

## «МЕТОДОЛОГІЧНЕ» ОБГОВОРЕННЯ АНСЕЛЬМІВСЬКОГО АРГУМЕНТУ ДЖОНОМ ДУНСОМ СКОТОМ: «ORDINATIO» I d. 2 pars 1 qq. 1-2, nn. 10-36

У статті розглядається «методологічно-пропедевтичний» аналіз Скотом ансельмівського аргументу у його традиційному на тоді прочитанні як утвердження самоочевидності твердження «Бог існує».

Доля «онтологічного» аргументу, сформульованого Ансельмом Кентерберійським в XI ст., за епохи середньовіччя, - тема вже віддавна популяризована й полемізована, однак ще й досі мало розроблена історіографічно. Це стосується також проблеми ставлення до ансельмівського доказу Джона Дунса Скота, котрий уже на зламі XIII-XIV ст., після нищівної критики аргументу Томою Аквінським, запропонував нове його твердження. У двох центральних своїх творах («*Ordinatio*» та «*De primo principio*») Скот, чи Тонкий Доктор, як його називали в середньовіччі, пропонує дві *colorationes*, «колорації» аргументу - тобто надає йому нового забарвлення, нового тону. Крім того, в одному з цих творів - «*Ordinatio*» - колораціям передує методологічно-пропедевтичний розгляд аргументу під рубрикою: «Чи є твердження про існування Бога самоочевидним?». Дослідники слушно вказують на значущість цього попереднього розгляду для розуміння загальних засад Скотового поводження з аргументом, проте надто квапляться звести його до якоїсь спрощеної формули, що дала б разом і ключ до оцінки обох колорацій. Так, частина дослідників обґрунтовує свій скепсис щодо Скотового новаторства, наголошуючи на традиційності його методологічного обговорення: Скот заперечує самоочевидність твердження про існування Бога і, отже, засадничо приєднується до дискредитації аргументу. Інші ж наполягають на винятковості його історіографічно коректного ставлення до аргументу, вказуючи на

те, що у попередньому розгляді Тонкий Доктор спеціально застерігає: сам Ансельм не претендував на самоочевидність своєї формули. Обидва ці тлумачення примітивізують і сам методологічно-пропедевтичний розгляд, і його співвідношення з подальшим переформулюванням аргументу, нехтуючи нюансами задля полемічної виразності. Детальніше аналізуючи відповідний текст (початок першої частини другої дистинкції «*Ordinatio*»), ми спробуємо адекватніше відобразити методологічний розгляд і його значення для Скотового почину нового тлумачення ансельмівського аргументу загалом.

### 1. Ансельмова формула: вступ до проблеми

Скот починає обговорення ансельмівського аргументу, з'ясовуючи, чи можна його більший засновок (себто формулу «існує щось, більше від чого уявити неможливо») [1] вважати за самоочевидне твердження (*propositio per se nota*). Ансельмівський аргумент з'являється у складі більш-менш традиційного набору трьох міркувань, що мали б віднайти нас від спроб довести Боже існування. Два інші міркування - це теза Іоана Дамаскіна про природженість людській душі знання Бога та твердження про Бога як саму істину.

Як вважає Етьєн Жільсон, такий набір аргументів до розгляду Скот запозичив з Аквінатової «*Summa Theologiae*» разом з Аквінатовим підходом до ансельмівського аргументу як до

пропедевтично-методологічної проблеми, яку належить усунути, перш ніж розпочати позитивний виклад [2]. Хоч який обізнаний і добромисний, навіть у своїх історіографічних працях, Жільсон - запеклий томіст: досить промовисто це засвідчує його своєрідне пояснення того факту, що Скот, на відміну від Аквіната, у своєму розгляді згадує ім'я Ансельма. На думку Жільсона, таким чином Скот забезпечує собі право на відмінне від Аквінатового тлумачення аргументу [3]. Як бачимо, дослідник наївно вважає, що навіть при розгляді Ансельмового аргументу Скот не міг не мати на увазі насамперед Аквіната, і вже тільки в другу чергу - когось іншого.

Інша дослідницька суперечка лише опосередковано стосується посилання на аргумент як «методологічну засаду», і безпосередньо - двох Скотових «колорацій». Тривала дискусія, чи належить розгляд Ансельмового аргументу Скотом власне до обговорення Божого існування, оскільки запропоновані ним переформулювання аргументу фігурують у рубриці про нескінченність, а не існування Бога. Чи означає це, що Скот вважав ансельмівський аргумент недостатнім доказом Божого існування? Тімоті О'Коннор, дублюючи позицію Жільсона, пише цілу статтю, аби повідомити, що ансельмівський аргумент вживається Скотом не для доведення буття Божого, а всього лиш для демонстрації нескінченності того «Першого Суцього», існування якого вже доведене звичайними космологічними доказами [4].

Неадекватність таких далекосяжних висновків очевидна вже з того, яким чином Скот запроваджує аргумент у рамках методологічного вступу. Як бачимо, згадка про Ансельмів доказ з'являється вперше на самому початку першої частини другої дистинкції і пов'язується з питанням про існування нескінченної істоти. Це перше посилання окремо рубрикується питанням «Чи самоочевидно, що існує дещо нескінченне, як от Бог?», що є методологічним вступом до питання «Чи є серед суцього дещо справді існуюче і нескінченне?». Крім того, як бачимо з остаточного висновку Скота щодо *ratio Anselmi*, він вважає цей аргумент істинним і дієвим у доведенні Божого існування [5]. Зрештою, той факт, що Ансельмів доказ постійно обговорюється поряд з утвердженням нескінченності Бога, пояснюється не намаганням Скота свідомо обмежити дієвість Ансельмового аргументу, а тим винятковим значенням, яке він надає поняттю Божої нескінченності.

## 2. Визначення самоочевидності твердження: зняті дистинкції

Скот стикається з поняттям самоочевидності, запитуючи, чи є самоочевидним твердження, використані Дамаскином та Ансельмом, а тоді намагається визначити самоочевидне твердження, *propositio per se nota*.

Схоже, що за Скотом природа самоочевидного твердження не залежить від того, чи знаємо ми його, чи ні [6]; вона не визначається також рівнем чи якістю того знання, яке ми маємо про крайні терміни твердження (наприклад, тим, чи знаємо ми їх *confuse*, за назвою, чи *distincte*, за визначенням). Усі ці параметри стосуються дійсного пізнання певним окремим інтелектом (чи, принаймні, інтелектом, для якого з певністю зазначено, чи він еквівалентний людському розуму в дочасному житті, *intellectui nostro pro statu isto*). Зрештою, вони не повинні враховуватися при формулюванні самої природи самоочевидності, *per se cognoscibilitatis*.

На думку Скота, не слід (принаймні при з'ясуванні сутності самоочевидного) проводити розрізнення між самоочевидно *пізнаним* та самоочевидно *пізнаваним* [7]; так само не слід проводити і дистинкцію між самоочевидним у собі та самоочевидним для нас [8]. Усуваючи ці розрізнення, Скот вдається до одного з улюблених своїх прийомів: перефразувати твердження у модальності можливого, надавши йому у такий спосіб обов'язкового статусу сутнісної характеристики [9]. Тож аби позбутися індивідуальних конотацій, що характеризують самоочевидно пізнане як наслідок індивідуально звершеного акту пізнання, Скот, принаймні у рамках даної проблеми, ототожнює *per se nota* з *per se noscibile* сутнісною здатністю бути самоочевидно пізнаним.

Слід зазначити, що Скот не має на меті цілковито спростувати доцільність цих розрізень - хоч Бреннон Ван Хук вважає саме так [10]. Радше, його вибір продиктований у цьому випадку безпосереднім теоретичним завданням і не накладає на Скота якихось ширших зобов'язань. Цей здогад підтверджується наявністю подібних ситуативних відмов від розрізнення за дистинкціями у дискурсивній практиці Скота. Так, формулюючи перше питання третьої дистинкції, він окреслює належний топос конкретної проблеми переліком цілком у собі правомірних, але в даному випадку недоречних дистинкцій [11]. Крім того, таке розуміння усуває видимі супереч-

ність, котрої нібито припускається Скот, коли зразу по визначенні *propositionis per se notae* заявляє, що твердження «Deus est» не самоочевидне для нас, проте цілком самоочевидне для божественного та перетвореного благодаттю інтелекту. Адже, даючи визначення самоочевидності Скот відмовлявся робити розрізнення між самоочевидним у собі та самоочевидним для нас. І справді, якщо вбачати в запереченні розрізнення якісь «масштабніші міркування», як-от когнітивну ошадливість [12] чи відновлення гідності людського розуму [13], майже неможливо пояснити той факт, що Скот застосовує тількино відхилену дистинкцію до того самого твердження, яке й спонукало його визначити самоочевидність. Така проблема не постане, якщо вважати, що Скот відхилив згадані дистинкції, аби уникнути параметрів, недоречних в обговоренні самоочевидності як такої.

Та хоч самоочевидне твердження не залежить від дійсної уваги до нього конкретного інтелекту, все ж властива йому «неспростовна очевидність» неминуче вимагає якогось інтелектуального агента. Пасивна потенційність твердження, встановлена ототожненням самоочевидно пізнаного та самоочевидно пізнаваного, вимагає активної потенційності - розуму, який пізнає чи здатен пізнавати. Крім того, виявляємо, що видима незалежність самоочевидного вимагає, аби відповідний пізнавальний агент досконало сприймав терміни твердження, а це таки надає специфічної інформації щодо природи цього шуканого інтелекту.

Зрештою, позиція Скота, на протигагу уявленням багатьох дослідників, не суперечить Аквінатовій. Адже Тома Аквінський вирізняв два модули самоочевидності: самоочевидність «у собі й не для нас» та самоочевидність «у собі й для нас» [14]. Отож самоочевидність «у собі» є сутнісною незмінною характеристикою твердження, що не залежить від дійсної уваги до нього якогось розуму. Тож не слід вважати, ніби Аквінат визнавав за твердженням «Deus est» пізнаваність *per se* (самоочевидність) лише для божественного та перетвореного благодаттю інтелекту. Радше, маємо розуміти це в тому сенсі, що Аквінат вважав розуміння цього твердження найвищим здійсненням сутнісної здатності самоочевидного твердження як такого.

Як бачимо, Скот починає «методологічний» розгляд ансельмівського аргументу, формулюючи визначення *per se* пізнаваності. Показово, що початкове визначення містить у якості антецен-

та умову, виконання котрої залежить від дійсного стану справ - себто від чогось необов'язкового, довільного (*antecedens contingens*). Так, самоочевидна пізнаваність притаманна твердженню, якщо справді відбулося належне сприйняття його термінів. Від не обов'язкового факту належного сприйняття Скот переходить у суттєвий вимір (*prae essentialis*) пізнаваності, не залежної від уваги якогось певного інтелекту. Далі ця незалежність додатково утверджується відмовою від розрізень (між *per se* пізнаним *per se* пізнаваним, а також між *per se* очевидним для нас *per se* очевидним у собі). Аби урівноважити наявність у сутнісному визначенні самоочевидності умови, що залежить від випадкового стану справ, Скот наголошує на її парадигмальності: терміни мають бути сприйняті відповідним чином, *sub proprias rationes*. Такий наголос мав би нівелювати супутні конкретному когнітивному актові імплікації і явити його, натомість, ідеальним відповідником твердження у собі, *in se*. Проте тут можливий і зворотний ефект: адже незалежність об'єкта тут поставлено у прямиий зв'язок із характеристиками когнітивного акту, що його сприймає.

### 3. Застосування дефініції самоочевидності до твердження «Deus est»

Застосовуючи дефініцію самоочевидного твердження до окремого випадку - твердження «Deus est», Скотові доводиться значно її обмежувати і навіть уточнювати. Бездоганна узгодженість твердження (*propositionis*) та розуму (*intellectui*), в ідеальному випадку однаково не специфікованих, тут уже не діє. Тут необхідна точніша специфікація, і проводиться вона в такому напрямі: парадигмальна (і водночас гранична) здатність твердження становити самодостатнє свідчення (бути *per se* пізнаваним) вимагає, щоб когнітивний агент максимально наближався до здатності досконало сприймати терміни твердження.

Оскільки наше людське пізнання далеке від досконалого осягнення обох термінів твердження (цебто «Бог» та «існує»), то пасивній здатності цього твердження бути *per se* пізнаваним відповідає лише досконале пізнання Бога та блаженних, *beatorum*, котре сягає самих границь активної когнітивної здатності, осягаючи обидва терміни такими, як вони є і в якнайвідповідніший спосіб, *sub propriissima ratione* [15]. Отож у досконалому сприйнятті Бога та блаженних «Deus

est» - твердження цілком і незаперечно самоочевидне. Крім того, Скот вважає, що терміни цього твердження становлять найповнішу можливу узгодженість; це стає очевидним, коли терміни - *Deus* та *esse* - пізнаються належним чином. Внутрішню єдність цього твердження не може запевнити ні проста несуперечність поєднання його термінів, ані несумісність його суб'єкта та предиката, протилежного до *esse*. Ці орієнтовані на виключення несумісності вимоги - другорядні порівняно з визначальною вимогою позитивної узгодженості поєднаних термінів, і це особливо справедливо у випадку твердження «*Deus est*», що його Скот кваліфікує як найбезпосередніше твердження, *propositio immediatissima*, з огляду на виняткову узгодженість його термінів.

Однак це твердження не є самоочевидним для нас, як вважає Скот, з трьох причин. По-перше, воно не є пізнаваним *per se*, оскільки його можна довести. Ми знаємо це твердження лише *confuse*, і хоча можемо пізнати його чітко, *distincte*, за допомогою доведення, де поєднання термінів осягається через посередництво дефініції (*propter quid*), однак таким чином пізнане твердження не буде *per se nota*. Адже звертаючись до доведення та посередництва дефініції, ми порушимо головну умову самоочевидності - пізнаваність без посилання на додаткові терміни. По-друге, це твердження не засвідчує саме себе, оскільки ми не сприймаємо його терміни у належний спосіб як терміни даного твердження. Для цього нам необхідне доведення чи віра. По-третє, наші поняття Бога не є *simpliciter simplices*, їм бракує засадничої простоти. Тож хоч би яке поняття ми вживали - найвище благо, нескінченне суще, необхідне буття, щось, більше від чого уявити неможливо, тощо,- ми не осягаємо дійсної єдності його компонентів [16]. Якби складові котрогось із таких понять сприймалися як єдині у дійсному існуванні, воно мало б шанс стати терміном самоочевидного твердження, бо в такому разі термін сприймався б як одне ціле, незвідне до первісніших складових. Адже самоочевидне твердження засвідчується лише власними термінами, сприйнятими як терміни цього твердження, що виключає відсилання до інших термінів - нехай навіть пов'язаних з термінами-фігурантами відношенням конституювання. Аби ж пізнати єдність складових адекватного поняття Бога, ми потребуємо доведення, котре засадничо унеможливує *per se* пізнаваність і самого терміна, і його зв'язку з іншим терміном.

Далі Скот коментує доступне нам доведення

єдності. Оскільки за середній термін ми змушені брати поняття, похідне від сприйняття тваринних істот, наш розум обмежений тільки доведенням існування Божого *propter quia*, себто «від факту». Аби підвестися до міркування *propter quid*, «від обгрунтованого факту», нам був би потрібен інший середній термін, тобто поняття божественної сутності, якою вона є в собі і видима лише божественному та перетвореному благодаттю розуму [17].

Отож ми не лише позбавлені здатності розуміти твердження «Бог існує» *per se*, виключно з його термінів сприйнятих як терміни, але й не здатні довести Боже існування *propter quid* чи *a priori* - нам доступні лише докази *propter quia* та *a posteriori* від сотворених істот. А проте, Скот вважає аргументацію *propter quia* достатньо надійною і переконливою. Саме такий тип доведення Скот використовує, пропонуючи власні та переформульовуючи ансельмівські докази існування Бога [18].

Ансельмівська формула (*quo maius cogitari nihil potest existit*) розглядається як аналогічна твердженню «*Deus est*». Скот обговорює відношення сумісності та несумісності термінів, що конституують формальну природу твердження. Так, спершу зазначається, що *esse* не є несумісним із *Deus*. Далі Скот заявляє, що несумісність суб'єкта з протилежним щодо даного предикатом становить основу узгодженості термінів і пропонує перевірити, чи не несумісне *Deus* із *non esse*. Нарешті, Скот зазначає, що така звичайна несумісність не є ані досить очевидною, ані досить переконливою, аби запевнити самоочевидність твердження «*Deus est*». Її може запевнити лише виняткова узгодженість його термінів, що стає очевидною, якщо терміни сприйнято належним чином. Така виняткова узгодженість відповідає найвищій досконалості об'єкта (існуючого Бога).

Уточнення щодо «належного» розуміння термінів передбачає ієрархію когнітивної досконалості, де найвища довершеність належить божественному пізнанню. Невідповідність нашого людського розуміння унеможливує для нас осягнення внутрішньої узгодженості твердження «*Deus est*», що є в собі якнайбільш безпосереднім та очевидним. Когнітивна досконалість найбільшою мірою притаманна інтуїтивному пізнанню, що безпосередньо сприймає узгодженість термінів - таким чином стає можливим осягнути властиву узгодженість термінів попередньо до й незалежно від дослідження відношень їх сумісності та несумісності.

#### 4. Остаточна оцінка Ансельмового аргументу

Формулюючи остаточний висновок щодо *re se* пізнаваності ансельмівської формули, Скот розглядає її як аналогічну твердженням «*Deus est*», «*ens infinitum est*», «*summum bonum est*» тощо. Вирішальним тут виявляється те, чи очевидно є узгодженість термінів твердження безпосередньо з їх належного розуміння. Коли терміни твердження пізнаються досконало, їх узгодженість очевидна безпосередньо, що є необхідною ознакою самоочевидності. Однак якщо вони не пізнаються досконало, сутнісна їх узгодженість не оприявнюється в розумовій дійсності і твердження не є самоочевидним. Отож Скот вважав, що *propositio Anselmi* не є самоочевидним твердженням для нас; це не виключає, однак, її сутнісної самоочевидності, нехай і оприявленої лише в найдосконалішому божественному пізнанні.

Цю остаточну оцінку Скот доповнює і підкріплює «історіографічним» зауваженням: мовляв, сам Ансельм ніколи не оголошував свою формулу самоочевидним твердженням [19]. Можливо, тут бачимо цікавий аспект розбіжностей між позиціями Аквіната й Скота - не стільки змістовних, як установчо-методологічних. Так, сам Жільсон визнає, що Аквінський не надто переймався Ансельмовим аргументом у його історичній самобутності. Він докинув згадку про *ratio Anselmi*, домагаючись власних цілей, і максимальньо з того зужиткував: не згадуючи автора, самовільно огрубив і загострив дискусію до питання, чи належить ансельмівська формула до класу самоочевидних тверджень на зразок «ціле більше від частини». Натомість Скот таки згадує Ансельма і навіть апелює до його особистих оцінок аргументу, щоб додатково обґрунтувати власну позицію.

Деякі дослідники гадають, що обговорення Скотом Ансельмового аргументу в рамках питання про самоочевидність пропозиції «Бог існує» незаперечно виявляє недбалість Скота як історика. Висловлюючи позицію всієї цієї групи науковців і посилаючись на авторитетне свідчення А. Даніелза, Артур Мак-Джілл заявляє: і Дуне Скот, і Тома Аквінський трактували аргумент відповідно до панівної на той час традиції - сприймали його просто як утвердження самоочевидності пропозиції «Бог існує» (а це - прийом специфічний для пізньої схоластики і немислимий для схоластики ранньої). Відтак і

Скот, і Аквінат неминуче ігнорували справжнє значення і контекстуальну структуру Ансельмового аргументу і використовували його критичне чи апологетичне - але однаково неадекватне - формулювання лише для цілей власної аргументації [20]. Дональд Кресс і Хартмут Грабст повторюють Мак-Джилла та Даніелза, заявляючи, що Скот некоректно редукує ансельмівський аргумент до утвердження самоочевидності пропозиції «Бог існує» [21]. Дехто зі скотистичної партії дослідників вступив у полеміку, доводячи коректність історіографічних манер Скота. Так, Бернардіно Бонанзеа слушно зауважив: насправді *Doctor Subtilis* зазначає, що Ансельм ніколи не ідентифікував свій аргумент як утвердження самоочевидності пропозиції «*Deus est*» - і саме на цій підставі спростовує слушність Аквінатової критики [22]. На це відповідають: уже ставити питання про самоочевидність ансельмівської формули - значить штучно переносити її в історично неадекватний, змістовно чужий контекст. Відповідно, навіть зазначаючи, що сам Ансельм не проголошував самоочевидність свого *propositio*, Скот не може відновити історичну справедливість: він порушив її неоправно, поставивши питання, специфічно характерне для XIV ст. [23].

Здається, і тій, і іншій оцінці Скотового ставлення до ансельмівського аргументу бракує обґрунтованості та переконливості. Вирішально важливим тут є те, що Скот не обмежується простим повторенням Ансельмового аргументу та коментарями до його первісного варіанту. Він «виправдує» (хоч поки ще не «колорує») аргумент, доповнюючи його «ще принаймні двома силогізмами», які забезпечують йому логічну адекватність, але унеможливають будь-які претензії на самоочевидність, - а ці силогізми є теоретичним внеском самого Скота [24]. Таке «виправдання» навряд чи сумісне із суворою історіографічністю поводження з аргументом. Крім того, вже з цього попереднього розгляду видно, що Скот не вагатиметься перефразувати й доповнити аргумент, аби посприяти своїм інтелектуальним пошукам і, можливо, запропонувати прийнятну для нього самого версію.

Отже, бачимо, що в ході свого методологічно-пропедевтичного розгляду ансельмівського аргументу Джон Дуне Скот заявив оригінальну позицію, що не вписується в рамки ні суто історіографічної коректності, ані банального традиціоналізму, і водночас натякає на напрям позитивного утвердження Скотом аргументу в його

«колораціях». Відповідаючи на питання про самоочевиднісний статус Ансельмового твердження, Скот заявляє: ця теза не є ані історіографічно обґрунтованою, ані обов'язковою для ва-

лідності та дієвості аргументу - однак не є аж настільки невинуватою, позаяк задає парадигму і межу, за якою будується когнітивна та сутнісна ієрархія.

1. Надалі цей більший засновок («quo maius cogitari nihil potest existit») фігуруватиме у тексті як *propositio Anselmi*, чи Ансельмова формула.
- 2.3 таким самим успіхом підбір аргументів могла визначити і загальна панівна традиція, і саме коментовано джерело («Sententiae» Петра Ломбардського), і твори Генріха Гентського, що найчастіше правили Скотові за основу для роздумів.
3. *Gilson Etienne*. Johannes Duns Scotus: Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre.- Dusseldorf: Verlag L. Schwann, 1959.- P. 174-175.
4. *O'Connor Timothy*. From First Efficient Cause to God: Scotus on the Identification Stage of the Cosmological Argument // *Speculum: A Journal of Medieval Studies*.- 1987.- № 62.- P. 5-99.
5. «...dico quod maior est falsa quando accipitur «illud esse per se notum est,» tamen maior vera, non tamen per se nota...» *Ordinatio I d.2 pars 1 q. 1-2, η 10*, P. 128. (Тут і далі цит. за вид. Ioannis Duns Scoti Doctoris Subtilis et Mariani Opera Omnia, I-I I: *Opus Oxoniense I* Ed. Scotic Commission.- Vatican City: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950).
- 6.«... nam propositio non dicitur per se nota quia ab aliquo intellectu per se cognoscitur (tunc enim si nullus intellectus actu cognosceret, nulla propositio esset per se nota), sed dicitur propositio per se nota quia quantum de natura terminarum nata est habere evidentem veritatem contentam in terminis etiam in quocumque intellectu concipiente terminus». Там само.- № 1.- P. 125.
7. Там само.- № 36.- P. 146.
8. Там само.- № 22.- P. 136.
9. У такий спосіб Скот пояснює у трактаті «De primo principio», чому він вважає за краще вживати терміни «спричинюваний» (effectibilis), «здатний спричинити» (effectivus) замість «спричинений» (effectus), «той, що спричиняє» (efficiens). Див. *De primo principio* 3.6, P. 43 (Цит. за вид.: *Tractatus de primo principio* / Ed. Allan Wolter.- Chicago: Franciscan Herald Press, 1966).
10. *Van Hook Brennan*. John Duns Scotus and the Self-Evident Proposition // *The New Scholasticism: A Quarterly of Philosophy*,- 1962.- № 36.- P. 29-48.
11. *Ordinatio I d.3 pars 1 q. 1-2*, P. 4-7.
12. «Не потрібно двох там, де й одного досить для розуміння» - скотистичний принцип, відомий згодом як «принцип Оккамового леза». Ван Хук пояснює Скотове відхилення розрізень у нашому випадку саме цим принципом.
13. Так, Фредерік Коплстон вважає, що заперечивши Аквінатові розрізнення між *per se nota* та *per se nota quoad nos* Скот утвердив гідність людського розуму. Див. його *History of Medieval Philosophy*.- Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1990.
14. «...dupliciter: uno modo, secundum se et non quoad nos; alio modo, secundum se et quoad nos.» (Тома Аквінський, *Summa theologiae*, I, q. 2, artic.1, n. 3).
15. *Ordinatio I d. 2 pars 1 q. 1-2*, n. 25, P. 137.
16. Там само.- М» 27-29, P. 139-141.
17. Там само.- № 21,- P. 135.
18. Аргументоване доведення того, що Скот вважав спосіб демонстрації *propter quia* надійним, знаходимо в одній із статей Аллана Б. Вольтера, де він спростовує висловлені Жільсоном і некритично засвоєні багатьма пізнішими дослідниками сумніви з цього приводу. Див.: *Wolter Allan B*. Theologism of Duns Scotus // *The Theological Philosophy of John Duns Scotus*, ed. by Marilyn McCord Adams.- Chicago: Cornell University Press, 1976.
19. «...dico quod Anselmus non dicit istam propositionem esse per se notam...» *Ordinatio I d.2 pars 1 q. 1-2*, n. 35.- P. 145.
20. *Daniels A*. Quellenbeinrrge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnte Jahrhundert // *Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*.- V. 8 (1-2).- Munster: Aschendorffsche Verlagbuchhandlung, 1909; Arthur McGill et al., eds. *The Many-Faced Argument: Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*.- London: MacMillan, 1968.
21. *Grabst Hartmut*. Johannes Duns Scotus' Rezeption des Anselmischen Arguments // *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*.- 1997.- № 2.- P. 12-34.
22. *Bonansa Bernardino M*. Duns Scotus and St. Anselm's Ontological Argument // *De Doctrina Ioannis Duns Scoti: Acta Congressus Scotici Internationalis Oxonii et Edinburgii, 11-17 septembris 1966 celebrati*, ed. by Scotic Commission.- V. 1 *Problemata Philosophica*.- Rome: Societas Internationalis Scotistica, 1966.- P. 470.
23. *Cress Donald*. Duns Scotus, Spinoza, and the Ontological Argument // *Regnum hominis et Regnum Dei: Acta Quart! Congressus Scotici Internationalis Patavii, 24-29 septembris 1976 celebrati*, ed. by Camille Bérubé.- Rome: Societas Internationalis Scotistica, 1978.- P. 390.
24. «...non potest inferri ex deductione eius quod esta propositio sit vera nisi ad minus per duos syllogismos, quorum alter erit iste: «omni non-ente ens est maius, ergo summum non est non-ens»... alius syllogismus est iste: «quod non est non-ens est ens, summum non est non-ens, ergo etc.»». *Ordinatio I d. 2 pars 1 q. 1-2*, n. 35,- P. 146.

Iryna Pigovska

## THE «METHODOLOGICAL» TREATMENT OF THE ANSELMIAN ARGUMENT BY JOHN DUNS SCOTUS: «ORDINATIO»

I d. 2 pars 1 qq. 1-2, nn. 10-36

*Present study reviews Scotus' «methodological» treatment of the Anselmian argument then traditionally understood as asserting self-evidence of a proposition «God exists».*