из главных схоластических принципов, согласно которому философия является служанкой теологии. Хотя для него самого и для его творчества этот разрыв со схоластической традицией, даже будучи провозглашенным, не столь очевиден, и оправдывается противопоставлением теории и практики, тем не менее, в последующие столетия развитие этой тенденции (вкуче с влиянием иных факторов, таких, как быстрое развитие эмпирической науки) привело к окончательному размежеванию между философией и богооткровенной теологией.

Итак, согласно Дунсу Скоту человек получает знание о Боге благодаря "нашей теологии" и "нашей метафизике". Но здесь возникает следующая проблема: зачем, собственно, нужна метафизика? Если Бог открылся человеку в Писании, нужно ли ему еще какое-то дополнительное знание; тем более, что это знание в той или иной степени дублирует знание теологическое? И, кроме того, если смотреть на вещи с позиции официального церковного учения, может ли христианин вообще доверять рациональному знанию, учитывая, что философы прошлого и настоящего так и не смогли прийти к единому мнению, а их идеи неоднократно становились основой для ересей? Наконец, согласно христианскому учению, человек оправдывается верой; но если он не просто верит, но еще и *знает*, то вера уже не является для него спасительной заслугой; но нужна ли в этом случае христианину метафизика? Насколько можно судить, Дунсу Скоту неоднократно приходилось сталкиваться с подобными рода вопросами и аргументами. Его ответ таков: "Если существуют какие-либо неопровержимые доводы в защиту положений веры, их не опасно приводить ни верующим, ни неверующим: неопасно для верующих, ибо католические учителя, исследуя достоверность истин веры путем доказательств и пытаясь понять то, во что уверовали, не намеревались этим уничтожить заслугу веры, но, напротив, Августин и Ансельм полагали, что их труд ради понимания истин веры достоин заслуги... Неопасно также и для неверующих... ибо благодаря этому их можно отчасти убедить не противиться вероучительным догматам как чему-то невозможному" (*Ordinat.*, II, d.1, q.3, p.137--138). Хотя Дунс Скот в этом вопросе и остается в рамках схоластической традиции, он, тем не менее, он не испытывает такого оптимизма по поводу возможностей человеческого разума в поддержке церковного учения, которое испытывал, например, Фома Аквинский: разум для Дунса Скота *все еще* может оказать поддержку вере, но это очень слабая поддержка, поскольку и сам разум "слеп и ненадежен во многом". Вероятно, сам того не желая, Дунс Скот разрушает ту гармонию веры и разума, которая была достигнута в Высокой Схоластике, и открывает дорогу теологии, совершенно свободной от метафизических элементов. Символом наступающей эпохи вполне могут служить его слова о вероучительных догматах Церкви: "В них теряется разум, но они являются для католиков тем определеннее, чем [меньше] основываются на нашем разуме, который слеп и ненадежен во многом, но прочно -- на Твоей крепчайшей истине" (*De prim. princ.*, IV, concl. 10).

### Сущее как объект человеческого разума

Тем не менее, вполне может возникнуть вопрос, способна ли метафизика при помощи средств естественного разума привести человека *pro statu isto* к познанию Бога? В этом можно сомневаться на следующем основании: Бог абсолютно трансцендентен миру и пребывает *in luce inaccessiblei* ("в свете неприступном", ср.1 Тим 6, 16). Поэтому многие христианские мыслители (ПсевдоДионисий Ареопагит, Максим Исповедник и др.) полагали, что человеку невозможно достичь положительного знания о Боге. Сторонники апофатической теологии, т.е. "отрицательного" учения о Боге, придерживались мнения, что человек может знать о Боге только то, что Бог не есть: например, что Бог не множественен, что Он не есть тело и т.д. Наиболее радикальные сторонники этого учения утверждали даже, что Бог есть Ничто -- по крайней мере -- для человека, поскольку человек может познать Бога не в большей степени, нежели ничто. Однако большинство апофатиков держались куда более умеренных взглядов: с их точки зрения отрицательная теология все-таки предоставляет определенное знание о Боге, причем знание более истинное, нежели то, которое дает катафатическая, или положительная, теология, поскольку последняя оперирует понятиями, образованными от тварных вещей. Так, например, если говорится, что Бог мудр, используется понятие мудрости, образованное от тварной, человеческой мудрости (ибо никакая другая мудрость человеку не известна), а если вслед за ПсевдоДионисием утверждается, что Бог не мудр, но сверхмудр, и эта сверхмудрость не имеет ничего общего с тварной мудростью, то происходит полное очищение от тварного и восхождение

к божественному.

Для Дунса Скота путь апофатической теологии неприемлем. С его точки зрения отрицательная теология (по крайней мере, та, которая действительно может дать какое-то знание о Боге) все равно основывается на положительной, так как если идти путем отрицания последовательно и до конца, то о Боге не может быть никакого знания вообще. "Ясно, что любые отрицания, относящиеся к Богу, посредством коих мы отбрасываем иное, несовместимое, от того, что утверждается, мы познаем только через утверждения... И сколько бы мы ни продвигались в отрицаниях, или Бог познается не больше, чем ничто, или мы остановимся на некоем позитивном понятии..." (*Ordinat.*, I, d.3, p.1, q.2, n.1). Кроме того, Дунс Скот, основываясь на своей идее о богооткровенной теологии как практическом знании, которое учит любви к Богу, указывает, что и на этом собственно теологическом уровне апофатика несостоятельна: "Мы не любим отрицания высшей любовью" (*Ordinat.*, I, d.3, p.1, q.2, n.2) и "Как может душа любить чистое отрицание, если она по природе своей ненавидит небытие и ничто?" (*Ordinat.*, I, d.2, p.1, q.12, n.31).

Однако, если следовать путем катафатической философской теологии, то в первую очередь надлежит ответить на вопрос, каким образом человек в его земной жизни может постичь Творца и сколь полным может быть это знание. Для ответа на данный вопрос требуется исследовать границы человеческого познания и в первую очередь определить, что естественный разум человека *pro statu isto* способен познать, а что -- нет. Для Дунса Скота эта проблема -- проблема собственного объекта человеческого разума, то есть вопрос о том, к познанию чего человеческий разум определен по самой своей природе. Решение Тонкого Доктора есть в значительной степени результат его полемики с Генрихом Гентским, выдающимся теологом конца XIII в. Генрих Гентский в указанном вопросе исходил из того, что Бог является наиболее совершенным из всего познаваемого. Однако, рассуждает он далее, первое в любом роде вещей есть причина существования иного в этом роде, следовательно Бог есть *ratio cognoscendi*, основа познания, всего прочего (Henricus Gand., *Summa*, a.24, q.8, in corp.). Но ясно, что если мы утверждаем, что познание Бога лежит в основе всякого познания, из этого следует, что собственный и первый объект человеческого разума -- сам Бог.

Вынося свое решение, Дунс Скот указывает, что адекватность, т.е. соответствие объекта человеческому разуму может рассматриваться двояко: *secundum virtutem objecti*, согласно силе объекта, и *secundum praedicationem objecti*, согласно предикации объекта. Первое подразумевает, что объект, будучи познан, делает возможным познание всего остального; второе -- что объект может сущностно сказываться обо всем остальном, что может быть познано человеческим разумом. Первое можно пояснить так: учитывая, что Дунс Скот рассматривает человеческий ум как интеллектуальную способность, можно провести аналогию с какой-либо другой способностью человека, например, со зрением. Все, что человек видит, он видит постольку, поскольку оно является окрашенным, иначе говоря, все, что не обладает цветом, является невидимым; или по-другому: поскольку цвет является адекватным объектом зрительной способности, он делает возможным для глаза наблюдать все тела, обладающие цветом, а бесцветное является для глаза невидимым.

Из этого очевидно, что Дунс Скот не может полностью согласиться с точкой зрения Генриха Гентского. В самом деле, Бог не может быть адекватным объектом человеческого разума уже хотя бы в силу того, что Он не обладает адекватностью *secundum praedicationem*, поскольку совершенно очевидно, что Бог не может быть сущностно и *per se* (сам по себе) предикатом любого тварного субъекта. Кроме того, Бог в качестве первого и собственного объекта человеческого интеллекта не обладает и адекватностью *secundum virtutem*, поскольку для познания всех вещей в Боге человеку необходимо интуитивное, т.е. непосредственное знание божественной сущности, что невозможно (ведь "Бога не видел никто никогда": Ин, 1, 18).

Кроме того, Дунс Скот приводит и иное основание, сообразно которому точка зрения Генриха Гентского является для него неприемлемой. Однако, в данном случае Тонкий Доктор не столько отвергает мнение магистра из Гента, сколько корректирует ее: "Первый объект некоей естественной способности имеет естественный порядок по отношению к этой способности. Бог не имеет естественного порядка по отношению к нашему разуму как движущее, разве что в значении некоего общего атрибута, как полагает это [т.е. Генриха Гентского] мнение; и так этот общий атрибут и есть первый объект" (*Ordinat.*, I, d.3, p.1, q.3, n.5). Следовательно, Бог как "эта вот" единичная сущность не может быть первым объектом человеческого разума и не может быть

познан человеком *pro statu isto* ("Бог в частном и особенном, то есть, как "эта сущность сама по себе", естественным образом человеком в этой жизни не познается" (*Ordinat.*, I, d.3, p.1, q.12, n.16)), но Он может обладать неким атрибутом, который является таковым объектом, и именно благодаря наличию этого атрибута Бог может быть некоторым образом познан человеческим умом.

Таким атрибутом, считает Дунс Скот, является сущее как таковое, *ens qua ens* (надо отметить, впрочем, что он часто называет сущее не атрибутом, но квазиатрибутом, поскольку оно не есть свойство в полном смысле слова). Кроме того, сущее как таковое является первым и адекватным объектом человеческого разума. *Ens qua ens*, конечно же, сущностно и *per se* может быть предикатом любого реального субъекта: таким образом имеет место адекватность согласно предикации. Далее: то же самое, что цвет есть для зрительной способности, сущее есть для разумной способности человеческой души. Все, что является сущим, является умопостигаемым, а все, что является не-сущим -- непостижимо нашим разумом: таким образом, имеет место адекватность согласно силе.

### Трансценденталии: сущее и его атрибуты

Итак, сущее -- первый объект человеческого разума; но что, собственно, есть "сущее как таковое"? Как представляется, наиболее удачное определение того, что понимал под "сущим как таковым" Дунс Скот, предлагает А.Уолтер: "Сущее, -- пишет он, -- первое из трансцендентальных понятий. Это -- широчайшее неразложимо простое понятие, которое используется для обозначения любого субъекта, существование которого не влечет противоречия". Данное определение требует, впрочем, некоего пояснения. Прежде всего, "трансценденталиями" (от *transcendere* -- переступать, переходить, превосходить) Дунс Скот называет все, что выходит за пределы десяти категорий Аристотеля. "Неразложимо простым" называется то понятие, которое не может быть разделено на составляющие, как может быть разделено, например, понятие "человек" -- на "субстанцию" и "одушевленное". Следовательно, *ens qua ens*, сущее как таковое не является какой-либо вещью, хотя и сказывается (является предикатом) о существующих вещах; оно превосходит категории Аристотеля, но не является их общим родом, некоей надкатегорией, к которой принадлежали бы все прочие.

Что касается других трансценденталий, то после "сущего" следует назвать "существование", модус сущего, относящийся к тому, что имеет реальное существование вне ума. Кроме "существования" к трансценденталиям относятся и атрибуты, или свойства, сущего. Прежде всего это три атрибута, обратимых с сущим -- "единое", "истинное", "благое". Они называются "обратимыми" потому, что всякое сущее, могущее существовать реально, должно обладать определенным единством, быть познаваемым и желаемым как нечто благое. Далее следует значительное число дизъюнктивных, или раздельных атрибутов типа "бесконечное -- конечное", "необходимое -- случайное", "причинно обуславливающее -- причинно обусловленное" и т.д. Они именуются раздельными потому, что тому или иному сущему необходимо присущ только один член такой дизъюнкции. Как правило, первый из членов дизъюнкции приписывается Дунсом Скотом Богу, а второй -- творению (так, Бог бесконечен, а творение -- конечно; Бог существует necessarily, а творение -- случайно и т.д.). Впрочем, такие дизъюнктивные атрибуты как "причинно обуславливающее -- причинно обусловленное" и "предшествующее -- последующее" выражают также и отношение между творениями. Наиболее важным здесь является деление сущего на конечное и бесконечное, поскольку именно эти два модуса сущего конституируют реальность (бесконечное сущее -- это Бог (о Котором более подробно будет сказано далее), а конечное сущее -- это творение, которое подразделяется на известные 10 категорий Аристотеля).

Наконец, имеются такие единичные атрибуты сущего, которые могут быть приложимы как к конечному, так и к бесконечному сущему (поскольку сами по себе, в отличие, скажем, от "телесности" не предполагают никакого ограничения или несовершенства), но при этом не обратимы с сущим как таковым (в число этих атрибутов входят "жизнь", "разумность", "обладание свободной волей" и др.). Эти атрибуты Шотландец называет чистыми, или безусловными совершенствами (*perfectiones simpliciter*); они определяются им как "все то, что лучше, чем не-оно". Речь идет о том, что обладание данным совершенством лучше, чем обладание чем-либо, что несовместимо с ним, а также делает обладателя лучше в абсолютном смысле: так, например, жизнь или мудрость делают их носителей "лучше" всего того, что этими совершенствами не обладает. К характеристикам данных безусловных совершенств относится то,

что они совместимы друг с другом, безусловно просты (не разложимы на другие совершенства) и совместимы с бесконечностью. Как уже отмечалось, эти совершенства могут быть присущи и Богу, и творению, но из этого не следует, что в первом и втором случае они тождественны, поскольку, не будучи различными по сущности, они, тем не менее, различаются по своей интенсивности (Бог бесконечно мудрее человека и т.д.).

### Унивокация сущего

Дунс Скот первым из схоластов предположил, что "сущее" и его атрибуты могут сказываться о Боге и о творении в одном и том же смысле, или унивокально (на русский язык термин "унивокация" переводится иногда как "единозначность" или "единосмысленность"). Надо отметить, что такая позиция Шотландца сильно отличалась от общепринятой в конце XIII -- начале XIV в. точки зрения на богопознание, согласно которой Бог познается по аналогии, т.е. когда говорится, например, что Бог есть Сущий, то понятие "сущего", относящееся к Богу, отлично от понятия "сущего", относящегося к творению, хотя и имеет некое сходство: не сущностное, но по аналогии. Дунс Скот, однако, указывает, что при таком подходе наше знание о Боге будет носить сомнительный характер. В самом деле, говорит он, все наши общие понятия, а также понятия "сущего" и других трансценденциальных, формируются благодаря абстрагирующей деятельности разума на основании чувственно воспринимаемых вещей. Для того, чтобы утверждение "Бог есть Сущий" имело смысл, требуется, чтобы понятие "сущий" по отношению к Богу включало понятие "сущего", которое разум абстрагирует от чувственно воспринимаемых вещей; то же касается и прочих сказываемых о Боге предикатах. В противном случае любое утверждение или отрицание о Боге произвольно и не дает никакого знания о Нем.

Против такой постановки вопроса может быть выдвинуто следующее возражение: если между Богом и творением есть нечто общее, не предполагает ли это скрытый пантеизм, то есть полное или частичное тождество Бога и творения? Однако Дунс Скот никоим образом не является пантеистом. Он указывает, что "Бог и творение не полностью и совершенно отличны в своих понятиях, но всецело отличны в реальности, поскольку в метафизическом смысле они не имеют ничего общего" (*Ordinat.*, I, d.8, q.3, n.11). Иначе говоря, унивокация носит скорее гносеологический, а не онтологический характер. Эту позицию Дунса Скота Е.Беттони поясняет так: "Унивокация навязана нам скорее нашим процессом познания, нежели реальностью самой по себе. Она -- момент нашего процесса абстрагирования, который хорош и ценен так же, как и прочие виды абстракции, представляя собой несовершенный, но не ложный путь познания реальности".

### Формальное различие

Теория формального различия важна для философии и теории познания Дунса Скота в не меньшей степени, чем его учение об унивокации сущего. Формальное различие -- среднее между *distinctio realis*, реальным различием (реальное различие между двумя вещами (*res*) имеет место в том случае, если по крайней мере одна из них может существовать без другой, например, между телом и душой, субстанцией и акциденцией и т.п.) и *distinctio rationis ratiocinantis*, логическим различием, производимым только в уме и не коррелирующим с экстраментальной реальностью (таково, например, различие между "человеком" и "разумным смертным животным"). Формальное различие оказывается необходимым в том случае, когда нечто, обладающее реальным тождеством, способно формировать в познающем уме различные *in quid*, т.е. по существу, и не сводимые одно к другому понятия. Так, например, согласно схоластической традиции душа реально не делится на некие "волящую" и "рассуждающую" части, но, напротив, проста, однако, очевидно, что воля и мышление -- нетождественные способности человека. Важную роль формальное различие может иметь и в теологии. Бог един и прост по своей сущности, т.е. в Нем нет никакого реального различия, и однако, в Нем различают такие атрибуты, или свойства, как разум, волю и т.д., каждый из которых не тождествен другому.

А.Уолтер так формулирует отправную точку учения Дунса Скота о формальном различии: "Между понятием и реальностью имеется определенная изоморфность, в силу которой можно сказать, что понятие является подобием (*species*) или картиной реальности. Это подобие основывается... на том, что проявляет себя как в мире фактов, так и в наших мыслях о мире... Это дает нам основание говорить о *ratio* (эквивалент греческого *logos* или *intentio* Авиценны) как в вещах, так и в уме. В той мере, в какой это *ratio*, или умопостигаемое содержание, есть свойство или характеристика вещи, мы можем оправданно говорить, что индивид, им обладающий, есть то-то



и то-то. Хотя эти *rationes* могут рассматриваться порознь, ибо их определения различаются, и то, что включается в одно, не необходимо включено в другое, как характеристика отдельного индивида они составляют одну вещь. Они неотделимы от индивида в том смысле, в каком душа может быть отделена от тела, или муж -- от семьи. Даже божественное могущество не может отделить душу от ее способностей или общую составляющую индивида от уникальной "этовости". Именно между вышеуказанными *rationes*, которые Дунс Скот обычно именует *formalitates* и *realitates* (для отличия их от форм (*formae*) и вещей (*res*)), и имеет место формальное различие, благодаря которому они могут являться объективной базой для наших различных *in quid* понятий об одной и той же единой и не имеющей реально различающихся частей вещи.

---

## Трактат о Первоначале Иоанна Дунса Скота. Из главы I

---

Да позволит мне Первоначало вещей поверить, понять и высказать то, что угодно Его Величию и что возвышает наши умы до созерцания Его.

Господи Боже наш, когда Моисей, слуга Твой, обратился к Тебе, истиннейшему Учителю, с тем чтобы дать ответ сынам Израиля о твоём имени, Ты, зная, что разум смертных может понять о Тебе, ответил: "Я есмь Сущий", открыв свое благословенное имя. Ты есть истинное Бытие, Ты есть всецелое Бытие. Это, если будет мне возможно, я хотел бы знать. Господи! Помогите мне, ищущему такого полного знания об истинном Бытии, которое есть Ты, какого только может достигнуть наш естественный разум, начиная с "сущего", которым Ты наименовал Себя.

Хотя имеется много атрибутов сущего, рассмотрение которых было бы полезно для достижения поставленной цели, я, тем не менее, буду исходить, прежде всего, из сущностного порядка, как из средства наиболее плодотворного, следующим образом: в этой первой главе я предпосылаю четыре деления порядка; на их основании будет определено, сколько имеется сущностных порядков.

Демонстрация деления, со своей стороны, требует следующего: во-первых, необходимо, чтобы делители были познаны (и таким образом показано, что они объемлются делимым); во-вторых, необходимо, чтобы была показана несовместимость делителей, в-третьих, следует доказать, что делители исчерпывают делимое. Первое будет в этой главе, прочее -- во второй. Здесь, следовательно, я поведу речь о делениях и укажу значения делителей.

А понимаю я сущностный порядок не в строгом смысле, как некоторые (те, кто говорит, что последующее включено в порядок, а предшествующее, или первое, -- вне порядка), но в общепринятом, согласно чему порядок есть отношение сравнения, сказываемое о предшествующем относительно последующего, и наоборот, в соответствии с чем то, что пребывает в некоем порядке, конечно, исчерпывающе разделяется на предшествующее и последующее. Итак, следовательно, иногда речь будет идти о порядке, иногда -- о предшествовании или о последовании.

**Первое деление.** Итак, во-первых, я утверждаю, что сущностный порядок, как представляется, разделяется первым делением как эквивокальный [термин] на эквивокативы, а именно, на порядок превосходства и порядок зависимости.

В первом смысле предшествующим называется превосходящее, а последующим -- превзойденное. Говоря кратко, все, что более совершенно и благородно по сущности, является предшествующим таким вот образом. Имея в виду именно такое предшествование, Аристотель доказывает в IX книге "Метафизики", что акт предшествует потенции, называя его предшествующим по виду и по субстанции, говоря, что "то, что вторично по возникновению, первично по виду и субстанции".

Во втором смысле предшествующим называется то, от чего зависит нечто, а последующим -- то, что зависит. Значение этого "предшествующего" я мыслю таким (что, опираясь на Платона, показывает также и Аристотель в V книге "Метафизики"): предшествующее по природе и сущности есть то, что продолжает существовать без последующего, не наоборот. Я понимаю это так: даже если предшествующее необходимо причинно обуславливает последующее,

и в связи с этим не может без него существовать, то это так не потому, что оно нуждается в последующем для своего бытия, но наоборот (поскольку, если принять, что последующего не существует, существование предшествующего не будет, тем не менее, противоречивым). Не так наоборот, поскольку последующее нуждается в предшествующем, каковую потребность мы можем наименовать зависимостью; поэтому мы говорим: все последующее необходимо зависит от предшествующего сущностно, но не наоборот, пусть даже иногда последующее необходимо следует за ним. Они могут называться "предшествующим" и "последующим" по субстанции и по виду, как [выше] были названы другие. Однако, определенности ради, пусть они называются предшествующим и последующим согласно зависимости.

**Второе деление.** Оставив порядок по превосходству неразделенным, я подразделяю порядок зависимости: либо зависящее является причинно обусловленным и то, от чего оно зависит, есть его причина, либо зависящее является причинно обусловленным некоей более отдаленной причины, и то, от чего оно зависит, есть более близкое причинно обусловленное той же причины.

Значение первого члена этого второго деления вполне известно, как и то, что объемлется делимым. Ведь ясно, что такое причина и что такое причинно обусловленное, и что причинно обусловленное сущностно зависит от причины, и что причина -- то, от чего оно зависит, в соответствии с вышеприведенным значением "предшествующего", здесь разделенного.

Но второй член этого второго деления не очевиден сам по себе, и не ясно, каким образом он объемлется делимым.

Первое разъясняется так. Если имеются два следствия одной и той же причины, из которых одно по природе определено быть причинно обусловленным этой причиной прежде и более непосредственным образом, а другое -- только посредством этого уже причинно обусловленного более непосредственного [следствия], я говорю, что это второе является последующим причинно обусловленным по отношению к той же причине, а более непосредственное является предшествующим причинно обусловленным. Это -- значение данного члена.

Из этого я показываю, во-вторых, что делители объемлются делимым, а именно, что более отдаленное следствие сущностно зависит от более близкого: во-первых, поскольку первое не может существовать без существования второго; во-вторых, поскольку причиняющее действие причины соотносится с ними внутри порядка, следовательно, [и т.д.]; и наоборот: они имеют сущностный порядок между собой, так как сравниваются с третьим, каковое есть причина их обоих, следовательно, [они имеют сущностный порядок] и между собой безотносительно [чего-то третьего]; в-третьих, сама по себе такая причина мыслится как ближайшая только в отношении одного ближайшего [следствия], и если оно не произведено, по отношению к прочим она мыслится как отдаленная причина; но уж если оно произведено, то мыслится как ближайшая причина по отношению ко второму следствию. Но одна лишь удаленная причина, в силу того, что она удалена, не может произвести причинно обусловленное. Итак, второе [следствие] зависит от причины, которая привела к бытию более близкое [следствие], значит, и от более близкого бытия.

**Третье деление.** Оба члена этого второго деления подразделяются посредством подразделения, прежде всего, второго [члена], поскольку это созвучно уже сказанному. Ибо о предшествующем, которое является более близким причинно обусловленным причины, говорится не только то, что оно более близкое [следствие] ближайшей причины их обоих, но также и то, что оно есть более близкое [следствие] удаленной причины. Допустим, что ближайшая причина одного, назовем его А, никоим образом не является причиной другого, В. Но некая другая предшествующая причина -- непосредственная причина этого В и удаленная причина [следствия], для которого другая [т.е. А] - непосредственная причина. Между этими следствиями, тем не менее, будет иметь место сущностный порядок, как между предшествующим и последующим причинно обусловленным; это так, если причиняющее действие общей причины этих двух согласно сущностному порядку соотносится с ними как с причинно обусловленными.

Второй член этого деления не столь очевидным образом объемлется делимым. Но это доказывается так: поскольку оба причинно обусловленных сущностно упорядочены по отношению к третьему, каковое есть их причина, то они, следовательно, упорядочены и между собой; также, если предшествующее не произведено, то общая причина мыслится так, как если бы она была удаленной причиной по отношению к последующему; также последующее не может существовать

без предшествующего.

**Четвертое деление.** Первый член второго деления, то есть причина, знаменитым делением подразделяется на четыре хорошо известные причины: целевую, производящую, материальную и формальную. И последующее, ему противолежащее, делится на четыре соответствующие [категории], а именно: на то, что упорядочено относительно цели, каковое для краткости пусть называется целенаправленным, на произведенное, на причинно обусловленное из материи, которое будет называться материализованным, и причинно обусловленное посредством формы, что будет называться оформленным. Значения делителей этого деления будут мною оставлены здесь без внимания, поскольку я пространно рассмотрел их в другом месте, и они будут затронуты ниже настолько, насколько того потребует предмет [повествования].

Вкратце излагаю результат этой главы. Сущностный порядок исчерпывается шестью делящими [его] порядками, а именно: четырьмя порядками причины по отношению к причинно обусловленному, одним порядком причинно обусловленного по отношению к причинно обусловленному (под одним и тем же порядком понимаются два члена третьего деления) и одним порядком превосходящего по отношению к превзойденному.

Демонстрация этих делений требует еще и того, чтобы были показаны две [вещи], а именно, что члены любого [из них] несовместимы друг с другом и что они исчерпывают содержание делимого; эти две [вещи] будут показаны в следующей главе в той мере, в какой это будет необходимо; в той же [главе] будут представлены некоторые общие необходимые положения и будут сравниваться вышеупомянутые порядки и их термины сообразно тому, что им необходимо или ненеобходимо сопутствует, поскольку сравнение указанного важно для последующего.

---