

Метафизика забытой традиции II. Метафизическая экспликация трансцендентального понятия «внутреннего модуса» у Петра Фомы: проблема контракции сущего и дистинкции модуса*

В. Л. Иванов

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

Для цитирования: Иванов В. Л. Метафизика забытой традиции II. Метафизическая экспликация трансцендентального понятия «внутреннего модуса» у Петра Фомы: проблема контракции сущего и дистинкции модуса // Вопросы теологии. 2021. Т. 3, № 3. С. 351–383. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2021.305>

Статья является второй частью исследования ранней скотистской метафизики и посвящена описанию и анализу учения о внутренних модусах в метафизике раннего последователя Дунса Скота — барселонского минорита Петра Фомы (ок. 1280–1340). Анализ основывается на двух текстах: 14-м вопросе из недавно впервые критически опубликованного трактата «Вопросы о сущем» (ок. 1325), в котором Петр Фомы обсуждает проблему контракции понятия сущего посредством внутренних модусов и упоминает ряд новых по сравнению с учением Скота характеристик этого понятия, а также — главным образом — на переведенном нами впервые с латыни 11-м вопросе трактата «О типах дистинкций» (ок. 1325), где Петр Фомы предпринимает специальное исследование понятия «внутреннего модуса», дает своеобразную дедукцию содержания трансцендентального понятия «внутреннего модуса» и детально анализирует соотношение модуса и вещи или реальности, которой он принадлежит, в терминах тождества и дистинкции чтойности и модуса. Помимо этого, Петр Фомы специально различает понятие трансцендентального внутреннего модуса от часто почти синонимично употребляемых Скотом понятий «степени усиления» некоторого качества и «величины силы или совершенства», а также выдвигает тезис о познаваемости внутреннего модуса в собственном понятии без вещи, что делает его версию учения о внутренних модусах уникальной среди ранних скотистов. В последнем разделе исследования выделяется общность между пониманием

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

Первую часть данного исследования см.: *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.

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

внутреннего модуса у Дунса Скота и Петра Фомы, а также специфика развития этой теории в традиции после Скота на примере учения Петра Фомы, отчасти представляющего собой систематизацию и дополнение начинания Скота, а отчасти вводящего в рассмотрение внутренних модусов совершенно новые элементы и иные акценты.

Ключевые слова: Высокая схоластика, скотистская метафизика, внутренний модус вещи, Петр Фомы, контракция понятия сущего, теория дистинкций.

Петр Фомы¹ — лектор (в современных терминах «профессор») во францисканском *studium generale theologiae* в Барселоне (преподавал там примерно с 1316 по 1332 г.) — был одним из наиболее интересных метафизиков из числа ранних последователей Дунса Скота. Его зрелое учение о внутренних модусах содержится в двух больших метафизических трактатах (написанных друг за другом и датируемых примерно 1325 г.): «Вопросах о сущем» и «Вопросах о типах дистинкций»².

1. Понятие «внутреннего модуса» в контексте рассмотрения онтологической проблемы контракции сущего

«Вопросы о сущем» — один из первых в истории *систематических* трактатов о трансцендентальном понятии сущего и точно *первая* большая и подробная самостоятельная работа по метафизике, написанная внутри формирующейся «скотистской традиции», — напомним, что Скот не оставил ни одного законченного большого трактата по *метафизике*. Этот трактат, состоящий из 15 вопросов, включает в себя вопрос 14, тема которого сформулирована следующим образом: «Контрагируемо ли понятие сущего непосредственно некими дифференциями?»³ Цель Петра Фомы в этом вопросе состоит в том, чтобы доказать, что понятие сущего не может непосредственно контрагироваться какими-либо *дифференциями*, а следовательно, контрагируемо чем-то иным, т. е. *внутренними модусами*. Поэтому именно в этом вопросе мы находим первое — еще довольно предварительное и не выделенное в единое рассмотрение — тематическое обсуждение Петром «внутренних модусов», т. е. некоторых характеристик и особенностей этого понятия. Подчеркнем: ведущей темой этого вопроса является *контракция* сущего, а внутренние модусы затрагиваются в нем

¹ См. о его значении и сочинениях: *Иванов В. Л.* Петр Фомы — ранний последователь Дунса Скота, минорит из Барселоны и автор метафизических трактатов // *Философия. Журнал НИУ ВШЭ.* 2021 (в печати).

² См. их подробную характеристику в упомянутой в предыдущей сноске статье автора.

³ Петр Фомы, «О сущем», вопр. 14 (далее все ссылки на вопрос 14 в данном трактате приводятся по изданию: *Petrus Thomae. Petri Thomae Quaestiones De Ente / ed. a G. R. Smith (Petri Thomae Opera, vol. 2). Leuven: Leuven University Press, 2018. P. 387–419.* См. об этом вопросе специально: *Dumont St. D.* The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century: II. The *De ente* of Peter Thomae // *Mediaeval Studies.* 1988. Vol. 50. P. 196–202; *Smith G. R.* Introduction // *Petri Thomae Quaestiones De Ente / ed. a G. R. Smith. P. XCVIII–CIII.*

почти исключительно в связи с той функцией, которую они выполняют в осуществлении этой контракции. Соответственно, в последующем мы также затронем лишь ряд наиболее интересных утверждений Петра Фомы о *модусах* в данном вопросе.

Весь вопрос состоит из трех разделов. Предварительно Петр утверждает в первом разделе ряд положений⁴, а именно: во-первых, любая контракция предполагает три элемента: 1) контрагируемое, 2) то, *посредством чего* контрагируется, или контрагирующее, 3) то, к *чему* осуществляется контракция, или «граница/предел» контракции. Контрагируемое в некоторой контракции должно обладать *единым* содержанием (*rationem*), или понятием, а потому сущее может контрагироваться, только если оно *унивокально*, т. е. если его *понятие* едино в себе⁵. Контрагирующее должно быть более ограниченным, чем контрагируемое, потому что контракция и детерминация (ограничение) — одно и то же. Ничто не может контрагироваться посредством самого себя. Далее, всякая контракция в науках происходит посредством чего-то, что есть *вне* формального содержания понятия контрагируемого. Последнее положение крайне важно, потому что из него следует, что Петр Фомы полагает внутренний модус (контрагирующее) как нечто *вне* формального понятия сущего (контрагируемого). Это позднее сделает для него необходимым выяснение того, каким образом понятие модуса может быть *вне* понятия сущего, а потому и того, как модус может быть *дистинктным* от сущего. Наконец, то, в чем находится граница контракции, конституировано из контрагируемого и контрагирующего, поскольку оба эти элемента *формально* заключаются в «контрагированном».

Во втором разделе вопроса Петр Фомы сначала опровергает два мнения (Уильяма Алнвика и Петра де Атаррабия) о контракции сущего, причем во втором из этих опровержений он прямо утверждает⁶, что понятия внутренних модусов, контрагирующих сущее, не могут быть чисто рациональными понятиями (*conceptus rationis*), но должны быть *реальными* понятиями. Доказательство этого состоит в том, что в противном случае, поскольку контрагирующее *чтойносно* принадлежит к контрагирован-

⁴ Петр Фомы, «О сущем», вопр. 14, разд. 1 (*Petrus Thomae. Petri Thomae Quaestiones De Ente*. P. 389–392).

⁵ Необходимую связь между контрагируемостью некоторого понятия и его унивокацией утверждает уже ранний Скот в своих «Вопросах о книгах Метафизики», ср.: Дунс Скот, «Вопросы о книгах Метафизики Аристотеля», кн. IV, вопр. 1, п. 5 (*Duns Scotus. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis. Libri I–V* / ed. a G. Etzkorn, R. Andrews, G. Gál, R. Green, F. Kelly, G. Marcil, T. Noone, R. Wood. (B. Ioannis Duns Scoti OFM Opera Philosophica. Vol. III.) St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute, 1997. P. 296).

⁶ Петр Фомы, «О сущем», вопр. 14, разд. 2 (*Petrus Thomae. Petri Thomae Quaestiones De Ente*. P. 395). Петр Фомы опровергает утверждение Петра де Атаррабия о том, что сущее «контрагируется не посредством некоего реального понятия, но посредством рационального понятия», ср.: Петр де Атаррабия, *Scriptum I*, dist. 3, p. 1, q. 1, art. 3, n. 31 (*Petrus de Atarrabia. Petri de Atarrabia sive de Navarra OFM In Primum Sententiarum Scriptum* / ed. by P. Sagües Azcona. 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco Suárez, 1974. P. 192).

ному, к чтойности Бога и твари (к которым контрагируется понятие сущего) принадлежало бы «сущее разума», что совершенно невозможно. Среди внутренних модусов, упомянутых здесь, на первом месте стоят, разумеется, конечное и бесконечное, но также и возможное и необходимое. Обо всех них в этом разделе аксиоматично утверждается, что они — «истинно *реальные* понятия».

Собственное решение вопроса во втором разделе состоит из шести заключений, среди которых нас интересует пятое⁷, гласящее: «Сущее непосредственно контрагируется через некие внутренние модусы». Доказательство этого заключения весьма просто — Петр Фомы исключает все иные возможные *контрагирующие* онтологические понятия, кроме модусов, ведь поскольку контрагирующими вообще могут быть также видовые дифференции, индивидуальные дифференции, акциденции, подлежащие, но все эти элементы не могут непосредственно контрагировать сущее как таковое, то остается лишь возможность того, что сущее непосредственно контрагируется внутренними модусами. Единственная альтернатива, на опровержение которой в демонстрации в этом разделе отводится значимое место, — это контракция через *видовые дифференции*: согласно Петру, только *род* может контрагироваться видовыми дифференциями в собственном смысле, следовательно, если бы сущее контрагировалось дифференциями, оно было бы родом, но сущее — не род, следовательно, не может контрагироваться дифференциями. То, что понятие сущего *не* может быть понятием рода, уже доказано прежде (заключение 3 в этом же разделе), поскольку понятие сущего *трансцендирует* любой род, потому что оно индифферентно по отношению к конечному и бесконечному, а реальность рода по определению *конечна* и *потенциальна*, в противном случае она не могла бы входить в *сложение* с актуализирующей ее реальностью дифференции. Вся эта серия доказательств является не чем иным, как ясным изложением аргументации из дистинкции 8 кн. I *Ординации* Скота. Интересно, однако, замечание Петра Фомы⁸, что контрагирующие сущее непосредственно внутренние модусы *разделяют* его, поскольку *разделять нечто общее* и означает «контрагировать» его, а сущее разделяется первым разделением посредством конечного и бесконечного. Характеристика модуса как «*разделяющего* общее» хотя и могла подразумеваться Скотом, поскольку он сближает конечность и бесконечность с дизъюнктивным, т. е. *разделяющим* свойством сущего, однако она не высказывалась им, насколько мы можем судить, эксплицитно, и уж точно не выдвигалась на первый план. С другой стороны, у ранних скотистов это довольно общее место, например, оно присутствует у Франциска Мероннского в вопро-

⁷ Петр Фомы, «О сущем», вопр. 14, разд. 2 (*Petrus Thomae. Petri Thomae Quaestiones De Ente. P. 402–403*).

⁸ *Ibid.* — Стоит отметить, что уже в ранней *Репортации* Петр Фомы упоминает внутренние модусы именно в связи с темой «разделений сущего», ср. его *Reportatio I, dist. 1, q. 1* (*Biblioteca Apostolica Vaticana* (далее — BAV). Cod. Vat. lat. 1106, f. 65r–65v). См. также ниже характеристику собственного понятия внутреннего модуса как «разделительного».

се 4 дистинкции 42 *Conflatus*⁹. Можно отметить также, что Петр Фомы, как и Скот, в своем противопоставлении внутренних модусов и видовых дифференций постоянно использует любимый Скотом пример — сравнение модусов с *интенсивными степенями* белизны.

Однако самыми интересными в перспективе обсуждения понятия внутреннего модуса в данном вопросе оказываются *ответы на сомнения* в последнем, третьем разделе. Мы проанализируем здесь ответы Петра Фомы на второе, пятое, а также отчасти на седьмое сомнение. Второе сомнение указывает на возможное противоречие между утверждением, что модусы являются *внутренними* для самого сущего как такового, т. е. для общего понятия сущего (ведь именно *внутренность* модуса составляет, согласно Скоту, как признает и сам Петр Фомы, его принципиальное отличие от дифференции как «добавленной *извне*»), и выдвинутым выше положением, что всякое контрагирующее пребывает *вне* чтойностного содержания контрагируемого. Иначе говоря, это сомнение касается конституции самого понятия «внутреннего модуса сущего» как такового. В своем ответе на это сомнение Петр Фомы сначала разъясняет семь положений, а потом пытается разрешить обозначенную проблему. В разъяснении оказывается, что *дизъюнктивно* понятие «целое», конституированное из двух противоположных внутренних модусов (например, целое «конечное или бесконечное»), является *свойством* (или «терпением») *сущего* как такового, что вовсе не удивительно после отмеченного выше «разделяющего» характера модуса. Поскольку любое свойство заключается в своем подлежащем *не чтойностно*, но лишь виртуально, то дизъюнктивно взятые модусы не являются внутренними для *чтойностного* понятия сущего, т. е. не заключаются как часть в *чтойности* сущего, но само это состоящее из них целое как дизъюнктивное свойство является *виртуально* внутренним для сущего как такового. Помимо этого, в некотором не слишком ясно артикулированном тут смысле каждый модус также является *внутренним* для сущего, а именно «как непосредственно и само по себе контрагирующее для своего собственного контрагируемого»¹⁰. Каждый из модусов, кроме того, также является *тождественно внутренним* для самого сущего — предположительно речь идет о так называемом тождественном, или сущностном, тождестве¹¹, в силу которого внутренние модусы вообще могут быть

⁹ Франциск Мероннский, *Conflatus*, дист. 42, вопр. 4, п. 12–13 (*Franciscus de Mayronis. Conflatus. Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen / Übersetzt und eingeleitet von H. Möhle, R. H. Pich. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2013. P. 420*).

¹⁰ Петр Фомы, «О сущем», вопр. 14, разд. 3 (*Petrus Thomae. Petri Thomae Quaestiones De Ente. P. 406–408*).

¹¹ См. о сущностном, или тождественном, тождестве модуса и вещи, которой он принадлежит, ниже. О понятии «тождественного тождества» вообще, его типах и его дистинкции от формального тождества Петр Фомы трактует в вопросе 9 трактата *De modis distinctionum*, также включенном в состав и опубликованном в *Quodlibet* автора как вопрос 6, см.: *Quodlibet*, q. 6 (*Petrus Thomae OFM. Quodlibet / ed. by M. R. Hooper, E. M. Buytaert. St. Bonaventure, New York: Franciscan Institute; Leuven: E. Nauwelaerts; Paderborn: F. Schöningh, 1957. P. 87–118*).

реально, хотя и не формально сущими. Наконец, как уже было указано выше, любой модус будет *формально и чтойностно* внутренним для того сущего, к которому он контрагирует понятие сущего как такового, т. е. бесконечность — для Бога, а конечность — для твари. Далее Петр Фомы утверждает, что поскольку понятие любого контрагирующего качественно, а внутренний модус есть нечто контрагирующее, то собственное понятие какого угодно модуса является *качественным*, а не *чтойностным*, как понятие сущего или любой вещи. Это последнее положение подтверждается авторитетным суждением Скота из вопроса 3 дистинкции 8 кн. I *Ординации* про контрагирующие понятия внутренних модусов как обозначающие «*quale*»¹², а также этимологией имени «модус»: ведь модус «модифицирует», т. е. «квалифицирует» нечто.

Наконец, отвечая на само сомнение, Петр Фомы соглашается с собственным положением из первого раздела, согласно которому понятия модусов, коль скоро они контрагируют сущее, должны быть *вне чтойностного* понятия сущего как сущего, иначе они вовсе не могли бы его контрагировать. И тем не менее они некоторым (*aliqua*liter) — «изложенным выше» — образом также являются *внутренними* для сущего. Если, как видится, под «сущим» тут снова понимается *чтойностное понятие* сущего как такового, то, согласно только что изложенным пояснениям Петра, модусы могут быть ему внутренними либо *виртуально* как дизъюнктивное целое из двух, либо *тождественно* как любое реальное трансцендентальное понятийное содержание. Но из этого ответа, принимающего «внешность» модуса для *чтойностного* понятия сущего, следует, что внутренний модус как таковой должен быть *чтойностно* или формально *дистинктным* от сущего. В ответ на это возражение Петр Фомы фактически прерывает аргументацию в данном месте, указывая, что вопрос о том, дистинктен ли внутренний модус и каким именно типом дистинкции, — «это великая трудность (*magna difficultas*), о которой будет сказано в “Вопросах о типах дистинкций”»¹³. Мы видим, что вопрос о содержании понятия «внутреннего модуса», т. е. ответ на проблему, как модус может быть *внутренним* и в то же время контрагировать нечто *извне*, переформулируется в итоге в затруднение о *дистинкции* модуса от того, чему он должен быть внутренним. Именно поэтому Петр Фомы отсылает здесь читателей к своему более позднему трактату, так как наиболее подробная и детальная тематизация внутреннего модуса в его наследии содержится в последнем вопросе этого трактата. Стоит, однако, тут же отметить, что в собственном вопросе о дистинкции модуса Петр Фомы трактует почти исключительно о дистинкции модуса от той уже *контрагированной вещи* (или сущего),

¹² Дунс Скот, *Ординация* I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 136 (приводится по изданию: *Duns Scotus. Ioannis Duns Scoti OFM Ordinatio I–IV // Ioannis Duns Scoti Opera omnia. Vol. I–XIV. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950–2013*).

¹³ Петр Фомы, «О сущем», вопр. 14, разд. 3 (*Petrus Thomae. Petri Thomae Quaestiones De Ente. P. 408*).

которой он принадлежит, а не о дистинкции модуса и сущего как такового («контрагируемого» — в терминах данного вопроса «О сущем»)¹⁴.

Пятое сомнение в этом вопросе касается соотношения внутреннего модуса и трансцендентального свойства сущего: поскольку понятие внутреннего модуса как разделяющего сущее было выше связано с понятием *дизъюнктивного свойства* сущего, то можно было бы считать, что контрагируют сущее не модусы, но именно дизъюнктивные свойства сущего, поскольку же Петр Фомы настаивает в собственном ответе во втором разделе, что собственно контрагирующими сущее все же являются внутренние модусы, то нужно прояснить: как нечто контрагирующее может быть разом и тем, и другим? Ответ, данный тут Петром Фомы¹⁵, является уточняющим разъяснением значения многозначных онтологических терминов, но одновременно он позволяет увидеть, как меняется понятийная

¹⁴ Петр Фомы, «О типах дистинкций», вопр. 11, разд. 2–3 (далее все ссылки на этот трактат приводятся по нашему переводу: *Петр Фомы. О типах дистинкций*, вопр. 11 / пер. с латыни с комментарием В. Л. Иванова // *Философия. Журнал ВШЭ*. 2021 (в печати)). Необходимо подчеркнуть, что некоторый, хотя и крайне расплывчатый и предварительный ответ на вопрос о тождестве и дистинкции контрагирующего модуса и контрагируемого сущего как такового содержится уже и в ответе на *третье* сомнение в этом же разделе вопроса 14 «О сущем» (Петр Фомы, «О сущем», вопр. 14, разд. 3 (*Petrus Thomae. Petri Thomae Quaestiones De Ente*. P. 408–409)). Петр противопоставляет там два принципиально разных типа контракции: контракцию, связанную с «совершенствованием» одной реальности другой, т. е. контракцию некоторого *конечного* рода, и контракцию, которая *не* означает какого-либо совершенствования, подчеркивая, что в принадлежащей ко второму типу контракции сущего как такового, во-первых, самому контрагируемому из себя не присуще «бытие совершенствуемым», а во-вторых, контрагирующее (т. е. внутренний модус) есть не некая совершенствующая сущее иная реальность и вообще не совершенство, но именно *модус* совершенства. В этой контракции, как поясняет Петр, сущее контрагируется не посредством чего-то иного *реально дистинктного* от него самого, наоборот, модус *тождественно тождественен сущему как таковому*, хотя и *не адекватно* тождественен (*idem identice, licet non adaequate*). Похожие формулировки будут использованы и в ответе Петра на вопрос о типе тождества и дистинкции модуса от *вещи*, которой он принадлежит, в вопросе 11 «О типах дистинкций» (см. разд. 2 и 3). Понятно, что в обоих случаях речь идет о *сущностном* тождестве модуса и вещи или сущего и о невозможности между ними *реальной* дистинкции в общем смысле как дистинкции двух вещей, однако остается проблемой, можно ли перенести прочие разъяснения Петра в вопросе 11 «О типах дистинкций» относительно дистинкции между модусом и вещью, которой он принадлежит, на дистинкцию внутреннего модуса и *сущего как такового* тут, например: можно ли утверждать, что хотя внутренний модус и не полностью, т. е. *не адекватно* тождественен «из природы вещи» сущему как таковому, однако он также в *некотором* смысле *формально* тождественен ему, поскольку принадлежит к его чтойности внутренним образом? И можно ли охарактеризовать дистинкцию между модусом и сущим как *формальную* дистинкцию в собственном смысле, или лишь в *меньшем*, чем тот, который «обычно» принимается скотистами как смысл формальной дистинкции? Кажется, что на эти вопросы сам Петр не дает вполне однозначных ответов. Ср., однако, нашу попытку прояснить тип дистинкции между модусом и сущим как таковым на основании текстов «О сущем» и «О дистинкции категорий» ниже в основном тексте.

¹⁵ Петр Фомы, «О сущем», вопр. 14, разд. 3 (*Petrus Thomae. Petri Thomae Quaestiones De Ente*. P. 413–414).

ситуация, когда на место *двух противоположных модусов* Скота приходит *множество* разнообразных модусов, а *необходимая* для Скота связь внутренних модусов с понятием трансцендентальной интенсивной величины сущностного совершенства теряется из виду. Согласно Петру Фомы, всякое свойство, поскольку оно как-то квалифицирует и модифицирует свое подлежащее, может до *некоторой степени* быть понято как «модус», — очевидно, что здесь имеется в виду не собственное понятие внутреннего модуса, но крайне широкое и неотчетливое значение этого термина, согласно которому даже акциденции могут называться «модусами». С другой стороны, Петр подчеркивает разность этих понятий, причем модус берется в данном случае уже в собственном значении «внутреннего модуса»: не всякий модус есть свойство, поскольку свойство по определению не является *чтойностно внутренним* тому, чему оно принадлежит, а модус является *внутренним* для чтойности конституированного посредством него¹⁶. Наконец, одно и то же может обозначаться и как модус, и как свойство сущего, — но в разных аспектах, потому что поскольку оно виртуально содержится в сущем и предиктируется о нем «вторым способом через себя», оно называется *свойством* сущего, а поскольку оно *ограничивает* и квазиспецифицирует сущее, оно — *модус* сущего. Иначе говоря, некоторые внутренние модусы — по-видимому, такие, как конечность-бесконечность, возможность-необходимость и им подобные, если мы берем их как целое (сами по себе они — лишь «*части свойства*», а потому могут быть названы лишь «*неадекватным* свойством»), являются *дизъюнктивными свойствами* сущего как такового, но не все модусы таковы. Тем не менее чуть ниже Петр Фомы отмечает, что в точном смысле «свойством сущего» может быть названо только некое простое и *адекватное*, или так называемое *обращаемое* с сущим свойство, т. е. единое, истинное, благое. Как раз такое свойство вообще не может контрагировать сущее (а потому и не может быть его модусом), но способно лишь деноминировать его. Мы можем отметить, что само употребление термина «внутренний модус» в данном разъяснении не точно фиксировано, а понятие модуса кажется еще не вполне дистинктивным, о чем свидетельствуют как замечание относительно возможности предикации того же, что в ином аспекте является модусом, «вторым способом через себя» — позднее Петр будет прямо отрицать такую возможность для внутреннего модуса, — так и постоянное колебание относительно того, внутренен ли модус чтойностным образом для сущего или же он является лишь «присоединенным ограничением вещи», которое должно быть *вне* чтойности того, к чему оно присоединено.

¹⁶ В более позднем трактате «О типах дистинкций» Петр дополнительно уточняет, что подлежащее некоторого свойства может быть адекватно схвачено в своем содержании абстрактивным познанием без познания свойства, а вещь, которая контрагирована некоторым внутренним модусом, не может быть адекватно познана в собственном понятии без того, чтобы вместе с ней был познан и этот внутренний модус (см. об этом ниже). Это различие свойства и внутреннего модуса выявляется, однако, именно в отношении к некоторой *конституированной* вещи, а не к понятию сущего как такового.

Седьмое сомнение касается *порядка* между разными внутренними модусами, а именно: какие из модусов более непосредственно контрагируют сущее, т.е. являются *первыми* в порядке? Ответ Петра Фомы¹⁷ демонстрирует еще сохраняющуюся *непрерывность* с началом традиции у Скота: наиболее непосредственно и собственно сущее как таковое контрагируется через *конечное* и *бесконечное*, поскольку именно эти два модуса являются *наиболее внутренними* для сущности какой угодно вещи. Вывод доказываем так: насколько контрагирующее более внутренне для того, к чему произошла контракция, настолько и сама контракция является более непосредственной. Если мы сравниваем эти два модуса, например, с причиной и причиненным, то можно заметить, что последние обозначают отношение, а отношение не заключается в чтойностном понятии некоторой абсолютной сущности. Напротив, подчеркивает автор: «конечность или бесконечность чтойностно заключается в понятии какого угодно особенного сущего», т.е. не сущего как такового. Подобно этому конечность или бесконечность — *более внутренние* для некоторой сущности модусы, чем возможность или необходимость, потому что первые следуют за «сущностью в себе», а вторые обозначают *порядок* сущности по отношению к *бытию*.

2. Метафизическая экспликация «внутреннего модуса вещи» в формалистском учении о дистинкциях

Собственное специальное исследование о внутреннем модусе как таковом и дистинкции его от вещи содержится в последнем, *одинадцатом* вопросе второго большого метафизического трактата Петра Фомы — «Вопросы о типах дистинкций». Именно этот вопрос является, пожалуй, наиболее развернутым и оригинальным трактатом о внутреннем модусе в раннескотистской традиции. Если ведущей темой вопроса 14 «О сущем» была *контракция* сущего посредством модусов, то тема данного вопроса такова: «Дистинктен ли внутренний модус вещи от вещи, модусом которой он является, некоторым образом из природы вещи?»¹⁸ Как мы уже отметили выше, тема *дистинкции* модуса и вещи — отнюдь не какая-то случайная и внешняя рамка рассмотрения понятия внутреннего модуса, но прямо затрагивает саму *возможность* или непротиворечивость данного понятия. Петр Фомы демонстрирует это уже в *начальных аргументах* вопроса «против» и «за»: с одной стороны, поскольку дистинктное от чего-то «из природы вещи» (имеется в виду: не только посредством некото-

¹⁷ Петр Фомы, «О сущем», вопр. 14, разд. 3 (*Petrus Thomae. Petri Thomae Quaestiones De Ente*. P. 415–416).

¹⁸ См. наш перевод с комментариями этого вопроса: *Петр Фомы. О типах дистинкций*, вопр. 11 / пер. с латыни с комментарием В.Л. Иванова // *Философия. Журнал ВШЭ*. 2021 (в печати). — Анализ содержания этого вопроса см. также в: *Bridges G. Identity and Distinction in Petrus Thomae*, O.F.M. New York, St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1959. P. 117–132.

рой рефлексивной операции интеллекта), как кажется, не может быть *внутренним* для того, от чего оно так дистинктно, то если внутренний модус будет из природы вещи дистинктным от вещи, которой он принадлежит, он вовсе не будет *внутренним* для нее модусом, а с другой стороны, если между внутренним модусом и вещью не будет вовсе никакой дистинкции из природы вещи, то модус был бы «модусом самого себя», что невозможно, иначе говоря, без дистинкции модуса не было бы вовсе никакого основания в *вещи* для нашего понятия о нем, более того, само понятие «внутреннего модуса» было бы не реальным понятием, но лишь термином, обозначающим некое «сущее разума». Метафизика же, согласно ее пониманию в скотистской традиции, есть *реальная* наука, которая необходимо рассматривает реальные понятия. Еще один начальный контраргумент вопроса указывает на дополнительный важный аспект рассмотрения модуса: возможность дистинкции «из природы вещи» связана с *отдельной понимаемостью* или познаваемостью модуса и вещи в некотором *совершенном познании* интеллекта, поэтому специальной темой вопроса является экспликация не только содержания, но и самого *понятия*, т. е. вида познаваемости «внутреннего модуса».

В качестве основных аспектов рассмотрения внутреннего модуса в этом трактате Петра Фомы о внутреннем модусе мы можем выделить следующие: 1) описание содержания понятия «внутреннего модуса», или ответ на вопрос, что есть внутренний модус как таковой; 2) демонстрация возможности, или реальности этого понятия, т. е. решение проблемы *дистинкции и тождества* модуса и вещи (или чтойности), которой он принадлежит; 3) экспликация собственной познаваемости/понимаемости внутреннего модуса, т. е. ответ на вопрос, каково *понятие* о модусе; 4) сопоставление внутреннего модуса и ряда связанных с ним понятий, прежде всего «степени усиления» качеств и «величины совершенства»; 5) прояснение числа, а также диверсификация разных внутренних модусов. Структурно текст вопроса состоит из *трех* главных разделов, причем в первом разделе доминирующим аспектом рассмотрения оказывается *первый* (и отчасти третий с четвертым), а второй и третий разделы трактуют о модусе во *втором* и остальных аспектах.

2.1. Дедукция содержания трансцендентального понятия «внутреннего модуса»

В *первом* разделе этого вопроса Петр в 12 пропозициях предпринимает своеобразную «дедукцию» *трансцендентального* понятия «внутреннего модуса»¹⁹, которая будет предметом нашего изложения и анализа далее.

¹⁹ Нужно заметить, что в начале третьего раздела этого вопроса Петр также предваряет свои ответы на сомнения *разделением* общего эквивокального имени «модус» на разные значения, подчеркивая, что он намерен говорить не о «внешних модусах», которые в собственном смысле (т. е. в смысле внутреннего модуса) и не модусы, но *вещи*, т. е. не о модусах

Эта дедукция начинается с некоторого принципиального утверждения, разворачивается далее в виде последовательного отрицания всего того, чем внутренний модус *формально*, согласно мысли автора, быть не может, и завершается описанием²⁰ «чтойности имени», или *содержания* понятия внутреннего модуса. Дополняют это описание шесть короллариев, уточняющих само это понятие²¹.

В *первой* пропозиции Петр Фомы утверждает *реальность* внутреннего модуса (не в его собственном терминологическом смысле «реальности»²², а в том общем смысле, согласно которому он есть «нечто реальное»): он «есть в *вещи из природы самой вещи*»²³. Доказательство этого является фактически аналитической экспликацией понятия: «внутреннее» для чего-то из природы вещи не может не быть присуще ему из природы вещи; поскольку модус внутренен вещи, стало быть, он есть в ней реально. Единственной альтернативой присущности модуса вещи из *природы вещи* была бы внешняя деноминация от некоторой операции нашего интеллекта. Однако на опровержение такой возможности нацелена вторая пропозиция ниже. Кроме того, четвертый королларий ниже дополняет это первое утверждение о реальности положением об актуальном существовании: внутренний модус *неотделим* в актуальном существовании от вещи, которой он принадлежит. *Вторая* от начала и первая отрицающая пропозиция обращает первую: поскольку модус есть нечто реальное и существующее в *вещи*, он формально (т. е. по своей «квазичтойности» и как таковой) не может быть «второй интенцией», т. е. чем-то, что не имеет непосредственного основания в вещи, но лишь в нашем мышлении о ней. Дополнительным аргументом в пользу этого положения служит невозможность включения «сущего разума» в *чтойность* любой вещи: как мы помним, внутренний модус как *контрагирующее* входит в чтойность любого контрагированного, или особенного сущего, а если бы он был второй интенцией, то сущность Бога и любой тварной вещи заключала бы

в смысле акциденций или модусах, выражаемых модальными пропозициями, либо посредством наречий, но только о «внутреннем и сущностном модусе вещи». Очевидно, что именно о содержании такого понятия модуса идет речь и в первом разделе, поскольку атрибут «внутренний» постоянно используется в последующих пропозициях и их доказательствах, а также входит в итоговое «описание» содержания понятия.

²⁰ Очевидно, что Петр Фомы ясно сознает невозможность *определения* «трансцендентального понятия», поскольку он эксплицитно называет итог этой дедукции «описанием» (*descriptio*), а не «определением» (*definitio*). См.: Петр Фомы, «О типах дистинкций», вопр. 11, разд. 1, проп. 12.

²¹ См. в связи с последующим: Петр Фомы, «О типах дистинкций», вопр. 11, разд. 1.

²² О собственном *терминологическом* смысле «реальности» у Петра Фомы см.: «О типах дистинкций», вопр. 2, разд. 1, в конце (BAV. Cod. Vat. lat. 2190, f. 77r–77v).

²³ Эта же пропозиция воспроизводится и в позднем трактате Петра «О дистинкции категорий», ср.: Петр Фомы, «О дистинкции категорий», разд. 2, закл. 1, в конце (*Petrus Thomae. Petrus Thomae's De Distinctione Predicamentorum (With A Working Edition)* / ed. by E. P. Bos // *The Winged Chariot: Collected Essays on Plato and Platonism in Honor of L. M. de Rijk* / ed. by M. Kardaun, J. Spruyt. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000. P. 305).

в себе нечто «домысленное» интеллектом, а не реальное, что совершенно невозможно в рамках скотистской онтологии. Кроме того, как было указано выше, некие внутренние модусы суть трансцендентальные *свойства* сущего, а свойства принципиально не могут быть вторыми интенциями, иначе метафизика будет доказывать присущность вещам вторых интенций и утратит тем самым свой статус первой *реальной* науки.

Согласно *третьей* пропозиции модус не будет ни *чтойностью*, ни ее частью, так как внутренний модус и является модусом *чтойности*, а потому если он сам будет чтойностью, то либо никаких модусов не будет вообще, либо и сама чтойность будет модусом или состоять из модусов, иначе говоря, при устранении этого не-тождества смысл понятия внутреннего модуса будет утрачен. *Четвертая* пропозиция отделяет понятие модуса от *реальности* в терминологическом смысле, поскольку также и любая реальность имеет свой собственный внутренний модус, а кроме того, тождество реальности и модуса означало бы, что реальность подобно модусу могла бы быть внутренне присущей иной реальности, что сделало бы дистинкцию реальностей (по крайней мере — в конечном сущем) невозможной; *пятая* же пропозиция отделяет его от формальности вещи, поскольку вещь не может быть формально тем, что она есть, посредством внутреннего модуса, а посредством формальности или некоторого чтойностного содержания (*ratio quidditativa*) вещь формально есть то, что она есть.

Шестая пропозиция отрицает возможность для модуса быть чем-то отрицательным. В отличие от сущего разума Петр понимает отрицание как «простое ничто», которое вообще не может быть чем-то внутренним для вещи или чего-то позитивного, а потому ничто отрицательное не может формально составлять внутренний модус. Истинно и обратное: поскольку у отрицания нет никакой собственной существенности и формальности, то у него не может быть и никакого собственного внутреннего модуса. Вероятно, данное опровержение отрицательности модуса было вызвано к жизни тем, что некоторые ранние последователи или критики Скота среди францисканцев (например, по мнению Дюмонта²⁴, Уильям Алнвик полагал именно так) придерживались той позиции, что сущее контрагируется *отрицательными модусами*. Более развернутое опровержение тезиса о том, что *контрагирующее* вообще (а следовательно, и внутренний модус) может быть чем-то чисто отрицательным или включать в себя такое отрицательное, содержится уже в первом разделе вопроса 14 «О сущем»²⁵. Петр указывает там, что чисто отрицательное не может специфицировать или делать особенным нечто положительное; кроме того, чистое отрицание из самого себя является наиболее неопределенным, или неограниченным, а потому было бы абсурдным полагать, что оно может обладать содержа-

²⁴ Dumont St. D. The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century: John Duns Scotus and William of Alnwick // Mediaeval Studies. 1987. Vol. 49. P.15–16. — Ср. текст самого Алнвика: Ibid. P.61, 71.

²⁵ Петр Фомы, «О сущем», вопр. 14, разд. 1 (*Petrus Thomae. Petri Thomae Quaestiones De Ente*. P.390–391).

нием «ограничивающего», или контрагирующего, наконец, отрицательность модуса означала бы, что любое конституированное посредством него формально — это «ничто», поскольку все, что специфицируется (или определяется) через чистое отрицание, — это *формально ничто*. Ложность этих следствий, согласно Петру, очевидна, а потому гипотеза об отрицательности контрагирующего модуса невозможна.

Согласно *седьмой* пропозиции, внутренний модус формально не может быть ни относительным, ни абсолютным, потому что, как будет сказано чуть ниже, внутренний модус *как таковой* превосходит разделение на абсолютные и относительные категории и может быть у вещи каждого рода, а потому — как трансцендентальное понятие — его формальное содержание невозможно редуцировать лишь к какому-то одному роду или разделению сущего.

Восьмая пропозиция отделяет понятие внутреннего модуса от понятия «степени усиления или ослабления» (*gradus intentionis vel remissionis*) некоторого акцидентального конечного качества. В отличие от степени усиления, которая относится лишь к конечным и акцидентальным вещам, понятие внутреннего модуса является *трансцендентально общим*, поскольку такой модус может быть (и есть необходимо) у любой вещи, поэтому эти два понятия не могут быть тождественны. Далее уточняется, что хотя степень усиления или ослабления вполне может быть названа некоторым специфическим внутренним модусом, однако «модус вообще» не может быть редуцирован к степени. Ведь множество субстанциальных вещей имеют сущности, которые никак не подлежат усилению или ослаблению, но при этом ограничены собственными внутренними модусами, — например, божественная сущность или ангельская природа. Кроме того, степень усиления связывается Петром с некоторой акцидентальной *формой* (содержание этого понятия разъясняется как «пропорция формы»), тогда как внутренний модус не является ни формой, ни чтойностью вещи. Более того, степень заключает в себе форму, а внутренний модус не заключает в себе чтойностно даже само содержание понятия сущего, но при этом заключается в некоторой вещи. Наконец, форма иначе соотносится со своей степенью усиления, чем вещь со своим внутренним модусом: форма связана с той или иной своей степенью отнюдь не столь же необходимо, как вещь с модусом, поскольку форма может субсистировать без некоторой индивидуальной степени (хотя и не без степени вообще), а вещь без собственного внутреннего модуса — нет. Точно так же форма приобретает степень как некое дополнительное совершенство посредством вторичного воздействия, уже обладая некоторым бытием как форма, тогда как внутренний модус производится посредством того же произведения, которым производится в бытие и сама вещь, которой он принадлежит.

Девятая пропозиция оппонирует «некоторым» ученым, утверждавшим, что внутренний модус формально есть *величина или количество силы/совершенства*. Как мы знаем, за этими «некоторыми» стоит сам Скот. Опровержение Петра Фомы снова имеет целью вовсе не отрицание того, что

величина силы есть некий внутренний модус, поскольку он вполне согласен считать ее модусом, но того, что внутренний модус как таковой может быть *адекватно* описан понятием величины силы. Петр утверждает, что поскольку понятие внутреннего модуса является более *общим* по отношению к понятию величины силы и включает в себя множество иных модусов, неверно и нелепо (а также «безыскусно», т. е. не подобает ученому) отвечать на вопрос о том, что есть модус, с помощью указания на нечто столь особенное, как величина силы²⁶. Доказывается это просто перечислением модусов, которые должны быть охвачены итоговым описанием понятия внутреннего модуса, но не означают сами по себе никакой величины совершенства. Таковы, например, модусы возможности, «через-себя-бытийности» (внутренний модус субстанции) и т. д. Вполне очевидно, что Петр Фомы уже не видит особого значения, которое имело учение о трансцендентальной величине сущего или виртуальном количестве совершенства для самого Скота, поэтому он настолько легко опровергает данную теорию.

Десятая пропозиция эксплицитно выражает то, что предполагали предыдущие: внутренний модус формально не может быть ограничен некоторым *родом*, так как есть множество модусов, превосходящих родовую общность, например, конечность и возможность, которые общи для всех тварей. Кроме того, внутренние модусы непосредственно контрагируют сущее как таковое и поэтому также не могут принадлежать формально к какому-то определенному роду. *Одиннадцатая* выражает утвердительным образом вывод из предыдущей: «внутренний модус формально есть нечто *трансцендирующее*», поскольку он находится в Боге и в тварях, в субстанции и акциденциях. Наконец, *последняя* пропозиция составляет вместе все предыдущие характеристики (или «условия») этого понятия в одном общем «описании»:

Внутренний модус вещи есть некоторое позитивное трансцендирующее содержание (*ratio*), которое не является ни чтойностью, ни частью чтойности, однако существует в [т. е. присуще] чтойности вещи и внутренне ее модифицирует²⁷.

2.2. Характеристика собственного понятия о модусе

В дополнение к этому общему описанию объективного *содержания* понятия внутреннего модуса Петр уточняет в последующих короллариях характеристики самого *понятия* как такового (что соответствует *третьему* выделенному нами выше аспекту рассмотрения внутреннего модуса).

Во-первых, — это принципиальное утверждение противоречит почти всей последующей скотистской традиции²⁸, — он утверждает, что у вну-

²⁶ Тот же самый аргумент о неадекватности общего и особенного приводится в ответе на шестое сомнение в разд. 3 этого вопроса и в отношении «степени усиления».

²⁷ Петр Фомы, «О типах дистинкций», вопр. 11, разд. 1, проп. 12.

²⁸ Насколько оно противоречит мнению самого Скота о познаваемости внутреннего модуса, нуждается в отдельном подробном аналитическом изложении, которое не может быть осуществлено в рамках данного исследования.

треннего модуса имеется *собственное понятие* (*proprium conceptum*). При этом имеется в виду, что модус *может* быть *абстрактивно* познан в собственном понятии *без* познания той вещи, которой он принадлежит. Это положение было настолько важным для автора, который, по-видимому, также сознавал достаточно большую степень его потенциальной контроверсности, что он повторяет его в тексте этого вопроса — и как предмет доказательства, и как основание для иных аргументов — не меньше семи раз. В частности, в пятом королларии он специально подчеркивает свое несогласие с мнением «некоторых ученых, утверждающих, что внутренний модус есть то, что не имеет собственного понятия, отделенного (или прецизированного — *praecisum*) от того, чему он принадлежит». Мы не можем с полной определенностью установить, кто из ранних скотистов имеется здесь в виду, но, учитывая, что с высокой вероятностью в следующем королларии автор выступает оппонентом Франциска Мероннского, можно предполагать, что и здесь подразумевается именно он, тем более что в вопросе 4 дистинкции 42 *Conflatus* имеется место, где Франциск употребляет для ответа на вопрос о познаваемости модуса в точности тот термин, который Петр выбирает здесь для характеристики позиции оппонента, а именно «*praecise conceptibile/intelligibile*»:

Тогда в ответ на предложенное сомнение я утверждаю, что ни один интеллект не понимает внутренний модус через себя (*per se*), но только вместе с формальным содержанием (*cum ratione formali*), которому он принадлежит; ведь хотя он вполне мыслим, однако он вовсе не [мыслим/понимаем] в *отделенности* (*praescindendo*) от формального содержания чтойности, которой принадлежит²⁹.

Петр Фомы утверждает, однако, прямо *противоположное*: не только модус может быть понят абстрактивно в собственном понятии без того, чтобы при этом была понята вещь, которой он принадлежит, но и более того, невозможно, чтобы сама вещь абстрактивно понималась в собственном постигающем ее акте понимания (*propria conceptione*) без своего внутреннего модуса. Во втором разделе вопроса автор приводит ряд аргументов³⁰ для демонстрации этих двух положений. Что касается *невозможности* познания вещи без ее внутреннего модуса, Петр специально разъясняет, что в этом утверждении он имеет в виду под «познанием», во-первых, *абстрактивное* познание в *понятии*, а во-вторых, *собственное* понимание некой вещи в отличие от понимания ее в некотором *общем* понятии, например, понимание человека согласно его собственному понятию, т. е. как чтойности «человек», а не согласно общим понятиям «животного», «тела» или «субстанции», которые тоже схватывают некие «формальные содер-

²⁹ Франциск Мероннский, *Conflatus*, дист. 42, вопр. 4, п. 10 (*Franciscus de Mayronis. Conflatus. Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen*. P.418). Курсив в цитате — автора статьи.

³⁰ Петр Фомы, «О типах дистинкций», вопр. 11, разд. 2, утверждение 2 и 3.

жания» в человеке. Иначе говоря, собственное понятие некоторой вещи является *дистинктным* по отношению к формальному понятию иной вещи и адекватно выражает ее чтойность во всех ее внутренних частях и со всем, что к ней внутренне принадлежит. Очевидно, что Петр истолковывает³¹ утверждения Скота о некотором *совершенном* понятии о вещи в знаменитом разъяснении о понимании «вещи, схваченной под или вместе с ее внутренним модусом», из дистинкции 8 кн. I *Ординации* как описывающие именно такое *собственное* чтойностное понятие. Поскольку Петр считает, что внутренний модус *внутренне* принадлежит к *чтойности* вещи, чьим модусом он является, что, в свою очередь, следует из его теории контракции сущего (мы помним, что основание (*ratio*) контракции или «контрагирующее» внутренне *конституирует* чтойность контрагированной вещи, т. е. в случае контракции сущего — модус конституирует чтойность любого особенного сущего, содержащегося «под» понятием сущего как такового), то главный аргумент Петра в пользу невозможности познания вещи в собственном понятии без познания ее внутреннего модуса весьма прост: понятийная абстракция, отделяющая вещь от того, что внутренне принадлежит к ее чтойности, невозможна, так как это означало бы понятийно лишить вещь самой ее чтойности, а не чего-то внешнего для нее; но модус принадлежит к этой чтойности, следовательно, вещь не может быть познана в собственном понятии без познания ее внутреннего модуса как принадлежащего к ее чтойности. Иначе говоря, любая абстракция от внутреннего модуса в понимании вещи означает, что у нас имеется не собственное и адекватное понятие о ней, но лишь некое *общее* несовершенное понятие о какой-то реальности или объективном содержании, например, о сущем как таковом.

В свою очередь, второе положение о *возможности* познания модуса в собственном понятии без познания чтойности вещи демонстрируется двумя аргументами. В порядке дистинктного понятийного познания некоторый конституирующий элемент всегда предшествует конституированному им целому, поэтому внутренний модус как основание контрагирования или контрагирующее понятийно предшествует тому, «к чему» осуществляется контракция; предшествующее как таковое всегда может быть понято без последующего, следовательно, внутренний модус может быть познан в понятии без того, чтобы была познана конституированная или контрагированная им чтойность или вещь. В этом внутренний модус, по мнению Петра Фомы, подобен видовой дифференции, которая может быть понята как таковая и без видовой природы, конституированной ею, тогда как обратное, т. е. понимание вида без понимания его дифференции, невозможно. Во-вторых, Петр применяет знаменитый аргумент Скота о дистинкции достоверного и сомнительного понятия из демонстрации унивокации понятия сущего к данной проблеме: если у нас имеется одно

³¹ Петр Фомы, «О типах дистинкций», вопр. 11, начало ответа на первоначальные аргументы вопроса.

достоверное понятие и иное сомнительное понятие о чем-то, то мы можем познавать первое без познания второго; но достоверность понятия о внутреннем модусе может совмещаться с сомнением относительно собственного понятия о вещи, которой он принадлежит, следовательно, у нас может быть собственное понятие внутреннего модуса без собственного понятия вещи. В качестве объяснения меньшей посылки Петр приводит пример с конечностью и бесконечностью: можно обладать достоверным понятием о конечности некоторого сущего, но сомневаться о его собственной чтойности или природе, точно так же, как уже Скот учил о том, что человеческий интеллект способен обладать достоверным понятием бесконечности как модифицирующей *части* понятия «бесконечного сущего», но не способен обладать собственным (т. е. простым и адекватным) понятием о божественной *сущности* (поскольку она есть «эта вот в себе»), которой принадлежит этот внутренний модус.

Но если у модуса есть собственное, т. е. *дистинктно* познаваемое абстрактное понятие, отсюда следует весьма неожиданный и неприемлемый для последующей формалистской традиции, ориентированной в этом вопросе скорее на Франциска Мероннского с его базовым разделением на формальность и модус, вывод о том, что у внутреннего модуса имеется и *собственная формальность*³², ибо все, что имеет собственное понятие,

³² К каким затруднительным следствиям способно привести данное утверждение, можно увидеть на аналогичном примере обсуждения Петром в разд. 3 вопр. 7 «О типах дистинкций» объема понятия «формальность»: поскольку не только «сущее», но и все трансцендирующие понятия обладают, согласно Петру, собственной *формальностью*, но все иные трансцендирующие понятия (речь в этом месте идет специально о *свойствах* сущего) не включают в себя чтойностное содержание сущего, будучи «первично разными» по отношению к сущему, то Петр Фомы вынужден разделить формальность вообще на два типа: первую *чтойностную* формальность сущего и *качественные* формальности трансцендентальных свойств. Но тогда возникает сомнение об общности такого понятия формальности — либо необходимо принять, что оно может быть абстрагировано от обоих типов трансцендентальных формальностей и предидируется о них чтойностно, но отсюда следовало бы, что формальность как таковая является более общим чтойностным понятием, чем само сущее, а значит, именно формальность (как своеобразное «супертрансцендентальное» понятие), а не сущее как таковое, должна рассматриваться как *первое* понятие человеческого интеллекта и знания (в том числе — как предмет метафизики). Этот вывод для Петра неприемлем, поэтому он высказывается в пользу альтернативы: не может быть ничего *унивокально* общего, высказываемого о чтойностных и качественных формальностях (т. е. о двух основных типах трансцендентальных понятийных содержаний), следовательно, общее понятие формальности как таковой — это лишь чисто *эквивокальное имя*, а формальность в собственном смысле равна по объему предидикации чтойностному содержанию сущего как такового и зависит от него. Однако если мы учитываем необходимую для скотистской традиции связь унивокации как *единства понятия* с определением некоторого понятия вообще, то имеются достаточно веские основания сомневаться в том, можно ли тогда назвать «общее» имя «формальность» *понятием*. Тогда формальность в этом общем смысле (как эквивокальное имя) не может быть и объектом необходимого знания. Стало быть, такой онтологический элемент как некая *качественная формальность* нуждается в отдельной экспликации, которая отсутствует, насколько нам известно, у Петра Фомы. В точности тот же самый порядок аргументации

имеет и собственную формальность, так как под формальностью Петр Фомы имеет в виду «*некое понимаемое через себя формальное содержание (rationem) любой вещи*»³³. И Петр делает этот вывод, причем не только в полемике против отрицающих возможность формальности у модуса, но и вполне утвердительно — в собственном ответе на ключевое последнее сомнение в разд. 3 вопроса (в начале этого ответа)³⁴.

Во-вторых, понятие внутреннего модуса — не чтойностное, а *качественное* или *детерминирующее* понятие. Это положение Петра Фомы вполне согласуется с общей теорией понятий Скота в «Теоремах»³⁵ и с его характеристикой понятия модуса, по крайней мере в том виде, как она изложена в ключевых параграфах дистинкции 8 кн. I *Ординации*. С другой стороны, как отмечено нами в первой части данного исследования³⁶, в дистинкциях 19 и 31 кн. I *Ординации* Скота содержатся основания для понимания *модусов* конечного и бесконечного в качестве некоторых фундаментальных видов «трансцендентальной величины» сущего, что могло бы означать, помимо прочего, возможность введения особого класса «квантифицирующих-количественных» понятий (или «модифицирующих» как отличных от «дифференцирующих формально» понятий «видовых» и «предельных дифференций»). То, что обычно весьма продуктивно до-

можно применить и к качественному понятию формальности «внутреннего модуса» по отношению к чтойностной формальности сущего как сущего. См.: Петр Фомы, «О типах дистинкций», вопр. 7, разд. 3, ответ на 4-е сомнение (BAV. Cod. Vat. lat. 2190, f. 95r–95v).

³³ Петр Фомы, «О типах дистинкций», вопр. 11, разд. 3, ответ на 7-е сомнение.

³⁴ «Первое утверждение: внутренний модус может рассматриваться либо что касается его собственной формальности (*propriam formalitatem*), либо в сравнении с [той вещью], чьим [модусом он] является... Пример: бесконечность, которая является внутренним модусом в божественном, имеет собственную формальность, которая есть ее собственное содержание (*propria ratio*), коим она и есть то, что есть. Следовательно, [бесконечность как внутренний модус] может братья согласно самой себе и своему собственному содержанию (*secundum se et suam propriam rationem*), коим она есть то, что есть, либо по сравнению с вещью, чьим [модусом она] является, т. е. с божественной сущностью» (Там же). Разумеется, можно поставить вопрос: не противоречит ли это утверждение отрицанию тождества модуса и формальности в пятой пропозиции первого раздела выше? Строго говоря, там отрицалось, что модус есть формальность *вещи*, а не его собственная формальность как схватываемое само по себе *содержание* внутреннего модуса. Тем не менее в этом сближении видится отзвук общих усилий выдержать хрупкий баланс между мышлением собственной сущности модуса и отстаиванием его необходимо *внутреннего* для вещи статуса.

³⁵ О разделении понятий на *чтойностные* и *качественные* (преддицируемые *in quid / in quale*) как наиболее универсальном для Скота и скотистской традиции см.: Дунс Скот, *Theoremata*, ч. 3, п. 49–50 (*Duns Scotus. Ioannis Duns Scoti Quaestiones in Libros Perihermenias Aristotelis; Quaestiones super Librum Elenchorum Aristotelis; Theoremata / ed. a R. Andrews et al. // V. Ioannis Duns Scoti OFM Opera Philosophica. Vol. II. St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute; Washington, D. C.: The Catholic University of America, 2004. P. 618*); Петр Фомы, «О сущем», вопр. 6, разд. 1, предпосылка 7; вопр. 12, разд. 1, закл. 1 (*Petrus Thomae. Petri Thomae Quaestiones De Ente. P. 90; 308–309*).

³⁶ См. п. 2.4 в первой части нашего исследования (*Иванов В. Л. Метафизика забытой традиции I. С. 225–227*).

полняющий оставленные незавершенными понятийные и теоретические конструкции Скота Петр Фомы не воспользовался шансом ввести подобное дополнительное разделение трансцендентальных понятий, объясняется, очевидно, тем, что он не воспринимает важность понятия «величины сущего как такового» для Скота, хотя и знает само обсуждение в дистинкции 31 *Ординации*³⁷.

Далее, понятие внутреннего модуса является, согласно Петру, *разделяющим* (*divisivus*) и само *неразрешимым* (*irresolubilis*) на какие-либо понятийные части, т.е. в скотистской терминологии — «*просто простым понятием*»³⁸. Это может быть подтверждено тем, что о внутреннем модусе сущее *не* сказывается *чтойностно* и он *не* заключает в себе содержание понятия сущего, иначе говоря, внутренний модус не может быть *чтойностно сущим*, но является чистым трансцендентальным «*квазикачеством*». Поскольку понятие дифференции тоже является разделяющим и качественным, Петр Фомы считает необходимым уточнить, что модус как таковой не может быть реальным фундаментом для какой-либо конечной *дифференции*, потому что любая видовая дифференция необходимым образом входит в *чтойность* как ее *часть*, а внутренний модус не может быть ничем *чтойностным* вообще. Иными словами, здесь Петр пытается как раз подчеркнуть, что модусы и дифференции составляют два принципиально *разных* типа понятий. Итак, мы можем зафиксировать, что Петр предпринимает достаточно радикальное расширение эпистемологической теории Скота, выдвигая и доказывая тезис о познаваемости внутреннего модуса в *собственном* понятии отдельно от понятия вещи — тезис, который в такой форме отсутствует у самого Скота и который, как кажется, был почти вовсе не воспринят в последующей формалистской традиции, что делает данный Петром ответ на вопрос, каково *понятие* о модусе, уникальным среди ранних последователей Скота.

Возвращаясь к выдвинутому Петром описанию *содержания* понятия модуса, стоит также отметить, что в последнем королларии первого раздела вопроса Петр Фомы специально опровергает знаменитое «описание» внутреннего модуса Франциска Мероннского³⁹. Петр снова утверждает, что поскольку согласно порядку и способу нашего познания содержание

³⁷ Ср.: Петр Фомы, «О типах дистинкций», вопр. 11, начало ответа на первоначальные аргументы вопроса, истолкование пятого утверждения Скота.

³⁸ К таким понятиям, помимо внутренних модусов, относятся у Скота трансцендентальные понятия сущего, его простых/обратимых *свойств* и понятия «предельных дифференций» сущего, возможно, также понятия «простых совершенств». Все перечисленные понятия, кроме понятия сущего, являются *качественными*, понятие сущего — единственным *чтойностным* «просто простым понятием». Как просто или абсолютно простые понятия все названные качественные понятия также являются «первично разными» (*primo diversi*) по отношению к первому понятию сущего, поскольку не заключают его в себе, иначе говоря, не заключают в себе ничего «общего» с иными понятиями.

³⁹ Петр Фомы, «О типах дистинкций», вопр. 11, разд. 1, корол. 6. — Ср. также сн. 36, 37 в первой части нашего исследования (*Иванов В. Л. Метафизика забытой традиции* I. С. 220–221).

контрагирующего понятия или основание контракции *предшествует* контрагированной чтойности или вещи, а внутренний модус контрагирует суще как таковое, то какой-нибудь внутренний модус некоторым образом принадлежит к чтойности чего угодно и, следовательно, *предшествует* в порядке нашего понимания *всякой* вещи. Это прямо *противоречит* формуле Франциска, в которой признаком модуса оказывается то, что он «приводит к чему-то», т. е. к уже всегда полностью *конституированной* чтойности. Кроме того, если бы Франциск с его «привхождением» верно описывал внутренний модус, то, по мнению Петра Фомы, это был бы не внутренний, а *акцидентальный* или *внешний* модус. Внутренних же модусов в *собственном* смысле Петра, выражающем — разумеется, в его понимании — учение Скота, тогда и вовсе не было бы. Тут уместно сделать несколько чисто исторических замечаний. По обыкновению схоластических ученых XIV в. Петр Фомы нигде (в том числе и в данном королларии) *эксплицитно* не идентифицирует своего оппонента как Франциска, поэтому до самого последнего времени исследователи высказывали лишь весьма осторожные предположения⁴⁰ о возможности доказательно утверждать, что они знали сочинения друг друга, прямо полемизировали друг с другом и реагировали на утверждения друг друга относительно некоторых ключевых мест учения Скота. Анализируемый нами королларий в этом вопросе — одно из наиболее явных свидетельств прямой полемики Петра против Франциска, поскольку здесь буквально приводится сама формула описания внутреннего модуса, принадлежащая Франциску и многократно повторяемая им без изменений в своих сочинениях. Кроме того, на полях одного из манускриптов XIV в. (BAV. Cod. Vat. lat. 2190, f. 110r) рукой переписчика к этому месту сделано примечание «*dictum francisci de maironis*» («утверждение Франциска Мероннского»). Тем не менее одна оккurrence формулы и одно косвенное подтверждение переписчика все еще не могут служить основательным доказательством знакомства Петра с теорией модусов Франциска. Однако мы можем предъявить еще один аргумент в пользу знания Петром этой теории, на наш взгляд, устраняющий возможность разумного сомнения в этом. Самое раннее упоминание Петром термина «внутренний модус» находится в конце первого вопроса дистинкции 1 его ранней теологической «Репортации»⁴¹ в контексте обсуждения *разделений* сущего. Именно там Петр не просто перечисляет и кратко характеризует

⁴⁰ Ср.: Smith G.R. Bibliotheca manuscripta Petri Thomae // Bulletin de philosophie Médiévale. 2010. Vol. 52. P. 162, n. 6. — Ср. также: Möhle H. Formalitas und modus intrinsecus: Die Entwicklung der Scotischen Metaphysik bei Franciscus de Mayronis. Münster: Aschendorff, 2007. S. 309–315.

⁴¹ Петр Фомы, *Reportatio* I, dist. 1, q. 1 (BAV. Cod. Vat. lat. 1106, f. 65r–65v). Выражаем глубокую благодарность Гарретту Р. Смиту (Университет Бонна) за предоставленную возможность познакомиться с его рабочей транскрипцией текста единственного манускрипта этого важного вопроса об унивокации сущего из *Репортации* Петра Фомы. Можно добавить, что в своем сообщении Г.Р. Смит подтвердил нашу гипотезу о том, что Петр Фомы уже в ранней *Репортации* несомненно знал сочинения и теории Франциска Мероннского, поскольку он обильно цитирует и парафразирует его там, причем опирает-

разные внутренние модусы, но и приводит в качестве основания того, почему он полагает разделение сущего, например, через возможность и акт «модальным разделением» или делением посредством внутренних модусов, некоторое *содержание* понятия внутреннего модуса. Он повторяет там это обоснование четыре раза по отношению к модусам конечного и бесконечного, потенциального и актуального, необходимого и контингентного, и каждый раз оно звучит одинаково: «*ista est ratio modi intrinseci*» («это и есть содержание понятия внутреннего модуса»), а именно — то, что тот или иной модус, «привходя к чтойности вещи, не изменяет саму эту чтойность», так что ее «формальное содержание остается тем же самым». Иначе говоря, Петр в своем раннем сочинении не просто знает формулу описания понятия модуса Франциска, он, очевидно, согласен с ней и использует ее как свою *собственную* (кстати, типично для эпохи не указывая при этом авторство)! Дополнительным подтверждением может служить то, что и разделение сущего на реальное и не-реальное он считает там же *модальным*, ибо «*realitas non variat quidditatem cum sit modus intrinsecus*» («реальность не изменяет чтойность, так как она есть внутренний модус»). Тезис о *реальности* как *внутреннем модусе* чтойности настолько уникален для Франциска Мероннского среди ранних последователей Скота, что в сочетании с формулой понятия внутреннего модуса, как кажется, он устраняет все сомнения относительно весьма раннего знакомства Петра Фомы с теорией модусов Франциска. Более того, нам представляется, что актуально принятая исследователями хронология создания сочинений Петра Фомы нуждается в некоторой коррекции: считается, что Петр прочитал свой теологический курс в Барселонском *studium generale* францисканцев не раньше 1322–1323 г., а создание трактата «О типах дистинкций» датируется временем сразу после 1325 г., иначе говоря, между анализируемыми нами текстами прошло самое большее около четырех лет. Однако, что касается специально теории внутренних модусов Петра, такой малый срок для разработки собственной теории, противоположной разделяемой прежде позаимствованной у Франциска, представляется весьма маловероятным. Поэтому кажется разумным либо датировать чтение курса по «Сентенциям» чуть более ранним временем, либо принять более позднюю дату окончательной *редакции* метафизического трактата. Мы полагаем, что второе более вероятно.

2.3. Дистинкция модуса и вещи vs. дистинкция модуса и сущего как такового

Что касается собственного ответа Петра Фомы на ведущий вопрос всего рассмотрения — о *дистинкции* модуса и вещи, которой он принадлежит, то его многочисленные и довольно пространственные аргументы во вто-

ся также и на раннюю версию «Комментария к Сентенциям» Франциска, обозначаемую в современных исследованиях как версия *Ab oriente*.

ром и третьем разделах вопроса⁴², представляющие собственное решение проблемы дистинкции и тождества, можно резюмировать следующим образом.

Во-первых, как было изложено выше, внутренний модус принадлежит *внутренне* чтойности вещи, чьим модусом он является. Помимо аргумента из контракции сущего, это доказывается тем, что при абстракции какого угодно свойства или совершенства, не принадлежащего внутренне к чтойности вещи, остающаяся сущность вещи все еще будет необходимо *либо конечной, либо бесконечной*, стало быть, она внутренне будет обладать некоторым собственным внутренним модусом.

Во-вторых, внутренний модус является *тождественно* или *сущностно тождественным* вещи, которой он принадлежит. Это следует из невозможности для модуса быть отделенным от вещи (как и вещи от модуса) в актуальном существовании.

В-третьих, внутренний модус является до некоторой степени (но *не тотально и не адекватно*) даже *формально тождественным* вещи. Это следует из того, что он внутренне принадлежит к чтойности вещи, а потому и принадлежит к ней «тождеством через себя» *первого* типа, так как не может быть каким-либо свойством, которое принадлежит к предикации и тождеству «через себя» *второго* типа. Если же нечто принадлежит чтойности вещи «тождеством через себя» первого типа, оно является формально тождественным ей, по крайней мере — «до некоторой степени» (*aliqua*liter). Кроме того, Петр использует как аргумент уже доказанную выше невозможность познания вещи в собственном чтойностном понятии без познания модуса: то, что не может быть адекватно понято без чего-то иного, видится до некоторой степени формально тождественным ему; вещь не может пониматься без собственного модуса адекватно, следовательно, она до некоторой степени формально тождественна ему. Более того, как поясняет Петр, внутренний модус как принадлежащий к чтойности вещи входит в *первое понятие* о вещи, а потому формально тождественен ей.

В-четвертых, внутренний модус *не является полностью* тождественным с самой вещью из природы вещи. Последнее утверждение Петр Фомы доказывает многообразно, но его главные аргументы сводятся к тому, что *полное* тождество «из природы вещи» означает, что члены такого тождества вовсе *никак* не дистинктны, иначе говоря, что любое их не-тождество — помимо чисто рационального — просто исключено. Однако внутренний модус и вещь все же обладают *разными* собственными содержаниями: собственное содержание (*propria ratio*) вещи — чтойностное, а внутреннего модуса — качественное. Но чтойностное и качественное содержания не

⁴² Петр Фомы, «О типах дистинкций», вопр. 11, разд. 2, утверждение 1, 4–6; разд. 3, ответ на 7-е сомнение, утверждение 7–10. — Ср. также: *Bridges G. Identity and Distinction in Petrus Thomae, O.F.M.* P.123–131; *Hübener W. Robertus Anglicus OFM und die formalistische Tradition / Hrsg. von J.P.Beckmann, L.Honnfelder, G.Schrimpf, G.Wieland // Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987. S. 336–337.

могут быть полностью тождественны друг другу из природы вещи, следовательно, и сама вещь — модусу. Кроме того, вещь *чтойностно* включает в себя сущее (т. е. содержание понятия сущего как такового), а модус не включает⁴³. Но если нечто полностью *чтойностно* тождественно чему-то другому, то оно необходимо должно *чтойностно* заключать в себе *все* содержания, которые заключены в этом другом. Полное *чтойностное* тождество между одним и другим также означает, что их *чтойность* совершенно тождественна, а из этого следует, что они равным образом должны *подлежать* одним и тем же *чтойностным* предикатам (т. е. более общим или «высшим» понятийным содержаниям, сказывающимся о них *чтойностно*), или — в терминологии Петра — быть «субъективной частью» некоторого тождественного для них обоих универсального предиката/понятия. Но, как было указано выше⁴⁴, сущее как первое *чтойностное* понятие *не* предиктируется *чтойностно* о внутреннем модусе, хотя и предиктируется *чтойностно* о любой *вещи* — конечной или бесконечной; стало быть, вещь является «субъектом» *чтойностной* предикации для сущего, а внутренний модус — нет. Следовательно, модус и вещь не могут быть полностью тождественны друг другу из природы вещи. Также не может быть полностью *чтойностно* тождественно вещи то, что само не является ни *чтойностью*, ни частью *чтойности*, а именно таков внутренний модус. Наконец, то, что не тождественно чему-то адекватным образом, не будет полностью и тотально тождественным ему, так как смыслы адекватного и тотального тождества совпадают. Но внутренний модус *не адекватно тождественен* вещи⁴⁵, поскольку одно лишь контрагирующее (т. е. внутренний модус) не может быть адекватно тождественно тому, что происходит и состоит из *контрагируемого* и *контрагирующего* (как элемент не может быть адекватно тождественен целому, которое он со-конституирует). Таким образом, хотя модус тождественен вещи *до некоторой степени* даже формально, потому что он внутренне (пусть и *не как часть*) принадлежит к ее *чтойности*, однако это тождество не полное, не тотальное и не адекватное,

⁴³ Это подразумевает статус понятия внутреннего модуса как «просто простого» и «первично разного» чисто *качественного* понятия по отношению к *чтойностному* просто простому понятию сущего как такового. См. об этом выше.

⁴⁴ Любопытно, что в подтверждение своего тезиса о том, что сущее *не сказывается чтойностно* о внутреннем модусе, Петр — как и во многих других аргументах этого вопроса — также ссылается на вопрос 14 трактата «О сущем». Но если ссылкам в других местах можно найти соответствия в тексте «О сущем», то тезис о не-предиктируемости *чтойностного* понятия сущего о модусе там отсутствует, по крайней мере в эксплицитной форме.

⁴⁵ Ср. введенное Скотом в *Репортации* понятие «не-тождество адекватации», отличаемое им там же от *формальной* дистинкции в строгом смысле: Дунс Скот, *Репортация I-A*, дист. 33, вопр. 2, п. 62, 64–67 (*Duns Scotus OFM. 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, 2004. P. 329–332*). — Использование этого понятия Петром в данной аргументации в очередной раз доказывает, что он был очень внимательным читателем и вдумчивым знатоком всех сочинений «Учителя».

следовательно, внутренний модус все же дистинктен от вещи некой «меньшей формальной дистинкцией», которую сам Петр Фомы предпочитает именовать здесь «дистинкцией из природы вещи»⁴⁶.

Необходимо учитывать, что все вышеизложенные аргументы и разъяснения о типе дистинкции и тождества внутреннего модуса прямо относятся именно к дистинкции между модусом и *вещью*/реальностью, модусом которой он является, но не к дистинкции модуса и *сущего как такового*, которое некоторый модус — прежде всего, модусы бесконечности и конечности — контрагирует и разделяет⁴⁷. Нам представляется, что отмеченная выше трудность истолкования дистинкции модуса и *сущего как такового*, которую сам Петр Фомы, насколько нам известно, оставил — в противоположность вопросу о дистинкции модуса и конституированной им вещи — без эксплицитного решения, связана не столько с понятием «внутреннего модуса», сколько с проблематичным статусом бытия самого понятия *сущего как такового*. Отчасти эту трудность можно, как кажется, разрешить, основываясь на учении о *реальности* понятия сущего, которое содержится в вопросе 11 трактата «О сущем», и о специально добавленном в самом позднем трактате Петра о дистинкциях («О дистинкции категорий») типе «всецело объективной дистинкции».

Петр Фомы доказывает, что понятие сущего как такового является реальным (а не чисто рациональным) и единственным (а также унивокальным) понятием, но собственная реальность этого понятия как трансцендентального (т. е. самого общего) и наиболее абстрактного — это не какая угодно *отдельная вещь* вовне, в природе вещей, но лишь реальное *собственное содержание* (*propria ratio*) самого понятия сущего, имеющее исключительно *объективное бытие* (*esse obiectivum*) в одном только понятии. Петр *впервые* в истории метафизики разделяет в вопросе 11 «О сущем» две реальности: объективную и субъективную, утверждая следующее:

...какому угодно реальному унивокальному понятию реальность соответствует двояко: одним способом в себе, другим — в [подпадающих под него более] нижних [порядках сущего]. Первая реальность является объективной, вторая — субъективной или [реальностью] в эффекте [т. е. в существующих вещах]. Согласно первой [понятие] абстрагируется от актуального существования и его следствий, согласно второй оно связано с актуальным существованием и его следствиями [...] Также и понятию сущего реальность соответствует двояко: одним способом сама существенность, поскольку она есть существенность, неограниченная [и неопределенная] по отношению к этой или той существенности, [неопределенная] ни к существованию или не-существованию, ни к тому или этому способу бытия, и согласно этой [объективной] реальности понятие сущего обладает собственным единством и только объективным бытием... Иным способом ему соответствует сама существенность, поскольку она опреде-

⁴⁶ Согласно поздней терминологии Парижской *Репортации* Скота, Петр Фомы вполне уместно и верно мог бы назвать такую дистинкцию «дистинкцией не-адекватации» модуса и вещи.

⁴⁷ Ср. наши замечания в сн. 14 выше.

лена и умножена в разных актуально существующих суппозитах, и согласно ней [т. е. этой реальности понятие сущего] обладает субъективным бытием, но не обладает никаким собственным единством, а скорее наоборот, обладает всецелой разностью...⁴⁸

Итак, если мы ставим вопрос о дистинкции внутреннего модуса и сущего и имеем при этом в виду *субъективную* реальность понятия сущего, то темой исследования становится как раз дистинкция модуса и *вещи* или реальности (поскольку *субъективно* сущее и есть все разнообразно существующие вещи), т. е. в точности то, что Петр и эксплицирует, как мы показали, в вопросе 11 «О типах дистинкций». Однако если имеется в виду содержание понятия *сущего как такового*, то вопрос о дистинкции внутреннего модуса от сущего как такового может быть сформулирован лишь в сфере *объективной реальности* самого понятия сущего. Здесь следует напомнить, что в вопросе 11 «О сущем» основной проблемой выступает то, как от некоторых сущих, которые являются *всецело дистинктными* друг от друга в своей *субъективной* реальности (прежде всего — от Бога и тварей, но в действительности — от любых индивидуально существующих вещей), может быть абстрагировано унивокальное *реальное* понятие сущего. Ответ Петра Фомы состоит в том, что они *всецело дистинктны в субъективной реальности*, но реально сходны в *объективной реальности* понятия сущего как такового⁴⁹. Именно это место, имплицитно вводящее оппозицию характеристик «всецело субъективно» и «объективно» в теорию *реальных* дистинкций и тождеств, позволяет нам понять весьма своеобразную терминологию позднейшего описания автором двух дистинкций, одна из которых кажется ключевой для понимания дистинкции между сущим как таковым и иными онтологическими элементами, принимаемыми в скотистской метафизике.

В своем позднем кратком трактате «О дистинкции категорий» дополнительно ко всем уже обсуждаемым в «О типах дистинкций» дистинкциям Петр вводит еще две специальные — «всецело субъективную» и «всецело объективную дистинкцию», причем в некотором смысле вторая является даже большей дистинкцией, чем первая, поскольку, например, сущие в разных высших родах-категориях могут быть всецело субъективно дистинктны друг от друга, но при этом всецело объективно тождественны, потому что от них все еще может быть абстрагировано по крайней мере

⁴⁸ Петр Фомы, «О сущем», вопр. 11, разд. 3, закл. 4 (*Petrus Thomae. Petri Thomae Quaestiones De Ente. P. 301–302*).

⁴⁹ «...praedicta [sc. Deus et creatura, substantia et accidens] distinguuntur se totis secundum realitatem subjective acceptam, et conveniunt realiter secundum realitatem obiectivam, vocando 'realitatem obiectivam' omnem conceptum primae intentionis...» (Ibid.) («...названные выше [т. е. Бог и тварь, субстанция и акциденция] всецело дистинктны между собой в реальности, взятой субъективно, но реально сходны в объективной реальности, называя "объективной реальностью" всякое понятие первой интенции»).

одно реальное понятие (понятие сущего). Этот последний⁵⁰, крайне специфичный тип дистинкции описывается Петром следующим образом:

...те [объекты] дистинктны между собой всецело объективно (*se totis obiective*), которые не сходятся [или не совпадают друг с другом] в некоей одной чтойностной реальности или одном чтойностном содержании (*ratione*), либо от которых не может быть абстрагировано некое единственное [или скорее: унивокальное] реальное понятие или понятие первой интенции, каковы формальные [первые или же предельные] или индивидуальные дифференции, а также те, которые имеют чтойностное и качественное понятие, как, например, «сущее» и «благое»⁵¹.

В противоположность «всецело субъективной дистинкции», затрагивающей предельную *физическую* реальность, т.е. актуальное существование индивидуальных вещей и сущностей (которое и обозначается как «субъективное бытие» или «субъективная реальность»), эта дистинкция относится к крайне специфической (и собственной впоследствии именно для скотистской традиции) *метафизическо-объективной* реальности познанного понятийно объективного бытия чтойностей и других трансцендентальных содержаний. Петр Фомы сам указывает важнейший признак для установления этой дистинкции: невозможность абстракции одного реального понятия, отсутствие общности одного чтойностного содержания или реальности. Именно так, предположительно, должны быть дистинктны между собой все «просто простые понятия», прежде всего — первое чтойностное понятие сущего как такового и качественные трансцендентальные понятия.

Поскольку понятие внутреннего модуса, как было показано выше, является трансцендентальным *качественным* и «первично разным» по отношению к первому *чтойностному* понятию сущего, и поскольку оно не включает в себя понятие сущего, которое, соответственно, не сказывается о внутреннем модусе в чтойностной предикации, то от внутреннего модуса и сущего как такового не может быть абстрагировано никакое унивокально общее для них реальное понятие, а следовательно, дистинкция между сущим как сущим, т.е. контрагируемым содержанием понятия сущего, и контрагирующим и модифицирующим его внутренним модусом — это

⁵⁰ Не вполне ясно, сколько точно типов дистинкций допускает в этом трактате Петр, поскольку его «дистинкция из природы вещи» иногда видится просто неким родовым понятием, обозначающим общий род для всех дистинкций, помимо чисто рациональной, а иногда кажется отдельной дистинкцией, наряду с прочими. В зависимости от этого общее число дистинкций будет равно либо шести, либо семи, причем каноном в позднейшей формалистской традиции стало именно число семь: чисто рациональная, из природы вещи, формальная, реальная, сущностная, всецело субъективная и всецело объективная дистинкция.

⁵¹ Петр Фомы, «О дистинкции категорий», разд. 1.2, пропозиция 7 (*Petrus Thomae. Petrus Thomae's De Distinctione Predicamentorum (With A Working Edition) / ed. by E. P. Bos. P. 302*).

дистинкция, обнаруживаемая лишь в рассмотрении объективного бытия самого понятия сущего, т. е. в его объективной реальности. Иначе говоря, наиболее вероятно, что сущее как таковое и его внутренний модус могут быть дистинктны друг от друга только «всецело объективной дистинкцией», которая — что стоит отметить особенно — несмотря на свою привязку к трансцендентально-объективной области понятийных содержаний, понимается непременно как *реальная дистинкция* (или дистинкция из природы вещи) в широчайшем смысле независимости от продуцирующей сущие разума сравнивающей операции интеллекта.

Такая интерпретация отнюдь не устраняет все трудности, сопряженные с поздней теорией дистинкций Петра Фомы. Наиболее очевидными оказываются, например, следующие: Скот полагал, а Петр Фомы эксплицитно принимает эту позицию, что между сущим и его трансцендентальными свойствами (по крайней мере, простыми и обратимыми, т. е. единым, истинным и благим) имеется *формальная* дистинкция, однако трансцендентальные свойства как качественные просто простые понятия не имеют общего реального понятия с чтойностным понятием сущего как такового, следовательно, они вполне удовлетворяют критерию бытия дистинктными именно всецело объективной дистинкцией, что прямо и утверждает Петр в процитированном выше описании, вплоть до того, что он приводит там пример «сущего» и «благого». Как сочетаются характеристики бытия всецело объективно и формально дистинктными у одних и тех же онтологических понятий? Далее, самым затрудняющим кажется утверждение Петра о том, что всецело объективная дистинкция является наибольшей дистинкцией и законным основанием для вывода о наличии всех иных типов дистинкций. Во-первых, если легитимен вывод: «все те, что дистинктны всецело объективно, дистинктны и всеми иными способами», то сущее как таковое должно было бы быть дистинктно от своего свойства или модуса и всецело субъективной дистинкцией, т. е. в актуальном существовании как две индивидуальных вещи, но это видится невозможным и нелепым, поскольку, как было указано выше, сущее как таковое — это не какая-либо существующая вещь, но лишь объективное содержание понятия (сущее как познанный объект). Кроме того, если «дистинктные всецело объективно» являются дистинктными в наивысшей степени, то какой тип тождества вообще может быть им присущ? Если эта дистинкция принципиально исключает тождество как таковое, то каким образом можно утверждать, что «деноминативно сущие», т. е. трансцендентальные свойства и, вероятно, внутренние модусы, еще могут пониматься как «сущие», ведь основным условием реального статуса их существенности в скотистской метафизике обычно оказывается *сущностное тождество* таких понятийных содержаний с сущим? Конечно, нельзя определенно утверждать, что эти трудности никак не разрешимы, но в известных нам текстах Петра Фомы эксплицитного их решения не обнаруживается.

2.4. Число и разнообразие внутренних модусов

Наконец, что касается *количества и разнообразия* внутренних модусов, которые упоминает и обсуждает Петр Фомы в своем трактате⁵², необходимо отметить, во-первых, что он выделяет множество разных внутренних модусов в соответствии с теми вещами, которым они принадлежат и которые они контрагируют. Поскольку некоторые модусы контрагируют сущее как таковое, то такие модусы, как бесконечность и необходимость, являются внутренними только для бесконечного сущего, т. е. Бога, а модусы конечности, ограниченности (*limitatio*) и возможности — для конечного сущего или тварей. Модус «через-себя-бытийности» (*perseitas*) конституирует божественную сущность и все вещи, принадлежащие к одному конечному роду «субстанции», тогда как модус «присущности» — вещи, принадлежащие к девяти конечным родам акциденций. Модус, именуемый «к-себе-бытийность» (*adseitas*), является внутренним для несотворенного сущего и любого сотворенного абсолютного сущего (т. е. принадлежащего к трем «абсолютным» родам — субстанции, количества и качества), а конечные вещи, принадлежащие к семи «относительным» родам, обладают не названным терминологически в тексте «О типах дистинкций», но названным так в позднем трактате «О дистинкции категорий»⁵³ модусом «к-иному-бытийности» (*adalienitas*). Кроме того, Петр упоминает как особый внутренний модус индивидуумов «единичность» (*singularitas*), хотя совсем не ясно, как он отличается от «этовости» Скота, которая является не модусом, а «индивидуальной дифференцией», а также от традиционной второй интенции «единичного». В качестве возможных модусов также допускаются индивидуальные степени усиления/ослабления (*gradus intentionis*) качеств как акцидентальных форм и «количество силы/совершенства» (*quantitas virtutis*). Во-вторых, поскольку внутренние модусы как трансцендентальные содержания контрагируют не только сущее как таковое, но и конечное сущее к его десяти родам, то, помимо упомянутых выше модусов общих для всех категорий, а также общих сразу для некоторых категорий модусов, должны быть и модусы, которые будут внутренними для *каждого* конечного рода, конституируя его. Модус для субстанции имеет собственное имя «через-себя-бытийность», а модусы иных категорий — нет. В-третьих, Петр утверждает, что у одной сущности может быть *много* разных внутренних модусов, например, у божественной сущности — необходимость, бесконечность, «через-себя-бытийность» и «к-себе-бытийность». В-четвертых, отмечается также, что сколько имеется в некоторой вещи реальностей, столько в ней может полагаться и внутренних модусов, ибо «какая угодно реальность имеет собственный внутренний модус». В-пятых, в особом случае божественного сущего один внутренний модус

⁵² Петр Фомы, «О типах дистинкций», вопр. 11, разд. 3, ответ на 1, 3, 5.

⁵³ Петр Фомы, «О дистинкции категорий», разд. 2, закл. 1, в конце (*Petrus Thomae. Petrus Thomae's De Distinctione Predicamentorum (With A Working Edition) / ed. by E. P. Bos. P. 305*).

может быть также у многих суппозитов, ведь у трех Лиц в Боге — та же самая необходимость и та же самая бесконечность, ибо там нет трех бесконечностей в трех Лицах, как нет и трех необходимостей бытия.

Мы видим, что в отличие от ситуации с двумя модусами в теологических текстах Скота в трактате Петра Фомы присутствует большое множество внутренних модусов, функционирующих как своеобразные онтологические понятийные элементы, служащие для экспликации вещей и *дистинкций* между ними. При этом общей характеристикой большинства внутренних модусов у Петра оказывается, по-видимому, то, что они выступают в сфере *трансцендентальных* содержаний как своеобразный эквивалент *дифференции* в категориальной области, так как они разделяют и контрагируют любое трансцендентальное, т. е. превосходящее общность некоторого рода, понятие, начиная с понятия сущего как такового.

Заключение: начало и сдвиг в традиции — общность и трансформация понятия «внутреннего модуса вещи»

Мы рассмотрели и проанализировали в этом исследовании два варианта учения о понятии внутреннего модуса вещи у двух связанных как исторически (между ними прошло менее 20 лет), так и концептуально представителей философско-теологической учености Высокой схоластики. Историко-философский наш анализ представляет собой попытку обрисовать феномен формирования *метафизической традиции*. Петр Фомы сам считает себя последователем Дунса Скота, которого он чаще всего именуется просто «Учитель», и причисляет себя к «школе Скота». Он глубоко и всесторонне знает почти все сочинения Скота и постоянно и точно их цитирует. Более того, если вариант чтения, встречающийся в Ватиканском кодексе (BAV, Cod. Vat. lat. 2190, f. 112v), восходит к оригинальному авторскому тексту трактата о внутренних модусах Петра, содержащегося в вопросе 11 «О типах дистинкций», то это свидетельствует о специальной и осознанной интенции Петра подчеркнуть, что его учение о понятии внутреннего модуса, его познаваемости и дистинкции от вещи из природы вещи *согласно* с принципиальными утверждениями Скота, содержащимися в его аутентичных работах. В тексте Петра в начале ответа на первоначальные аргументы вопроса содержится резюме учения Скота в пяти тезисах, которое предваряется следующим объяснением цели этого краткого изложения: «дабы не казалось, что я в чем-то противоречу ему [т. е. Скоту] в этом вопросе». С другой стороны, Петр Фомы вовсе не является тем, кого позже в традиции обозначали именем «Scotellus» — учеником, превыше всего ставящем верность букве учения Скота, «подражателем», во всем лишь точно воспроизводящем доктрину Учителя. Он отнюдь не стесняется критиковать и даже исправлять отдельные положения Скота, отступая от принятых некоторыми другими ранними скотистами их толкований. Петр Фомы — вполне самостоятельный и оригинальный мысли-

тель, о чем лучше всего свидетельствуют два его больших метафизических трактата, на которых основывается наше изложение его учения о внутреннем модусе вещи. Что можно на основании нашего рассмотрения утверждать об *общности* двух изложенных теорий и *континуальности* между началом традиции у Скота и ее трансформацией у Петра Фомы? Какие *сдвиги* в концепции внутреннего модуса вещи можно зафиксировать между началом традиции и ее становлением в качестве традиции именно *метафизического* знания?

Петр, несомненно, основывается на истолковании учения Скота о внутреннем модусе, по крайней мере его важнейшей для метафизики части в дистинкции 8 кн. I *Ординации*, он использует терминологию и примеры Скота, а также принимает и поддерживает позицию Скота о первенстве модусов бесконечности и конечности в учении о контракции понятия сущего. Несмотря на очевидное и вполне осознанное следование принципиальным положениям Скота о внутреннем модусе, невозможно не заметить в трактатах Петра Фомы явные признаки *трансформации* как понимания внутреннего модуса, так и контекстов обсуждения этого понятия и не увидеть *дополнения* к понятийным конструкциям Скота, а также общее стремление Петра к систематизации всей теории. Наиболее очевидна разница в основных контекстах обсуждения понятия внутреннего модуса у двух авторов: если Скот обсуждает его главным образом в *теологическом* учении о Боге как «бесконечном сущем» и отчасти в метафизической теории контракции понятия сущего, то Петр Фомы исключительно в двух *метафизических* контекстах — в развернутом учении о понятии сущего (в части онтологии, касающейся контракции этого понятия) и в общем метафизическом учении о *дистинкциях* и тождествах в сущем. Мы наблюдаем радикальный сдвиг от введения понятия модуса для целей *теологии* в начале традиции к обсуждению развернутой теории модусов исключительно в границах *метафизической* науки в собственном «становлении» традиции. Поскольку последующая скотистская традиция во многом развивалась в границах жанра «трактатов о формальностях» или дистинкциях, то обсуждение внутри этой традиции внутренних модусов именно в рамках *учения о дистинкциях* — также свидетельство доктринального влияния и заслуга Петра, пожалуй, даже в большей степени, чем второго «отца-основателя» скотистского формализма — Франциска Мероннского. Во всяком случае, у самого Скота нет никакой артикулированной теории *дистинкции* модуса и вещи, так что последующие формалисты были принуждены следовать в обсуждении этой проблемы точно не «Учителю», а концептуальным новшествам Петра Фомы или Франциска Мероннского. Хорошо заметны усилия к общей *систематизации* теории внутреннего модуса у Петра: у Скота вообще отсутствует определение или описание содержания введенного им понятия, напротив, Петр дает развернутую дедукцию и описание понятия внутреннего модуса, а также пытается представить основные черты самого типа познаваемости модуса в понятии, существенно дополняя и изменяя метафизическую эпистемологию в части

понятия внутреннего модуса и его формальности. Петр Фомы пытается прояснить присутствующую у Скота, но не эксплицированную им отчетливо связь между онтологическим понятием внутреннего модуса и понятием «дизъюнктивного свойства» сущего. Еще одним бросающимся в глаза знаком трансформации начала традиции у Петра представляется обсуждение и попытка систематической диверсификации большого количества разных внутренних модусов, тогда как сам Скот, как мы видели, всегда учит лишь о двух фундаментальных модусах бесконечности и конечности сущего. Наконец, Петр очевидно не воспринимает центральное значение трансцендентального понятия «интенсивной величины» силы или совершенства сущего у Скота, отодвигая его в разряд некоторого специального и не интересного самому Петру для обсуждения «внутреннего модуса», тем самым понижая его важность для метафизической теории. Итак, учение Петра Фомы о внутреннем модусе вещи представляет собой отчасти систематизацию и дополнение начинания Дунса Скота, а отчасти вводит в рассмотрение внутренних модусов совершенно новые элементы и иные акценты.

Статья поступила в редакцию 25 декабря 2020 г.

Статья рекомендована к печати 1 июня 2021 г.

Контактная информация:

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

Metaphysics of a forgotten Tradition II. Metaphysical explication of the transcendental concept of “intrinsic modus” by Peter Thomae: The problem of contraction of being and distinction of modus*

V. L. Ivanov

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

For citation: Ivanov V. L. Metaphysics of a forgotten Tradition II. Metaphysical explication of the transcendental concept of “intrinsic modus” by Peter Thomae: The problem of contraction of being and distinction of modus. *Issues of Theology*, 2021, vol. 3, no. 3, pp. 351–383. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2021.305> (In Russian)

This article is the second part of author’s study of Early Scotist metaphysics and is devoted to a description and analysis of the doctrine of *modus intrinsecus* in the metaphysics of an early follower of Scotus, the Barcelona Minorite Peter Thomae (circa 1280–1340). The analysis is based on two texts: Question 14 of the recently critically published treatise *Questions on Being* (circa 1325), in which Peter Thomae discusses the problem of the contraction of the concept of being by intrinsic modes and mentions a number of new characteristics of this concept compared to the doctrine of Scotus, and also — mainly — on the 11th question

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

of the treatise *On the Types of Distinctions* (circa 1325), translated by the author for the first time from Latin, where Peter Thomae undertakes a special study of the concept of “intrinsic mode”, provides a kind of deduction of the content of the transcendental concept of “intrinsic mode” and analyses in detail the relation of modus and thing or reality to which it belongs, in terms of identity and distinction of quiddity and modus. In addition, Peter Thomae specifically distinguishes the notion of transcendental intrinsic mode from the often almost synonymous notions used by Scotus, i. e., of the “degree of intensity” of some quality and the so-called “magnitude of perfection” or “virtual quantity”, and puts forward the thesis of cognizability of intrinsic mode in its own concept without a thing, which makes his version of the doctrine of intrinsic mode unique among the early Scotists. In conclusion, the author highlights the affinity between the understanding of the intrinsic mode in Scotus and Peter Thomae, as well as the specifics of the development of this theory in the tradition after Scotus using the example of the doctrine of Peter Thomae, which is partly a systematization of and supplement to the Scotus’ beginning, and to a certain extent introduces completely new elements and other accents into the consideration of intrinsic modes.

Keywords: High scholasticism, Scotistic metaphysics, *modus intrinsecus rei*, Peter Thomae, the contraction of *conceptus entis*, theory of distinctions.

References

- Bridges G. (1959) *Identity and Distinction in Petrus Thomae, O. F. M.* New York, St. Bonaventure, The Franciscan Institute.
- 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, p. 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, p. 186–256.
- 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”. Ed. a G. Etzkorn, R. Andrews, G. Gál, R. Green, F. Kelly, G. Marcil, T. Noone, R. Wood, in *B. Ioannis Duns Scoti OFM Opera Philosophica*. Vol. III. St. Bonaventure, New York, The Franciscan Institute.
- Duns Scotus (2004) “Ioannis Duns Scoti Quaestiones in Libros Perihermenias Aristotelis; Quaestiones super Librum Elenchorum Aristotelis; Theoremata”. Ed. a R. Andrews et al., in *B. Ioannis Duns Scoti OFM Opera Philosophica*. Vol. II, pp. 593–721. St. Bonaventure, New York, The Franciscan Institute; Washington, D. C., The Catholic University of America.
- Duns Scotus OFM (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.
- Franciscus de Mayronis (2013) *Conflatus. Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen*. Übersetzt und eingeleitet von H. Möhle, R. H. Pich. Freiburg, Basel, Wien, Herder.
- Hübener W. (1987) “Robertus Anglicus OFM und die formalistische Tradition”, in *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Hrsg. von J. P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf, G. Wieland, S. 329–353. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Ivanov V. L. (2021) “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’”, in *Issues of Theology*, vol. 3, no. 2, pp. 209–233. (In Russian)

- Ivanov V.L. (2021) “Petrus Thomae — an early Follower of Duns Scotus, Minorite from Barcelona and Author of metaphysical treatises”, in *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*. (In print). (In Russian)
- Möhle H. (2007) *Formalitas und modus intrinsecus: Die Entwicklung der Scotischen Metaphysik bei Franciscus de Mayronis*. Münster, Aschendorff.
- Petrus de Attarabia (1974) *Petri de Atarrabia sive de Navarra OFM In Primum Sententiarum Scriptum*. Ed. a P.Sagües Azcona. 2 vol. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco Suárez.
- Petrus Thomae (1957) *Petrus Thomae OFM Quodlibet*. Ed. M.R.Hooper, E.M.Buytaert. St. Bonaventure, New York, Franciscan Institute; Leuven, E.Nauwelaerts; Paderborn, F.Schöningh.
- Petrus Thomae (2000) “Petrus Thomae’s *De Distinctione Predicamentorum* (With A Working Edition)”. Ed. by E. P. Bos, in *The Winged Chariot: Collected Essays on Plato and Platonism in Honor of L. M. de Rijk*. Ed. by M. Kardaun, J. Spruyt, pp. 277–312. Leiden, Boston, Köln, Brill.
- Petrus Thomae (2018) *Petri Thomae Quaestiones De Ente*. Ed. a 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*?” Translation from Latin into Russian with commentary by V.L. Ivanov, in *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*. (In print). (In Russian)
- Smith G. R. (2010) “Bibliotheca manuscripta Petri Thomae”, in *Bulletin de philosophie Médiévale*, vol. 52, pp. 161–200.
- Smith G. R. (2018) “Introduction”, in *Petri Thomae Quaestiones De Ente*. Ed. a G. R. Smith (Petri Thomae Opera, vol. 2), pp. IX–CCXXXI. Leuven, Leuven University Press.

Manuscripts:

- Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. lat. 2190.
 Vaticano (Città del), Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. lat. 1106.

Received: December 25, 2020
 Accepted: June 1, 2021

Author’s information:

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