

Метафизика забытой традиции I. Введение понятия «внутренний модус вещи» у Иоанна Дунса Скота: от теологической экспликации «бесконечности» к метафизической проблеме «контракции сущего»*

В. Л. Иванов

Российская Федерация, 190121, Санкт-Петербург, Псковская ул., 7

Для цитирования: *Иванов В. Л.* Метафизика забытой традиции I. Введение понятия «внутренний модус вещи» у Иоанна Дунса Скота: от теологической экспликации «бесконечности» к метафизической проблеме «контракции сущего» // Вопросы теологии. 2021. Т. 3, № 2. С. 209–233. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2021.205>

Статья представляет собой первую часть исследования понятия «внутреннего модуса» вещи или реальности в метафизике ранней скотистской традиции (первая четверть XIV в.). В ней анализируются обстоятельства первого формулирования понятия «внутренний модус» в теологических трудах Иоанна Дунса Скота; выделяются два основных контекста (и один дополнительный) для экспликации этого понятия у Скота, которые будут важны для последующей скотистской традиции метафизики. Далее на основании анализа текстов Скота выдвигается гипотеза об историческом смещении в употреблении данного понятия: Скот первоначально вводит его исключительно для теологического объяснения понятия «бесконечного сущего», но позднее, в связи с обсуждением реальности понятия сущего, использует понятие внутреннего модуса как ключевое для своего собственного решения метафизической проблемы «контракции» трансцендентального понятия сущего, которую он мыслит как особую «модификацию» сущего посредством внутренних модусов «конечности» и «бесконечности». Наконец, в статье выявляются основные структурные элементы в обсуждении Скотом «внутреннего модуса» и делается попытка представить содержание данного понятия посредством разграничения внутреннего модуса и иных связанных с ним метафизических понятий Скота (чтойности, дифференции, свойства).

Ключевые слова: Высокая схоластика, Иоанн Дунс Скот, скотистская метафизика, внутренний модус вещи, понятие бесконечности, начало традиции.

Первым началом любой метафизики, относящейся к схоластической традиции, инициированной Иоанном Дунсом Скотом, метафизики, ко-

* Статья написана при финансовой поддержке гранта Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 20-011-00439 «Понятие и реальность. Теологические основания средневековой онтологии».

- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2021
- © Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2021

торуую мы именно на основании этого начала можем содержательно, хотя и не терминологически точно охарактеризовать как первую *онтологию* реального сущего в истории философии, является *трансцендентальное понятие сущего*. Скотистская традиция метафизики существовала более четырех столетий: примерно с 1320-х годов, когда ранними последователями Скота среди францисканцев были созданы первые метафизические сочинения — будь то в традиционной форме «Вопросов о XII книгах Метафизики Аристотеля» (арагонский францисканец Антоний Андреа) или в форме первых (по крайней мере, со времени Авиценны) самостоятельных трактатов по метафизике («Вопросы о сущем» Петра Фомы и «Трактат о трансцендирующих [понятиях]» Франциска Мероннского), — и как минимум вплоть до 1750-х годов, т. е. времени, к которому относятся одни из последних опубликованных кастильскими скотистами в Алькале трудов по метафизике (посвященные метафизике части философских курсов обсервантов Антонио Гомеса Мехиа и Хуана Антонио де Убиллоса¹). Тем не менее эта традиция была прервана в эпоху католического Просвещения (1760–1810) и почти полностью забыта в XIX и XX вв. Последнее обстоятельство вовсе не удивительно, если учесть, что основные усилия сначала протестантской, а позднее просвещенческой и идеалистической историографии преднововременной философии были нацелены на вытеснение из истории знания любой формы схоластической метафизической учености, теснейшим образом связанной со схоластической *теологией* католических орденов, прежде всего господствовавших в школьном ландшафте даже еще в XVII в. иезуитов и францисканцев (разных деноминаций)². Эта метафизическая традиция очень редко оказывается предметом историко-философского исследования и в современности³.

¹ См. об этих поздних скотистских метафизиках приложения в недавней книге: Andersen C. A. *Metaphysik im Barockscotismus. Untersuchungen zum Metaphysikwerk des Bartholomaeus Mastrius*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2016. S. 937–941.

² См. об этом: Иванов В. Л. Философия иезуитов как утраченный ключевой элемент научного ландшафта XVII в.: о неполноте традиционного образа истории философии и истории наук раннего Нового времени // Философия истории философии: обязательность и навязчивость исторического. К 70-летию профессора К. А. Сергеева / под ред. Е. В. Малышкина. СПб.: Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2012. С. 120–127; Trent Pomplun R. John Duns Scotus in the History of Medieval Philosophy from the Sixteenth Century to Étienne Gilson (†1978) // *Bulletin de philosophie médiévale*. 2016. Vol. 58. P. 355–445.

³ Среди немногочисленных исследований собственно *скотистской традиции*, если мы исключаем из их числа работы, посвященные метафизике самого Дунса Скота (таких работ за последние 40 лет вышло довольно много), можно прежде всего отметить статьи А. Поппи (*Poppi A. Il contributo dei formalisti padovani al problema delle distinzioni // Problemi e figure della scuola scotista del Santo*. Padua: Edizioni Messaggero, 1966. P. 601–790), В. Хюбенера (*Hübener W. Robertus Anglicus OFM und die formalistische Tradition / Hrsg. von J. P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf, G. Wieland // Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987. S. 329–353), Ст. Дюмонта (*Dumont St. D.: 1) The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century: John Duns*

Трансцендентальное понятие сущего как метафизическое начало эксплицитировалось в скотистской традиции в двух главных аспектах. Во-первых, само *единство* понятия сущего, которое и конституирует его в качестве первого и трансцендирующего, т.е. превосходящего разницу между Богом и тварью, рассматривалось скотистами в учении об *унивокации* понятия сущего⁴. Во-вторых, так как *понятие* способно обладать статусом метафизического начала лишь постольку, поскольку оно связано с реальным сущим, необходимо было показать *реальность* понятия сущего и его единства, т.е. прояснить, каким образом единое и общее для Бога и тварей понятие сущего имеет некоторую реальность, несмотря на принципиальную *разность* в *реальности* между бесконечным реальным сущим и конечными вещами, разность, которая понималась как *отсутствие* всякой общей для Бога и тварей реальности в природе вещей. Проблема реальности понятия сущего или соотнесенности и связанности его с вещами могла быть сформулирована также как затруднение относительно *разделения* общего понятия сущего или *детерминации/контракции* его «объективного содержания» (*ratio entis*) по отношению к собственным понятиям некоторых определенных сущих (Бога, конечного сущего, субстанции, акциденций). Именно в связи с этим *вторым* аспектом исследования понятия сущего в скотистской традиции метафизики часто обсуждалось и использовалось введенное впервые Дунсом Скотом понятие «внутреннего модуса» (*modus intrinsecus*) сущего или реальности, рассмотрению которого посвящено последующее изложение⁵.

Scotus and William of Alnwick // *Mediaeval Studies*. 1987. Vol. 49. P. 1–75; 2) The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century: II. The *De ente* of Peter Thomae // *Mediaeval Studies*. 1988. Vol. 50. P. 186–256; 3) Transcendental Being: Scotus and Scotists // *Topoi*. 1992. Vol. 11. P. 135–148; книги Дж. Бриджеса (*Bridges G. Identity and Distinction in Petrus Thomae*, O.F.M., St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute, 1959), Д. Боллигера (*Bolliger D. Infiniti contemplatio: Grundzüge der Scotus- und Scotismusrezeption im Werk Huldrych Zwingli*. Leiden: Brill, 2003), Т. Хоффманна (*Hoffmann T. Creatura intellecta: Die Ideen und Possibilen bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*. Münster: Aschendorff, 2002), Х. Мёле (*Möhle H. Formalitas und modus intrinsecus: Die Entwicklung der Scotischen Metaphysik bei Franciscus de Mayronis*. Münster: Aschendorff, 2007); диссертацию Фр. Марроне (*Marrone Fr. Res e realitas in Descartes. Tesi di Dottore di Ricerca*. Lecce: Conte Editore, 2005), а также недавние монографии У. Дьюбы (*Duba W. The Forge of Doctrine. The Academic Year 1330–1331 and the Rise of Scotism at the University of Paris*. Turnhout: Brepols Publishers, 2017) и К. Андерсена (*Andersen C.A. Metaphysik im Barockscotismus*).

⁴ Ср., напр., центральное место, занимаемое исследованием *унивокации* понятия сущего в первой самостоятельной скотистской метафизике Петра Фомы (1325 г.): *Quaestiones de ente*, q. 7–10 (*Petrus Thomae. Petri Thomae Quaestiones De Ente / ed. by G. R. Smith (Petri Thomae Opera. Vol. 2)*. Leuven: Leuven University Press, 2018. P. 119–281).

⁵ Данная статья, представляющая собой первый раздел исследования, посвященный Дунсу Скоту, является возобновлением и продолжением исследования, первые части которого опубликованы в следующих работах автора: *Иванов В. Л.*: 1) Проблема детерминации понятия сущего в метафизике Иоанна Дунса Скота // *Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. Сер. Философия*. 2008. № 4 (17). С. 7–16; 2) Интенсивная величина совершенства: бесконечность как существенное понятие в теологии и философии Иоанна Дунса Скота //

Как неоднократно отмечалось исследователями метафизики Дунса Скота, «внутренний модус» — понятие столь же важное для его учения о Боге и сущем, сколь и затрудняющее, если даже не загадочное. С одной стороны, «внутренний модус» характеризуется как «ключевое понятие онтологии Тонкого учителя», как «чисто онтологически-метафизическое понятие»⁶, а «новаторское учение» Скота о модусах оценивается как «одна из наиболее оригинальных черт его метафизики»⁷. В то же время это одно из наиболее спорных метафизических понятий Скота — как для его последователей в скотистской традиции, так и для современных исследователей, причем последние не только отмечают, что «характер модуса постоянно неверно понимается»⁸, но и пытаются дать этому историческое или предметное объяснение. М. Граевски одним из первых среди современных исследователей ставит вопрос о природе внутренних модусов у Скота и замечает, что «Скот никогда не дает философского определения внутренних модусов»⁹, а завершает свое краткое рассмотрение этого вопроса следующим выводом: «Учение о внутренних модусах остается до некоторой степени темным и незавершенным, поскольку в сочинениях Скота нет специального изложения этого вопроса»¹⁰. Дж. Бриджес весьма точно отмечает, что трудность, бывшая истоком многовековой скотистской контрверсии о типе *дистинкции* между модусом и вещью, заключается в том, что «у самого Скота нет вовсе никакой ясности по этому вопросу». Скот не только «не определяет внутренний модус», но и «не описывает его адекватно», тем не менее он «явно осознавал заключенную в этом проблему»¹¹. Л. Хоннефельдер, в свою очередь, пытается указать на предметные основания отсутствия «определения» этого понятия у Скота:

Скот нигде не определяет, что собственно есть *modus intrinsecus*, и это вовсе не удивительно, поскольку если уж модус будет чистой дифференцией, неким чистым *quale*, которое может быть понято только в абсолютно простом понятии, то, как и — хотя и иным образом — с понятием «сущего», относительно него

Космос и Душа. Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время: сб. ст. сектора философских проблем истории науки ИФ РАН / под ред. А. В. Серегина. Вып. 2. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 379–431.

⁶ *Hoeres W. Gradatio entis. Sein als Teilhabe bei Duns Scotus und Franz Suárez.* Frankfurt am Main: Editiones Scholasticae, 2012. S. 40, 51. — В. Хёрес подчеркивает также особую «уточненность этого понятия» и утверждает его «теснейшую связь со знаменитым учением Тонкого учителя об унивокации сущего» (*Hoeres W.*: 1) Francis Suarez and the Teaching of John Duns Scotus on *Univocatio entis* // John Duns Scotus, 1265–1965 / ed. by J. K. Ryan. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1965. P. 286; 2) *Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus* // Franziskanische Studien. 1965. Vol. 47. S. 172).

⁷ *Dumont St. D.*: 1) *Transcendental Being: Scotus and Scotists.* P. 136; 2) *The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century: II. The De ente of Peter Thomae.* P. 189.

⁸ *Hoeres W. Gradatio entis. Sein als Teilhabe bei Duns Scotus und Franz Suárez.* S. 50.

⁹ *Grajewski M. J.* *The Formal Distinction of Duns Scotus. A Study in Metaphysics.* Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1944. P. 82.

¹⁰ *Ibid.* P. 87.

¹¹ *Bridges G.* *Identity and Distinction in Petrus Thomae, O. F. M.* P. 117.

тоже не может быть ничего «более первого и известного», посредством чего можно было бы определить его онтологический статус¹².

Именно поскольку некоторое важное метафизическое понятие обнаруживается как недостаточно проясненное самим Скотом, современные исследователи, по крайней мере наиболее интересные из них, тяготеют к тому, чтобы истолковывать это понятие, встраивая его в некоторую собственную историко-философскую *конструкцию*, которая заранее определяет перспективу и акценты в рассмотрении понятия внутреннего модуса в сочинениях Скота. Так, Л. Хоннефельдер в своем фундаментальном исследовании конструирует некую всеобъемлющую «модальную экспликацию», разворачивающую в своей целостности «центральное понятие метафизики», т. е. *понятие сущего*, так что понятие внутреннего модуса оказывается заранее истолковано в горизонте *систематики* понятой как *scientia transcendens* метафизической науки о сущем (ее второй общей части, следующей за «формальной экспозицией» понятия сущего) как некое общее имя для содержательно анализируемых модальностей «возможности», «действительности», «необходимости» и иных¹³. Ст. Дюмонт ориентируется в серии своих статей об унивокации понятия сущего на центральную, согласно его суждению, проблему *не-родовой* общности сущего, т. е. рассматривает понятие модуса исключительно как способ решения Скотом затруднения относительно того, почему унивокация не превращает сущее в некий *род* (историческим фоном чего выступает знаменитая аристотелевская апория рода–сущего из третьей книги «Метафизики»)¹⁴. В. Хёрес довольно однозначно редуцирует понятие модуса к «степени интенсивности» некоторого совершенства, поскольку это позволяет ему исследовать собственно интересующую его проблему «полноты бытия» и порядка степеней сущих¹⁵, тогда как А. Уолтер и А. ЛаЗелла просто отождествляют внутренний модус с дизъюнктивным свойством сущего, либо с «предельной дифференцией» (*differentia ultima*)¹⁶.

Все упомянутые истолкования, разумеется, не лишены оснований в текстах Скота. Однако нам представляется необходимым вернуться от

¹² *Honnefelder L.* *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus.* Münster: Aschendorff, 1979. S. 379.

¹³ *Honnefelder L.* *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990. S. XVIII–XIX.

¹⁴ *Dumont St. D.:* 1) *The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century: John Duns Scotus and William of Alnwick;* 2) *The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century: II. The De ente of Peter Thomae;* 3) *Transcendental Being: Scotus and Scotists.*

¹⁵ *Hoeres W.* *Gradatio entis. Sein als Teilhabe bei Duns Scotus und Franz Suárez.* S. 28–41, 50–52.

¹⁶ *Wolter A. B.* *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus.* St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute, 1946. P. 85–87; *LaZella A. T.* *The Singular Voice of Being: John Duns Scotus and Ultimate Difference.* New York: Fordham University Press, 2019. P. 93–103.

исследовательских *конструкций* к Скоту и исследовать исторически, в каких местах своих сочинений он вообще вводит понятие внутреннего модуса, а также попытаться определить возможную причину для использования именно этого понятия и зафиксировать то, в каком виде Скот «оставил» его для последующей традиции. Тем самым мы сможем в отношении понятия «внутреннего модуса» отграничить «начало традиции» у Скота от его трансформации у последующих скотистов.

1. Возможные причины и контексты употребления понятия «внутренний модус»

Для предварительной ориентации необходимо сначала дифференцировать несколько общих контекстов, в которых Скот употребляет понятие «внутренний модус». Мы изучили все доступные нам¹⁷ тексты Скота, которые к настоящему времени считаются несомненно аутентичными и в которых вообще встречается термин «modus/gradus intrinsecus», и условно разделили их на 30–35 фрагментов, каждый из которых обладает относительным внутренним единством. По итогам этого изучения можно выделить два *основных* контекста, в которых Скот использует или обсуждает понятие «внутренний модус сущего», один дополнительный контекст и один связанный, а именно: 1) *теологическая* экспликация «бесконечности» — прежде всего в применении к понятию Бога как «бесконечного сущего», а также божественных атрибутов и совершенств, причем в этом контексте иногда Скот присоединяет к обсуждению «бесконечного» также разъяснение «конечного», но тематизация «бесконечного» всегда остается *ведущей*; в этом контексте Скот обсуждает как само божественное сущее, т. е. объект нашей теологии, так и наш способ *познания* этого сущего; 2) *метафизическая* по своему характеру проблема «*контракции*» («стяжения») или детерминации (или «схождения» — *descensus*) общего или трансцендирующего понятия сущего по отношению к менее общим понятиям Бога и твари, а также конечных родов сущего; 3) *дополнительный* смешанный метафизическо-теологический контекст, в котором Скот обсуждает «трансцендирующую величину (или интенсивное количество) сущности», выступающую неким ближайшим общим проблематическим подлежащим для модусов «бесконечности»/«конечности» и, предположительно, «*фундаментом*» в сущем для нашего познания этих модусов¹⁸; наконец, 4) кон-

¹⁷ У нас не было доступа к электронной версии томов критического Ватиканского издания, составляющих кн. IV *Ординации* Скота, поэтому тексты из этой книги не могли быть учтены в дальнейшем анализе. Однако мы не видели упоминаний текстов из кн. IV при обсуждении понятия «внутренний модус» в исследовательской литературе, поэтому можно предварительно полагать, что эти тексты не могут дать нашему исследованию никаких значимых дополнительных контекстов.

¹⁸ Дунс Скот, *Ординация* I, дист. 19, вопр. 1, дист. 31, единств. вопр., *Quodlibet* VI. — В дальнейшем все цитаты из *Lectura* и *Ординации* Скота приводятся по Ватиканскому критическому изданию теологических трудов Скота (Ioannis Duns Scoti Opera omnia.

текст, в котором рассматривается связанное (самим Scotом преимущественно посредством *уподобления*) с употреблением понятия внутреннего модуса, но не тождественное ему понятие «внутренняя степень» усиления/ослабления (*gradus intrinsecus intensionis*) некоторого акцидентального конечного *качества* (близны или любви к Богу)¹⁹. Отметим, что к первому контексту обсуждения «внутреннего модуса» принадлежит почти половина всех условно выделенных нами фрагментов текстов с оккуненциями термина — как минимум 13; ко второму, метафизическому, — около 6; к третьему, дополнительному, — еще 4; наконец, интенсивную *степень качества* Scot обсуждает еще примерно в 5 фрагментах. Остальные фрагменты являются особыми случаями, которые будут затронуты нами ниже.

Основываясь на изучении всех текстов Scotа, в которых вводится и используется понятие внутреннего модуса вещи, а также других текстов, в которых оно *отсутствует* — несмотря на наличие одного из отмеченных выше контекстов для возможности его употребления, — мы можем выдвинуть следующую историческую гипотезу относительно причин формулирования Scotом данного понятия и некоторого возможного «развития» в разработке и уточнении этого понятия. Дунс Scot первоначально вводит понятие внутреннего модуса сущего или вещи исключительно с *теологической* целью, а именно чтобы объяснить то, как человеческий интеллект в его теперешнем («этом») статусе *познает* Бога, иначе говоря, чтобы эксплицировать понятие *бесконечного сущего*, выступающее, согласно позиции Scotа, начиная с *Lectura I*, наиболее совершенным и простым понятием о Боге, которое возможно для нас природным образом (первый главный контекст выше). При этом, как и само понятие бесконечного сущего, понятие *внутреннего модуса*, введенное для понимания

Vol. I–XIV. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950–2013; Ioannis Duns Scoti Opera omnia. Vol. XVI–XXI. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960–2004), причем принятым у исследователей образом мы указываем соответствующее место согласно *внутреннему* разделению этих сочинений в данном издании, т. е. ссылаемся на книгу, дистрикцию, часть, вопрос и параграф. *Quodlibet* цитируется по двуязычному изданию с указанием вопросов и параграфов этого издания (Ioannis Duns Scoti Quaestiones Quodlibetales = Juan Duns Escoto. Cuestiones Cuodlibetales / ed. bilingüe, introducción, resúmenes y versión de F. Alluntis. Madrid: La Editorial Católica, 1968 (Biblioteca de Autores Cristianos. Vol. 277). Ср. также нашу статью: Иванов В. Л. Интенсивная величина совершенства: бесконечность как существенное понятие в теологии и философии Иоанна Дунса Scotа. С. 418–431.

¹⁹ Дунс Scot, *Ординация I*, дист. 17, ч. 1, вопр. 1–2, п. 28; ч. 2, вопр. 2, п. 250–252; *Lectura I*, дист. 17, вопр. 3, п. 159, 185, вопр. 5, п. 203; *Репортация I-A*, дист. 17, ч. 2, вопр. 4, п. 172. — *Репортация I-A* Scotа цитируется по современному, хотя и не критическому изданию (Duns Scotus The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I–A. Latin Text and English Translation / transl. and ed. by A. B. Wolter, O. V. Bychkov. Vol. 1 (Prologus. Dist. 1–21). St. Bonaventure, New York: Franciscan Institute, 2004; The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I–A. Latin Text and English Translation / transl. and ed. by A. B. Wolter, O. V. Bychkov. Vol. 2 (Dist. 22–48). St. Bonaventure, New York: Franciscan Institute, 2008), также согласно внутреннему разделению работы в этом издании.

«бесконечности», довольно позднее для Скота, оно присутствует исключительно в его теологических сочинениях. С другой стороны, использование понятия внутреннего модуса специально в решении *метафизической* проблемы «контракции» сущего (второй главный контекст выше) относится почти исключительно к трактату о божественной простоте в дист. 8 кн. I всех трех версий теологического «Комментария на Сентенции» — *Lectura, Ordinatio, Reportatio*²⁰. Иными словами, второй контекст употребления этого понятия гораздо более *ограничен* и в меньшей степени разработан самим Скотом, чем первый, и является, как мы предполагаем, некоторым относительно *поздним* и специальным применением понятия, уже введенного ранее для экспликации «бесконечного сущего». Третий дополнительный контекст использования этого понятия представляется весьма важным для самого Скота, однако именно этот контекст остался почти никак не рецепированным в скотистской традиции при дальнейшем обсуждении учения о внутренних модусах сущего²¹. В доказательство нашей гипотезы может быть выдвинуто множество аргументов.

Во-первых, исторически бесспорно, что Скот был прежде всего схоластическим *теологом*, а все его нововведения в области метафизики или философии вообще, как правило, осуществлялись *ради* решения каких-либо теологических затруднений. Это касается как теории унивокации понятия сущего (которая эпистемологически обеспечивает основание для возможности теологического знания о Боге), так и учения о формальной дистинкции²² (обуславливающего теологическое знание о тринитарной конституции божественных Лиц и об атрибутах Бога), а также понятия о внутреннем модусе *бесконечности* (которое конституирует для теологического познания сам его первый объект — «бесконечное сущее») и соответствующего ему понятия о внутреннем модусе *конечности* любой тварной сущности. Это можно подтвердить также упомянутым выше количеством (13 из примерно 30) выделенных нами фрагментов и разнообразием мест, в которых Скот употребляет понятие внутреннего модуса именно в рамках *первого* контекста: очевидно, что теологическая экспликация бесконечности Бога (и во вторую очередь — конечности тварного сущего) имела для него приоритет по отношению к иным возможным способам трактовки и использования этого понятия.

²⁰ Дунс Скот, *Lectura I*, дист. 8, вопр. 3, п. 104, 123; *Ординация I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 39, 108, 136–142; *Репортация I-A*, дист. 8, ч. 2, вопр. 5, п. 107, 128–131, 161.

²¹ Ср. наше замечание о снижении значения понятия «величины или количества силы/совершенства» в обсуждении описания понятия модуса у Петра Фомы во второй части настоящего исследования, которая будет опубликована в одном из следующих номеров журнала.

²² Ср.: Иванов В. Л. У истоков формалистской метафизики дистинкций: теологические цели введения формальной дистинкции в трудах Иоанна Дунса Скота, ОМБ. Предисловие к публикации // ESSE: Философские и теологические исследования. 2016. Т. 1, № 2. С. 185–204.

Во-вторых, само понятие внутреннего модуса вещи или реальности вводится Скотом *одновременно* с теологической экспликацией бесконечности (и Бога как бесконечного сущего): ни в ранних логических сочинениях, ни в «Вопросах о книгах *Метафизики* Аристотеля», ни в «Вопросах о второй и третьей книгах *О душе*», ни даже в теологических по своему происхождению и характеру ранних «Оксфордских коллациях» (*Collationes oxonienses*) (ср. особенно вопросы 4 и 12) нет никакого упоминания термина и понятия «внутренний модус»; более того, там нет и ни малейшего следа употребления понятия «бесконечное сущее» по отношению к Богу. Оба этих понятия встречаются впервые только в кн. I (дист. 2²³) *Lectura*, т. е. в ранней версии теологического труда Скота, а далее в более поздних версиях *Ординации* и *Репортации*, как и в вопросах 5 и 6 позднего *Quodlibet*. Дополнительно отметим тот факт, что в раннем и еще вполне традиционном метафизическом трактате о «бесконечном», содержащемся в вопросах 4–6 кн. II «Вопросов о книгах *Метафизики* Аристотеля»²⁴, Скот также ни разу не называет бесконечность внутренним модусом. Хотя он и относит в этом обсуждении один из типов понятия бесконечного к Богу, тем не менее он не характеризует там Бога как специфически «бесконечное сущее».

В-третьих — и это, пожалуй, самый главный аргумент в пользу нашей гипотезы о том, что Скот изначально формулирует понятие внутреннего модуса не для решения метафизической проблемы, но для прояснения *теологического* понятия о Боге как «бесконечном сущем», — понятие внутреннего модуса полностью отсутствует в работах Скота до *Lectura* I, тогда как обсуждение проблемы *контракции сущего*, которая, собственно, представляет собой оборотную сторону тезиса об *унивокации сущего*, присутствует и ранее — в добавлениях к вопросу об унивокации в кн. IV «*Метафизики*»²⁵, и в вопросе 21 «*О душе*»²⁶, и в вопросе 4 «*Оксфордских коллаций*»²⁷. Представляется, что трудности, связанные с контракцией сущего, оценивались Скотом как одни из главных контраргументов против принятия унивокации, а потому для них должно было быть найдено некоторое решение. Следовательно, если бы у Скота уже было позднейшее и, по-видимому, окончательное (для него) решение с помощью понятия *внутреннего модуса сущего*, то он не мог бы не ввести это понятие в обсужде-

²³ Дунс Скот, *Lectura* I, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 255.

²⁴ Дунс Скот, «Вопросы о книгах *Метафизики* Аристотеля», кн. II, вопр. 4–6, п. 1–162. — Все философские сочинения Скота цитируются по американскому изданию *Opera philosophica* Скота в пяти томах (B. Ioannis Duns Scoti OFM Opera Philosophica / eds G. Etzkorn, R. Andrews, G. Gál, R. Green, F. Kelly, G. Marcil, T. Noone, R. Wood. St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute, 1997–2006) с указанием внутреннего деления работ.

²⁵ Дунс Скот, «Вопросы о книгах *Метафизики* Аристотеля», кн. IV, вопр. 1, п. 57–61.

²⁶ Дунс Скот, «Вопросы о второй и третьей книгах *О душе*», вопр. 21, п. 34–36.

²⁷ Дунс Скот, «Оксфордские коллации», вопр. 4, п. 13–27. — *Collationes oxonienses* цит. по критическому изданию 2016 г. (Iohannis Duns Scoti Collationes Oxonienses / A cura di G. Alliney e M. Fedeli. Firenze, Sismel: Edizioni del Galluzzo, 2016) с указанием внутренне-разделения работы.

ние унивокации сущего, по крайней мере в развернутой и утвердительно там принятой версии теории унивокации сущего, содержащейся в вопросе 21 «О душе», которая уже включает в себя доказательство унивокации сущего относительно Бога и в целом по полноте и ясности аргументации почти не отличается от изложения унивокации сущего в версии *Lectura*. Однако там, как и в «Оксфордских коллациях», даются *другие* варианты решения проблемы контракции сущего: посредством аналогии с целостной контракцией вида (чтобы избежать апории рода) либо посредством неких «первых и предельных дифференций», являющихся сущими реально, но не формально²⁸. Отсюда ясно, что если в этих более ранних работах Скот уже выдвигает тезис об унивокации сущего, видит и дает какое-то решение связанным с контракцией сущего затруднениям, но все это *не* приводит его к использованию понятия внутреннего модуса, следовательно, этого понятия у него еще просто не было, а потому вовсе не эти затруднения (в том числе даже не невозможность для унивокально понятого сущего быть родом) были главной причиной для введения и разработки этого понятия.

Наконец, в-четвертых, уже в теологических сочинениях Скота присутствуют два фрагмента, в которых обсуждаются *метафизическая* контракция некоторого трансцендентального понятия (простого совершенства «воли») и то, как сущее «нисходит» к содержаниям субстанции и акциденций. При этом оба фрагмента свидетельствуют, на наш взгляд, о некоторой переходной стадии в использовании терминологии и в артикулировании понятийности: в первом тексте²⁹ утверждается, что унивокальное для Бога и твари простое совершенство «воля вообще» контрагируется к «сотворенной воле» посредством *дифференции* «быть ограниченным», а не посредством *внутреннего модуса* «конечности», как можно было бы ожидать; во втором тексте³⁰, где обсуждается понятие предельных дифференций сущего, о которых Скот говорит, что они не включают в себя формально «содержание сущего» и пребывают «вне понятия сущего», эти дифференции внезапно сопоставляются с *дифференциями*, которыми сущее «нисходит» к содержаниям субстанции и акциденций, поскольку и те, и другие, согласно утверждению Скота³¹, «не выражают формально сущее» или существенность, но лишь «обозначают модус сущего» или являются «модусами бытия» некоторой реальности, причем сущее разделяется на субстанцию и акциденции именно такими *дифференциями*, как «бытие через себя» и «бытие в ином». Очевидно, что в обоих текстах Скот отождествляет понятие предельной (а в данном случае скорее первой³²) *дифференции* с понятием *модуса сущего*, хотя это,

²⁸ Дунс Скот, «Вопросы о второй и третьей книгах *О душе*», вопр. 21, п. 35–36.

²⁹ Дунс Скот, *Ординация* II, дист. 37, вопр. 1–5, п. 127–128.

³⁰ Дунс Скот, *Lectura* I, дист. 3, вопр. 1–2, п. 122.

³¹ Там же.

³² Дунс Скот, «Оксфордские коллации», вопр. 4, п. 13, 22–23.

как кажется, противоречит³³ его привычному для нас противопоставлению этих понятий в дист. 8 кн. I *Ординации*. Единственным вероятным объяснением видится то, что Скот использует — по крайней мере, во втором тексте — еще *не* собственное понятие *внутреннего модуса* вещи или сущности, но традиционное понятие *модусов бытия* сущего, которое часто отождествлялось с «дифференциями сущего»³⁴. Иными словами, даже в текстах поздних теологических сочинений Скота, где мы могли бы ожидать использование *собственного* понятия внутреннего модуса в обсуждении проблемы контракции трансцендентальных понятий в том — для нас — «классическом» виде, как оно разработано Скотом в разных версиях дист. 8 кн. I, вместо этого встречаются остаточные следы *традиционной* понятийности, согласно которой можно говорить о контракции сущего через *модусы/способы бытия* сущего, а термин «модус» при этом употребляется вполне синонимично дифференции.

Итак, можно предварительно утверждать, что хотя, с одной стороны, два этих главных контекста *неразрывно* связаны в теологическом порядке рассмотрения, однако для самого Скота контекст обсуждения «бесконечности» Бога явно более важен, чем метафизический контекст, он приложил к теологической артикуляции своего понимания «бесконечности» бесконечного сущего гораздо больше усилий, а потому и само понятие внутреннего модуса «бесконечности» представляется продуманным им в сравнительно полном и завершенном виде, тогда как роль внутреннего модуса в *контракции* сущего эксплицирована Скотом скорее лишь в самых общих чертах. Тем не менее, учитывая важность этой проблемы, даже такого начального ее решения было достаточно для того, чтобы «внутренний модус» стал для последующей скотистской традиции не только теологическим, но и ключевым *онтологическим* понятием, что вполне явно уже в трактатах Петра Фомы.

2. Структуры, соотношения, проблемы

Далее мы рассмотрим основные структурные моменты, конституирующие, на наш взгляд, концепцию внутреннего модуса сущего/вещи в сочинениях Скота.

2.1. Термин

Термин, обозначающий данное понятие, создается впервые Скотом, но является до некоторой степени вариативным в его собственном употреблении. Термин состоит, как правило, из *трех* компонентов: внутренний (*intrinsecus*) + модус или степень (*modus vel gradus*) + чего-то. Основ-

³³ Дунс Скот, *Ординация* I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 108. Ср.: Иванов В. Л. Интенсивная величина совершенства: бесконечность как существенное понятие в теологии и философии Иоанна Дунса Скота. С. 398–401.

³⁴ Ср.: Дунс Скот, «Вопросы о книгах Метафизики Аристотеля», кн. IX, вопр. 1–2, п. 14–16.

ным признаком, отличающим его от иных подобных терминов (например, от упомянутого выше традиционного термина «модус» как обозначения «способа бытия»), служит определение «внутренний», являющееся для Скота и позднейших скотистов обязательным. Сам Скот очень часто употребляет «modus» (который можно было бы весьма приблизительно перевести в данном контексте как «мера») и «gradus» (означающий первоначально «шаг», а в данном контексте — «степень» или «ступень») *взаимозаменяемо*, причем делает это иногда в одном и том же предложении или фрагменте текста. Лишь в текстах дист. 8 кн. I *всех* версий «Комментария на Сентенции» (второй контекст выше), а также в отношении текстов из кн. I *Ординации* вообще можно заметить отчетливую тенденцию Скота употреблять для собственного теологическо-метафизического понятия *только* термин «внутренний модус», отделяя его от «внутренней степени/граду-са» как обозначения «степени усиления/ослабления» некоторого качества, особенно — постоянно встречающегося примера-уподобления с «белизной». Однако это нельзя расценить однозначно в пользу тезиса сторонников более позднего происхождения или более окончательного статуса *Ординации* по сравнению с *Репортацией*, потому что в несомненно очень позднем *Quodlibet*, вопр. VI, «модус» и «степень» снова употребляются как синонимы для описания «бесконечности» и «конечности». Наконец, внутренний модус — это всегда внутренний модус *чего-то*, причем такое «не-что» у Скота может быть очень разным: чаще всего это просто какая-либо «существенность» (entitas), очень часто — реальность, совершенство, также — сущность или природа некоторого сущего, иногда же — просто некое сущее или вещь. Очень редко такое «нечто» может обозначать «чтойность»; в текстах, принадлежащих к третьему дополнительному контексту, может идти речь о «внутреннем модусе» или «степени» *виртуального количества* чтойности, или *интенсивной величины* сущности, либо некоторого совершенства. Наконец, в четвертом контексте обсуждения интенсивных степеней качеств (и только там) речь заходит о внутренней степени некоторого *индивидуума* (т. е. индивидуального качества). Следует сразу же отметить, что нигде в несомненно аутентичных текстах Скот не употребляет термин «внутренний модус» в связи с «бытием» или «существованием» утвердительно, о чем подробнее скажем чуть ниже.

2.2. Определение/описание

Как совершенно точно отмечает Бриджес³⁵, у Скота нет ни определения, ни какого-либо полного описания понятия «внутреннего модуса сущего». Традиционное для большей части позднейшей скотистской традиции и введенное впервые, видимо, Франциском Мероннским³⁶ квазиопределе-

³⁵ Bridges G. Identity and Distinction in Petrus Thomae, O. F. M. P. 117.

³⁶ Следует отметить, что сам Франциск все же *позаимствовал* главный элемент своей формулы, т. е. «non variat», в одной из версий обсуждения Скотом неизменности (или

ние модуса как «того, что, привходя или будучи добавленным к чему-либо, либо уходя или будучи отнятым от чего-либо, не изменяет его формального содержания»³⁷, основывается на предельно жестком и принципиальном для метафизики Франциска различии между формальностью (или чтойностью) и внутренним модусом, которого вовсе нет в этом виде у самого Скота. Кроме того, это традиционное квазиопределение содержательно *негативно*, указывая лишь на то, что модус *не* делает — в отношении некоторой формальной чтойности, при этом скрыто подразумевается противопоставление эффекту *формальной дифференции*, входящей в некоторую чтойность. Таковая дифференция обычно понимается как *видовая дифференция* в *конечном* сущем, и хотя Скот достаточно часто отличает модус от видовой дифференции, она отнюдь не является единственным и главным метафизическим элементом, в оппозиции к которому внутренний модус получал бы у Скота определение своего понятийного содержания. Более того, согласно нашей гипотезе, Скот вводит понятие внутреннего модуса в первую очередь для прояснения *бесконечности* божественного сущего, в котором принципиально не может быть никаких *видовых дифференций*, а стало быть, ориентироваться в описании этого понятия на *отсутствие* некоторого эффекта, конституирующего исключительно *конечную* сущность, принадлежащую к категориальному, а не трансцендентальному порядку, было бы неверным, поскольку противоречит, как представляется, основной интенции Скота.

Поэтому таким *описанием* понятия внутреннего модуса Скота могут служить, во-первых, указание *целей* употребления данного понятия, что уже было предварительно осуществлено нами в характеристике трех контекстов употребления понятия выше; во-вторых, объяснение смысла определения «внутренний» в понятии «внутреннего модуса»: чему и насколько он *внутренен*, а также — в противоположность какому «внешнему» понимается его «внутренность»? Здесь же нужно разграничить внутренний модус и ряд других понятий — реальную акциденцию, дифференцию, трансцендентальное свойство. В-третьих, следует пояснить, что может обозначать понятие внутреннего модуса в *вещи*, с чем оно, так сказать, соотнесено в *сущем*. В связи с этим также нужно примерно пояснить «объем» или границу того, чему может принадлежать некий внутренний модус. В-четвертых, нужно определить, каково *число* и что вообще входит в *перечень* внутренних модусов, согласно Скоту.

унивокации) содержания *трансцендентальных* простых совершенств или божественных атрибутов в вопр. 4 дист. 8 кн. I, однако не из всем известной *Ординации*, а из *Lectura*, см.: Дунс Скот, *Lectura I*, дист. 8, вопр. 4, п. 175 («Sed addere infinitatem sapientiae, non variat rationem sapientiae secundum se, sed tantum dicit modum intrinsecum eius (курсив наш. — В.И.)»).

³⁷ Франциск Меронский, *Conflatus*, дист. 8, вопр. 5, п. 19 (*Franciscus de Mayronis. Conflatus. Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen / Übersetzt und eingeleitet von H. Möhle, R. H. Pich. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2013. S. 362*): «Ideo dico quod modus intrinsecus est qui adveniens alicui non variat rationem formalem eius vel recedens ab eo non variatur ratio».

2.3. Сущностная и трансцендентальная «внутренность» модуса

Термин «модус» понимался в схоластической традиции вообще крайне многозначно³⁸, при этом одним из распространенных в Высокой схоластике и специально учитываемых самим Скотом значений³⁹ является восходящее еще к Боэцию значение «модуса» как *акцидентального сущего* в одной из *относительных* в широком смысле категорий (т. е. семи, помимо трех первых абсолютных: субстанции, количества и качества), в этом смысле особенно отношения обозначались как *модусы* или обстоятельства вещей. В контексте разъяснения реальной природы тварных отношений однажды Скот поясняет⁴⁰, что отношения — это не сущее разума, но *реальное сущее*, т. е. «вещь» в самом общем смысле, а потому они являются *иными* из природы вещи вещами по сравнению с их фундаментом; если же обычно их именуют «модусами», то, придерживаясь этого традиционного именованья, их следует называть «*внешними* модусами» — в противоположность «*внутреннему* модусу», например бесконечности, которая в Боге не может быть «иной вещью» по сравнению с божественной сущностью или атрибутами. Данное противопоставление накладывается на еще одну традиционную понятийную оппозицию: быть присущим «через себя», т. е. *сущностно*, противоположно «быть присущим через акциденцию, или акцидентально», — что приводит к пониманию «внутреннего» модуса как *сущностного* модуса, который противоположен «внешнему» или *акцидентальному* модусу (модусу как конечной реальной акциденции). Хотя эти разграничения и являлись до некоторой степени данью традиционной терминологии, все же они использовались Скотом и вошли в скотистскую метафизическую традицию, например Петр Фомы четко отделяет⁴¹ внутренние сущностные модусы от внешних, которые вовсе и не модусы, а вещи или реальные акциденции. Объяснение «*внутренности*» внутреннего модуса (или степени) как *сущностной* «принадлежности» прямо дается Скотом в одном из знаменитых мест в дист. 2 кн. I *Ординации* (причем текст в параллельном месте *Репортации* фактически тождественен):

Ибо какая угодно существенность имеет внутреннюю для нее степень своего совершенства, в которой она есть [нечто] конечное, если есть конечное, или

³⁸ См. об этом: Knebel S. K. Modus essendi/existendi // Archiv für Begriffsgeschichte / Hrsg. v. G. Scholtz. 1993. Bd. XXXVI. S. 7–42.

³⁹ См.: Дунс Скот, *Quodlibet* III, п. 12.

⁴⁰ См.: Дунс Скот, *Lectura* II, дист. 1, вопр. 5, п. 210; *Ординация* II, дист. 1, вопр. 1–6, п. 228.

⁴¹ Петр Фомы, «О типах дистинкций», вопр. 11, разд. 3, к 1. — Перевод на русский находится в печати: *Петр Фомы. Вопросы о типах дистинкций. Вопрос 11: Дистинктен ли внутренний модус вещи от вещи, модусом которой он является, некоторым образом из природы самой вещи?* / пер. с лат. на рус. с примеч. В. Л. Иванова // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2021.

в которой она есть [нечто] бесконечное, если может быть бесконечным, [т. е. она имеет эту степень внутренней для себя], а не через нечто акцидентальное себе⁴².

Внутренний модус как таковой является *сущностным*, и это также означает, согласно Скоту, что он принадлежит сущности некой вещи *абсолютно* «в себе»⁴³ — до или вне всякого отношения этой сущности к чему-либо еще, причем не только к ее внешним эффектам, но даже к *причине* ее бытия (если речь идет о конечной вещи). В *Репортации* Скот эксплицитно утверждает⁴⁴, что формальное содержание *конечности* *конечного* сущего не заключается в отношении к его причине (т. е. к причине его *бытия*), но присуще ему внутренне и постольку, поскольку оно рассматривается «само по себе», точно так же, как формальное содержание *бесконечного* есть внутренняя степень его *сущности*, без какого-либо сопоставления с его возможными эффектами. Из этого можно также заключить, что «бытие причиной» и «причиненным» не является чем-то настолько же сущностно внутренним для Бога и твари, как внутренние модусы бесконечности и конечности.

Поскольку в экспликации нашего первого понятия о Боге (как бесконечном сущем) для Скота крайне важной является прежде всего *простота* этого понятия как наиболее совершенного понятия о Боге, возможно для нас в природном состоянии, то внутренний модус бесконечности изначально мыслится Скотом⁴⁵ не как еще один божественный атрибут или «простое совершенство», формально дистинктное от сущности Бога и прочих атрибутов, т. е. не как отдельное квазикачественное формальное совершенство, как бы «*добавленное*» к сущности, но как степень или величина совершенства, «присущая» божественной сущности более внутренним образом, чем любой атрибут или квазисвойство, а далее всепроникающим образом присущая любой иной существенности или реальности в Боге (за исключением тринитарных отношений) и являющаяся основанием их реального тождества друг другу и сущности. Так как Скот постоянно подчеркивает некоторую аналогию или пропорцию между бесконечностью и конечностью как внутренними модусами в их детерминации сущего, то следует предположить, что и *конечность* будет для конечной сущности чем-то более внутренним, чем любое реальное свойство или совершенство; иначе говоря, «добавление» конечности как некоторого *внешнего* по отношению к *сущности* свойства так же невозможно, как и добав-

⁴² Дунс Скот, *Ординация* I, дист. 2, ч. 1, вопр. 1, п. 142: «*quaelibet entitas habet intrinsecum sibi gradum suae perfectionis, in quo est finitum si est finitum et in quo infinitum si potest esse infinitum, et non per aliquid accidens sibi*».

⁴³ Ср.: Дунс Скот, *Ординация* I, дист. 3, ч. 1, вопр. 1–2, п. 60: «*‘infinitem’ dicit conceptum ad se*».

⁴⁴ Дунс Скот, *Репортация* I-A, дист. 2, ч. 1, вопр. 1–3, п. 55.

⁴⁵ См. многочисленные места: Дунс Скот, *Lectura* I, дист. 2, ч. 2, вопр. 1, п. 255; *Lectura* I, дист. 8, вопр. 3, п. 123; *Lectura* I, дист. 31, единств. вопр., п. 27; *Ординация* I, дист. 3, ч. 1, вопр. 1–2, п. 58; Дунс Скот, *Репортация* I-A, дист. 19, ч. 1, вопр. 1–3, п. 26.

ление бесконечности, а именно потому, что сущность уже всегда в себе изначально либо конечна, либо бесконечна. В Прологе *Репортации* имеется текст, квалифицируемый издателями как возможная вставка, однако он хорошо выражает данное обстоятельство: «Потому что невозможно помыслить, чтобы нечто имело какую-то существенность, а она тут же не была бы внутренне либо конечной, либо бесконечной»⁴⁶. Таким образом, внутренний модус не может быть, согласно Скоту, ни атрибутом, ни даже простым трансцендентальным свойством сущего (например, благим или истинным), поскольку «благое сущее» имеет в себе большее «сложение», чем «бесконечное сущее»⁴⁷, а возможно, даже большее, чем «конечное сущее».

Еще с бóльшим основанием, чем относительно свойства, можно отрицать у Скота тождество понятия внутреннего модуса и понятия *дифференции*, поскольку дифференция, как и род, всегда сама по себе является некоторой *конечной* реальностью, *внешней* по отношению к тому, что она определяет, а также *актуализирующей* и совершенствующей его, будучи *добавленной* к нему. Для внутреннего модуса принципиально невозможно быть внешним, а также — по крайней мере, для внутреннего модуса бесконечности — конечной реальностью. Кроме того, принципиальное решение Скота метафизической проблемы контракции сущего как его детерминации «внутренними модусами», позволяющее ему утверждать не-родовую общность и единство трансцендентального понятия сущего одновременно с его *реальностью*, полностью построено на открыто утверждаемой невозможности внутреннего модуса быть любой дифференцией. «Модификация» сущего как бесконечного и конечного является фундаментальной метафизической новацией Скота (не меньшей, чем унивокация), но она возможна и приемлема для него лишь постольку, поскольку она не нарушает теологического запрета на допущение некоторой общей для Бога и твари реальности в самой природе вещей и на отрицание простоты в Боге посредством принятия потенциальности, отличной от актуальности. Однако если бы бесконечность была не внутренним модусом, а «дифференцией сущего», то она вносила бы некое *сложение* в божественную сущность, предполагая в ней потенциальную *совершенствуемую реальность*, что является теологическим противоречием. Иными словами,

⁴⁶ Дунс Скот, *Репортация* I-A, Пролог, п. 119 (add. Cod. V).

⁴⁷ Ср. с этим утверждение Скота в *Репортации* I-A, дист. 10, п. 16: «*infinitas non dicit passionem nec modum passionis, nec dicit aliquam realitatem aliam quae est extra rationem illius cuius est...*» («бесконечность не означает ни терпение [или свойство чего-либо], ни способ [бытия] терпения, и она не обозначает и какую-то иную реальность, которая была бы вне содержания того, чему она принадлежит»). Нужно отметить, что трансцендентальные обратимые свойства, согласно Скоту, *формально* дистинкты, хотя реально и тождественны по отношению к сущему в любой вещи, а относительно способа, каким дистинкты или тождественны внутренние модусы и вещь, Скот никогда не высказывается эксплицитно и утвердительно.

модификация сущего несовместима с его детерминацией *через некое добавление извне* (*determinatio per additionem*).

Наконец, что касается трансцендентальных *дизъюнктивных* свойств сущего, то следует признать, что сам Скот несколько раз приводит⁴⁸ как пример в ряду дизъюнктивных свойств именно целое «конечное или бесконечное». Поскольку любое такое *свойство* есть некое «квазикачество» (*quale transcendens*) и поскольку, согласно эксплицитному суждению Скота, таким свойством является лишь *целое* дизъюнкции, которое присуще сущему как своему подлежащему, то отсюда следует, что ближайший фундамент внутренних модусов конечности или бесконечности, а именно трансцендентальная интенсивная величина сущности/чтойности, должна тогда быть неким формальным трансцендентальным «качеством». Тогда возникают следующие вопросы: почему она является принципиально более внутренним для сущего «качеством», чем прочие *свойства* сущего как такового? Почему она, как кажется, дистинктна от сущности каким-то иным типом дистинкции, чем простые свойства, дистинктные формально? Наконец, в дист. 19 кн. I *Ординации* Скот прямо разделяет⁴⁹ трансцендентальные «квазикачества» (куда попадают простые свойства сущего и божественные атрибуты) и трансцендентальную *величину*, которая «подлежит» модусам. Иными словами, если дизъюнкция модусов должна быть терпением или свойством сущего⁵⁰, то не эквивокально ли такое понятие «свойства» по отношению к простому трансцендентальному свойству «единого» или «истинного»? Все это свидетельствует, на наш взгляд, о некоторых трудностях, возникающих из-за сближения понятия внутреннего модуса и понятия дизъюнктивного свойства, которые остались нерешенными, а возможно — и не увиденными самим Скотом.

2.4. Реальность и трансцендентальность модуса

Некоторые скотисты — главным образом из-за трудностей, связанных с теорией контракции сущего модусами, — в последующем подвергли сомнению *реальность* модусов, утверждая, что сущее контрагируется не реальными понятиями, но понятиями, представляющими собой некое чисто рациональное сущее или сущее разума⁵¹. Однако сам Скот совершенно открыто и отчетливо утверждает, что внутренний модус сущего (прежде всего, разумеется, бесконечность) есть нечто реальное или нечто «из при-

⁴⁸ См., напр.: Дунс Скот, *Репортация* I-A, дист. 8, ч. 2, вопр. 5, п. 148.

⁴⁹ Дунс Скот, *Ординация* I, дист. 19, вопр. 1, п. 8–9.

⁵⁰ Об этом прямо говорит Скот в той же дист. 19, вопр. 1, п. 22: «*Sed alio modo, magnitudo est passio entis, distincta contra parvum, et sic est in omni ente alterum extremum*» («Но иным способом величина есть терпение сущего, [и так большое по сущности] дистинктно от малого, и так во всяком сущем будет один из двух крайних членов [дизъюнктивного целого свойства сущего]»). Ср. также: *Quodlibet* V, п. 58.

⁵¹ Ср. позицию Петра Наваррского (или де Атаррабиа) в том виде, как ее излагает Петр Фомы в «О сущем», вопр. 14, разд. 2 (*Petrus Thomae. Petri Thomae Quaestiones De Ente*. P. 394).

роды вещи»⁵². Более того, он достаточно подробно и неоднократно трактует о том, что в самих вещах соответствует нашему понятию о внутреннем модусе. Удивительным и почти загадочным обстоятельством, относящимся к контингентности некоторой исторической традиции знания, является тот факт, что последующие скотисты почти никогда не привлекали в обсуждении «внутренних модусов» данную часть учения самого Скота. Поскольку мы несколько раз детально излагали и анализировали это учение в разных его аспектах⁵³, ограничимся выделением лишь самых важных положений. В дист. 19 кн. I *Ординации* Скот утверждает⁵⁴, что «всякое сущее есть великое или малое», поскольку оно обладает некой *трансцендентальной величиной* (или количеством) в порядке сущностей или определенной *степенью совершенства* в сущем. В дист. 31 кн. I *Ординации* Скот подчеркивает⁵⁵, что содержание такого (т. е. трансцендентального) количества состоит в том, чтобы обозначать или указывать «внутренний модус того совершенства, которому оно принадлежит». Иначе говоря, внутренние модусы бесконечности и конечности инстанцируют в *вещах* именно *трансцендентальную величину* сущего. В параллельном тексте дист. 19 *Репортации* I-A ответ Скота гласит прямо:

Потому я отвечаю кратко, что величина и количество силы, поскольку оно полагается в Боге, есть трансцендирующее — не вид, или [акцидентальный] модус, или свойство какого-то рода, потому что все эти ограничены (*limitata*), а она [т. е. величина] есть бесконечность и внутренний модус чего угодно бесконечного⁵⁶.

Здесь полагается *трансцендентальность* внутреннего модуса бесконечности, который прежде всего всегда теологически интересует Скота, однако если учесть, что характеристика трансцендентальности некоторого понятия или реальности состоит для Скота в том, чтобы быть «вне рода», то конечность как *превосходящая* каждый из десяти высших родов-категорий ничуть не в меньшей степени должна считаться трансцендентальным внутренним модусом.

В одном из самых поздних текстов, посвященных обсуждению данной тематики (в вопр. 6 *Quodlibet*), Скот несколько раз разъясняет⁵⁷, что

⁵² Это никоим образом не снимает отмечаемых и обсуждаемых Скотом трудностей с *адекватным* познанием внутреннего модуса, так как наше понятие о модусе лишь *неадекватно* познает его, поскольку он есть в самом объекте или, точнее, поскольку объект имеет в себе сам этот собственный модус.

⁵³ *Иванов В. Л.*: 1) Интенсивная величина совершенства: бесконечность как существенное понятие в теологии и философии Иоанна Дунса Скота. С. 418–431; 2) Дунс Скот и скотисты о тождестве и различии: к истории двух метафизических понятий в аристотелевско-схоластической философии // *ESSE: Философские и теологические исследования*. 2018. Т. 3, № 2. С. 271–278.

⁵⁴ Дунс Скот, *Ординация* I, дист. 19, вопр. 1, п. 18.

⁵⁵ Дунс Скот, *Ординация* I, дист. 31, единств. вопр., п. 10.

⁵⁶ Дунс Скот, *Репортация* I-A, дист. 19, ч. 1, вопр. 1–3, п. 38.

⁵⁷ Дунс Скот, *Quodlibet* VI, п. 15–16.

трансцендентальная величина сущего (а потому и внутренний модус бесконечности) присуща божественной сущности «из природы вещи»: «сама сущность [Бога] как сущность имеет собственную величину из природы вещи»; «интенсивная бесконечность подобает сущности из природы вещи»; «интенсивная бесконечность как внутренний модус чего-то может подобать чему-то, только если она присуща ему внутренне из природы вещи». Наконец, в специальном позднем добавлении к собственному ответу Скота на вопрос дист. 31 кн. I *Ординации*, сделанном по сообщению манускриптов «собственной рукой Скота», мы читаем:

Фундамент [отношения] равенства тут [т.е. в Боге] является реальным и пребывает из природы вещи, — причем не только отдаленный [фундамент], т.е. сущность, но и ближайший, т.е. [трансцендирующая] величина или специально — «бесконечность»⁵⁸.

Поскольку, как мы уже отмечали выше, модус конечности мыслится Скотом *единообразно* с модусом бесконечности, то он также присущ конечному сущему или сущности как нечто *реальное* из природы вещи. Это можно подтвердить тем, что при выяснении трудности, касающейся «внутренности присущности» трансцендентальной величины или модуса некоторой сущности — где Скот пытается найти тонкое равновесие между «переходом» величины в сущность через реальное *тождество* с ней и «пребыванием» величины в ее собственном содержании (*ratio*) как реальной степени сущностного совершенства и фундамента сравнимости (равенства-неравенства) сущих, — он явно постоянно руководствуется аксиомой «как в божественном, так и в тварях»: «это количество во всех [вещах] переходит по тождеству [в сущность], и во всех же пребывает согласно своему собственному содержанию»⁵⁹.

Здесь следует ограничить «сферу» того в сущем, у чего, согласно Скоту, может быть некий внутренний модус. Несмотря на трансцендентальность понятия внутреннего модуса, все же не всякая «существенность» обладает некой трансцендентальной величиной, т.е. имеет собственный внутренний модус. Исключением, на которое вынужден указать сам Скот в поиске выхода из апории, обозначенной им в самом конце *Quodlibet V*, являются «отношения происхождения» (*relationes originis*) в божественной Троице, которые конституируют божественные Лица. Иначе говоря, личные свойства в Боге не могут быть ни конечными, ни бесконечными (первое очевидно, а второе так потому, что иначе каждое Лицо будет *лишено* некоторой бесконечной реальности или совершенства, которое является *собственным* исключительно для иного Лица как конституирующее его ипостасное свойство). Попытки метафизического объяснения этого затрудняющего «теологического исключения», которые предпринимает Скот, сводятся к следующему: либо мы утверждаем, что бесконечность

⁵⁸ Дунс Скот, *Ординация I*, дист. 31, единств. вопр., п. 11.

⁵⁹ Там же, п. 10. Ср. также: Дунс Скот, *Quodlibet VI*, п. 25–26.

и конечность как модусы могут быть присущи исключительно сущим, которые обладают интенсивным количеством совершенства, т.е. имеют величину сущности как таковую, и таковы — все *чтойностно* сказываемые *сущие* и *чтойностные* совершенства, а не таково — любое личное или индивидуальное ипостасное «основание» (иначе говоря, существенность, конституирующая некоторое лицо), которое *не-чтойностно* в себе⁶⁰. Либо мы полагаем, что конечность или бесконечность подобают только *абсолютной* существенности *чтойности* — как имеющей содержание меры или измеримого — в отличие от *относительной* существенности личных свойств как отношений в божественном, которые не имеют трансцендентальной величины или количества. Но оба этих ответа, согласно оценке самого же Скота в последних параграфах пятого вопроса *Quodlibet*, неудовлетворительны, поскольку они «допускают некие сомнительные вещи относительно ипостасной и относительной существенности, т.е. то, что они не обладают виртуальным количеством»⁶¹. Эти ответы без дополнительной дистинкции смешивают совершенно разные уровни рассмотрения: теологическую теорию «относительной» конституции тринитарных Лиц, метафизическое учение об индивидуации конечных сущих, учение об отношениях вообще, а также онтологическое учение о трансцендентальной величине сущего. Таким образом, Скот не дает на это затруднение удовлетворительного ответа, поэтому проблема «не-количественного сущего» (в трансцендентальном смысле интенсивного количества совершенства) будет время от времени дискутироваться в позднейшей скотистской традиции.

2.5. Число/перечень внутренних модусов

При рассмотрении числа и перечня обсуждаемых внутренних модусов мы сталкиваемся с разительным отличием ситуации «начала традиции» у Скота и ее трансформации уже у его ранних последователей. Так, уже в разных текстах⁶² Франциска Мероннского мы находим множество внутренних модусов, перечень которых включает примерно следующие: «этовость или индивидуальное свойство», существование, вечность, бесконечность, реальность, конечность, контингенция, необходимость, актуальность, возможность, «сущее разума» в смысле «чтойности в познанном бытии», интенсивное количество в тварях, длительность бытия твари. Хотя некоторые из этих модусов редуцируются к иным, более фундаментальным в этом перечне, тем не менее список в целом выглядит весьма внушительно. Несмотря на то что в большинстве частей своего учения о внутренних модусах Петр Фомы оказывается оппонентом Франциска,

⁶⁰ Дунс Скот, *Репортация* I-A, дист. 8, ч. 2, вопр. 5, п. 124.

⁶¹ Дунс Скот, *Quodlibet* V, п. 59–60.

⁶² См., напр.: Франциск Мероннский, *Conflatus*, дист. 8, вопр. 5, п. 22–27; дист. 42, вопр. 4, п. 13–27 (*Franciscus de Mayronis. Conflatus. Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen. S. 366–370, 420–434*).

он тоже обсуждает большое число модусов (о чем во второй части нашего исследования).

В противоположность этому, если мы критически оцениваем тексты Скота и ориентируемся на его точную терминологию исключительно в тех текстах, которые к настоящему времени считаются бесспорно аутентичными, нам придется признать, что Скот постоянно и повсюду, где вообще используется термин «внутренний модус или степень», обсуждает исключительно *два модуса*, т. е. бесконечность и конечность. В середине XX в. исследователи включали⁶³ в список модусов у Скота вообще все те термины, которые Скот чаще всего называет «дизъюнктивными свойствами» сущего, либо разделениями сущего. Сейчас в этом списке осталось гораздо меньше понятий. Помимо конечности и бесконечности, достаточно критически настроенный Андерсен в своем недавнем исследовании⁶⁴ упоминает также существование (в тварях), контингенцию и необходимость. Что касается истолкования контингенции и необходимости именно как *внутренних модусов*, то оно основывается, насколько мы знаем, на единственном месте, упоминаемом всеми исследователями. Это место в конце дист. 39 кн. I «Комментария на Сентенции», в котором в качестве ответа на аргумент оппонента утверждается, что контингенция не является только лишенностью или недостатком существенности, но скорее она есть «позитивный модус сущего, так же как необходимость есть иной модус»⁶⁵. Как мы видим, тут даже не утверждается, что эти понятия обозначают *внутренние* модусы, что является обязательным для собственной терминологии Скота, поэтому данное утверждение вполне можно истолковать совершенно подобно характеристике «возможности» и «акта» в принадлежащих Скоту «Вопросах о книгах *Метафизики* Аристотеля» как «модусов сущего» в значении традиционного понятия «способов бытия». Учитывая традиционную (и до некоторой степени присутствующую у самого Скота) соотнесенность необходимости и контингенции с *бытием* и его модальностями, возможно, что это наиболее вероятное истолкование данного места. Однако наибольшую весомость аргументации против того, чтобы серьезно учитывать данное утверждение в рассмотрении списка внутренних модусов у Скота, придает тот историко-филологический факт, что составители Ватиканского издания на основании рассмотрения манускриптов квалифицируют это место как последнюю часть огромной *вставки* в текст *Ординации*, причем в данном случае совершенно неясно, кому именно принадлежит этот текст — самому ли Скоту, его секретарю Алнвику или какому-то переписчику. В любом случае в критический текст *Ординации* данное место не входит, оно включено в специальное Приложение к нему.

⁶³ Ср.: Wolter A. B. The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus. P. 161.

⁶⁴ Andersen C. A. Metaphysik im Barockscotismus. Untersuchungen zum Metaphysikwerk des Bartholomaeus Mastrius. S. 447.

⁶⁵ Дунс Скот, *Ординация* I, дист. 39, вопр. 1–5 (*Ioannes Duns Scotus. Opera omnia. Editio Vaticana. Vol. VI. 1963. Appendix A. P. 444*).

Поскольку нам неизвестны иные места, где бы Скот эксплицитно называл необходимость и контингенцию «внутренними модусами» сущего, то на основании лишь одного этого места невозможно считать их таковыми в учении Скота. Подобная же ситуация с «существованием»: единственный текст, в котором *существование* именуется модусом (причем снова без определения «внутренний»), — это текст в вопросе 1 *Quodlibet*, который уже Ваддинггом квалифицировался как «добавление», опять же неизвестно кому принадлежащее. Поскольку критического издания текста *Quodlibet* еще не существует, мы не можем достоверно и окончательно утверждать, что текст этого добавления *не* принадлежит Скоту, однако сам понятийный контекст и употребление терминов производят обоснованное впечатление, что эта вставка скорее имеет более позднее происхождение и источник в уже относительно развитой скотистской традиции⁶⁶. В особенности сочетание и оппозиция «чтойность и модус» свидетельствуют в пользу гипотезы, что этот фрагмент написан *после* Скота, а возможно — и *после* Франциска Мероннского.

Итак, мы можем критически фиксировать достаточно поразительный историко-философский факт: у Дунса Скота есть обсуждение понятия внутреннего модуса и есть учение о *двух* — и только *двух*! — *внутренних модусах* — бесконечности и конечности, но у него нет ни малейшего следа какой-либо теории *множества* внутренних модусов (как особых онтологических «единиц») в духе позднейшей скотистской традиции. Кроме того, у Скота почти *не* присутствует еще один контекст обсуждения понятия внутреннего модуса (точнее сказать, мы можем отметить лишь единичные и не слишком развернутые высказывания на тему, которая еще явно не рассматривается им как важная и достойная отдельного обсуждения проблема): у Скота отсутствует эксплицитное обсуждение проблемы *дистинкции* внутреннего модуса и вещи/сущности или реальности, которой он принадлежит. Но именно это радикально изменится вскоре после смерти Скота — с формированием «школы Скота» и возникновением *скотистской метафизики* и скотистского «*формализма*».

Статья поступила в редакцию 15 декабря 2020 г.

Статья рекомендована к печати 26 декабря 2020 г.

Информация об авторе:

Иванов Виталий Львович — независимый исследователь; ivavit@gmail.com

⁶⁶ Ср.: Дунс Скот, *Quodlibet* I, п. 4 (additio): «Ad secundum dici potest quod essentia, et eius existentia in creaturis se habent sicut quiditas et modus: ideo distinguuntur. In divinis autem existentia est de conceptu essentiae et praedicatur in primo modo dicendi per se...» («На второй [аргумент] можно ответить, что сущность и ее существование имеются [по отношению друг к другу] в тварях так, как чтойность и модус, а потому они дистинкты. В божественном же существование принадлежит к понятию сущности и предидируется о [божественной сущности] первым способом предикации через себя...») (цит. по изд.: Ioannis Duns Scoti Opera omnia / ed. L. Wadding. Tomus XII. Lugduni: Durand, 1639. P.5).

Metaphysics of a forgotten tradition I. Introduction of the concept of “intrinsic modus of thing” by John Duns Scotus: From the theological explication of “infinity” to the metaphysical problem of “contraction of being”*

V. L. Ivanov

7, Pskovskaya ul., St. Petersburg, 190121, Russian Federation

For citation: Ivanov V. L. Metaphysics of a forgotten tradition I. Introduction of the concept of “intrinsic modus of thing” by John Duns Scotus: From the theological explication of “infinity” to the metaphysical problem of “contraction of being”. *Issues of Theology*, 2021, vol. 3, no. 2, pp. 209–233. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2021.205> (In Russian)

The article is the first part of a study on the notion of the “intrinsic modus” of thing or reality in the metaphysics of the early Scotist tradition (first quarter of the 14th century). This part of the study analyses the circumstances of the first formulation of the notion of “modus intrinsecus” in the theological writings of John Duns Scotus and identifies two main (and one additional) contexts for Scotus’s explication of this concept, which will be important for the subsequent Scotistic tradition of metaphysics. The article then puts forward a hypothesis about a historical shift in the use of this concept based on an analysis of Scotus’s texts. Scotus initially introduces it solely for a theological explanation of the concept of “infinite being”, but later, in connection with his discussion of the reality of the concept of being, uses the concept of intrinsic mode as key to his own solution to the metaphysical problem of the “contraction” of the transcendental concept of being, which he thinks of as a particular “modification”. Finally, the article identifies the main structural elements in Scotus’s discussion of “intrinsic mode” and attempts to present the content of this concept by distinguishing between intrinsic mode and Scotus’s other related metaphysical concepts (quiddity, difference, property).

Keywords: High scholasticism, John Duns Scotus, Scotistic metaphysics, *modus intrinsecus rei*, the concept of infinity, the beginning of tradition.

References

- Andersen C. A. (2016) *Metaphysik im Barockscotismus. Untersuchungen zum Metaphysikwerk des Bartholomaeus Mastrius*. Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins Publishing Company.
- Bolliger D. (2003) *Infiniti contemplatio: Grundzüge der Scotus- und Scotismusrezeption im Werk Huldrych Zwinglis*. Leiden, Brill.
- Bridges G. (1959) *Identity and Distinction in Petrus Thomae, O.F.M.* St. Bonaventure, New York, The Franciscan Institute Publ.
- Duba W. (2017) *The Forge of Doctrine. The Academic Year 1330-31 and the Rise of Scotism at the University of Paris*. Turnhout, Brepols Publishers (Studia Sententiarum. Vol. 2).
- Dumont St. D. (1987) “The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century: John Duns Scotus and William of Alnwick”, in *Mediaeval Studies*, vol. 49, pp. 1–75.
- Dumont St. D. (1988) “The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century: II. The *De ente* of Peter Thomae”, in *Mediaeval Studies*, vol. 50, pp. 186–256.
- Dumont St. D. (1992) “Transcendental Being: Scotus and Scotists”, *Topoi*, vol. 11, pp. 135–148.

* The article was written with the support of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project number 20-011-00439 “Concept and reality. Theological foundations of medieval ontology”.

- Duns Scotus (1950–2013) “Ioannis Duns Scoti OFM Ordinatio I–IV”, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*. Vol. I–XIV. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis.
- Duns Scotus (1997) “Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis. Libri I–V”, in *B. Ioannis Duns Scoti OFM Opera Philosophica*. Ed. a G. Etzkorn, R. Andrews, G. Gál, R. Green, F. Kelly, G. Marcil, T. Noone, R. Wood. Vol. III. St. Bonaventure, New York, The Franciscan Institute Publ.
- Duns Scotus (2004) *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I–A*. Latin Text and English Translation. Transl. and ed. by A. B. Wolter, O. V. Bychkov. Vol. 1 (Prologus. Dist. 1–21). St. Bonaventure, New York, Franciscan Institute Publ.
- Duns Scotus (2006) “Quaestiones super secundum et tertium De anima”, in *B. Ioannis Duns Scoti OFM Opera Philosophica*. Ed. a C. Bazán, K. Emery, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Traver. Vol. V. Washington, DC, The Catholic University of America Press; St. Bonaventure, New York, Franciscan Institute Publ.
- Duns Scotus OFM (1639) “Ioannis Duns Scoti OFM Quaestiones Quodlibetales”, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia* (editio Wadding). Tomus XII. Lugduni, Durand.
- Duns Scotus OFM (1960–2004) “Ioannis Duns Scoti OFM Lectura I–III”, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*. Vol. XVI–XXI. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis.
- Duns Scotus OFM (1968). *Ioannis Duns Scoti Quaestiones Quodlibetales = Juan Duns Escoto. Cuestiones Cuodlibetales*. Ed. bilingüe, introducción, resúmenes y versión de F. Alluntis. Madrid, La Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos. Vol. 277).
- Duns Scotus OFM (1997) “Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis. Libri VI–IX”, in *B. Ioannis Duns Scoti OFM Opera Philosophica*. Ed. a G. Etzkorn, R. Andrews, G. Gál, R. Green, F. Kelly, G. Marcil, T. Noone, R. Wood. Vol. IV. St. Bonaventure, New York, The Franciscan Institute Publ.
- Duns Scotus OFM (2008) *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I–A*. Latin Text and English Translation. Transl. and ed. by A. B. Wolter, O. V. Bychkov. Vol. 2 (Dist. 22–48). St. Bonaventure, New York, Franciscan Institute.
- Duns Scotus OFM (2016) *Iohannis Duns Scoti Collationes Oxonienses*. A cura di G. Alliney e M. Fedeli. Firenze, Sismel. Edizioni del Galluzzo.
- Franciscus de Mayronis (2013) *Conflatus. Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen*. Übersetzt und eingeleitet von H. Möhle, R. H. Pich. Freiburg, Basel, Wien, Herder Verlag.
- Grajewski M. J. (1944) *The Formal Distinction of Duns Scotus. A Study in Metaphysics*. Washington, D. C., The Catholic University of America Press.
- Hoeres W. (1965) “Francis Suarez and the Teaching of John Duns Scotus on *Univocatio entis*”, in *John Duns Scotus, 1265–1965*. Ed. by J. K. Ryan, pp. 263–290. Washington, D. C., The Catholic University of America Press.
- Hoeres W. (1965) “Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus”, in *Franziskanische Studien*, Bd. 47, S. 121–186.
- Hoeres W. (2012) *Gradatio entis. Sein als Teilhabe bei Duns Scotus und Franz Suárez*. Frankfurt am Main, Editiones Scholasticae, Ontos Verlag.
- Hoffmann T. (2002) *Creatura intellecta: Die Ideen und Possibilen bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Matrius*. Münster, Aschendorff Verlag.
- Honnfelder L. (1979) *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster, Aschendorff Verlag.
- Honnfelder L. (1990) *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Hübener W. (1987) “Robertus Anglicus OFM und die formalistische Tradition”, in *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, S. 329–353. Hrsg. von J. P. Beckmann, L. Honnfelder, G. Schrimpf, G. Wieland. Hamburg, Felix Meiner Verlag.

- Ivanov V.L. (2008) “The Problem of Determination of the *conceptus entis* in the Metaphysics of John Duns Scotus”, in *Vestnik LGU im. A. S. Pushkina. Ser. Filosofii*, no. 4 (17), pp. 7–16. (In Russian)
- Ivanov V.L. (2010) “The intensive Magnitude of Perfection: The Infinity as the essential Concept in the Theology and Philosophy of John Duns Scotus, OFM”, in *Kosmos i Dusha. Ucheniia o prirode i myshlenii v Antichnosti, Srednie veka i Novoe vremia*. Ed. by A. V. Seryogin. Iss. 2, pp. 379–431. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Moscow, Progress-Traditsiia Publ. (In Russian)
- Ivanov V.L. (2012) “The Philosophy of the Jesuits as the lost Key Element in the scientific Landscape of the 17th Century: On the Insufficiency of traditional Image of the history of philosophy and sciences in the Early Modern time”, in *Filosofii istorii filosofii: obiazatel'nost' i naviazchivost' istoricheskogo. K 70-letiiu professora K. A. Sergeeva*. Ed. by E. V. Malyshekin, pp. 120–142. St. Petersburg, St. Petersburg University Press. (In Russian)
- Ivanov V.L. (2016) “At the origin of the formalist metaphysics of distinctions: the theological purpose of introduction of *distinctio formalis* in the work of John Duns Scotus, OFM”, in *ESSE: Filosofskie i teologicheskie issledovaniia*, vol. 1, no. 2, pp. 185–204. (In Russian)
- Ivanov V.L. (2018) “Duns Scotus and the Scotists on the Identity and Difference: On the History of two metaphysical Concepts in Scholastic-Aristotelian Philosophy”, in *ESSE: Filosofskie i teologicheskie issledovaniia*, vol. 3, no. 2, pp. 255–290. (In Russian)
- Knebel S.K. (1993) “Modus essendi/existendi”, in *Archiv für Begriffsgeschichte*. Hrsg. von G. Scholtz. Bd. XXXVI, S. 7–42.
- LaZella A. T. (2019) *The Singular Voice of Being: John Duns Scotus and Ultimate Difference*. New York, Fordham University Press.
- Marrone Fr. (2005) *Res e realitas in Descartes*. Tesi di Dottore di Ricerca. Lecce, Conte Editore.
- Möhle H. (2007) *Formalitas und modus intrinsecus: Die Entwicklung der Scotischen Metaphysik bei Franciscus de Mayronis*. Münster, Aschendorff Verlag.
- Petrus Thomae (2018) *Petri Thomae Quaestiones De Ente*. Ed. by G. R. Smith (Petri Thomae Opera, Vol. 2). Leuven, Leuven University Press.
- Petrus Thomae (2021) “Questions on the modes of distinctions. Question 11: Is the intrinsic mode of a thing distinct from that thing in some way *ex natura rei*?” Transl. from Latin into Russian with commentary by V.L. Ivanov, in *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*. (In print).
- Poppi A. (1966). “Il contributo dei formalisti padovani al problema delle distinzioni”, in *Problemi e figure della scuola scotista del Santo*, pp. 601–790. Padua, Edizioni Messaggero.
- Trent Pomplun R. (2016) “John Duns Scotus in the History of Medieval Philosophy from the Sixteenth Century to Étienne Gilson (†1978)”, in *Bulletin de philosophie médiévale*, vol. 58, pp. 355–445.
- Wolter A. B. (1946) *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. St. Bonaventure, New York, The Franciscan Institute Publ.

Received: December 15, 2020

Accepted: December 26, 2020

Author's information:

Vitaly L. Ivanov — Independent Researcher; ivavit@gmail.com