

DOI 10.23859/2587-8344-2019-3-4-5

УДК 141.31

Душин Олег Эрнестович

Доктор философских наук, профессор кафедры истории философии,
Санкт-Петербургский государственный университет
(Санкт-Петербург, Россия)
odushin@mail.ru



Dushin, Oleg

Doctor of Science in Philosophy, Professor,
Department of the History of Philosophy,
St Petersburg State University
(St Petersburg, Russia)
odushin@mail.ru

**Событие как поступок: процедура морального акта
в учениях Аристотеля, Фомы Аквинского и Дунса Скота***

**Event as Act: the Procedure of Moral Act in the Teachings of Aristotle,
Thomas Aquinas, and Duns Scotus**

Аннотация. В статье рассматривается проблема понимания «события» как стратегии поступка, при этом исследование концентрируется на процедурах морального акта, представленных в этических учениях Аристотеля, Фомы Аквинского и Дунса Скота, которые позволяют дифференцировать исходные установки и способы реализации поведения человека в перспективе приоритета интеллекта или воли. В итоге, утверждается, что аристотелевско-томистская интеллектуалистско-дискурсивная концепция морали эксплицирует ясное понимание этических стратегий поведения как осуществления перманентной событийной канвы жизни нравственно-благородной личности, тогда как волюнтаристская позиция Дунса Скота позволяет объяснить реактивный характер поступков индивида, которые, в свою очередь, приобретают статус подлинно эксклюзивных событий.

* Для цитирования: Душин О.Э. Событие как поступок: процедура морального акта в учениях Аристотеля, Фомы Аквинского и Дунса Скота // *Historia Provinciae – Журнал региональной истории.* – 2019. – Т. 3. – № 4. – С. 1246–1268. DOI: 10.23859/2587-8344-2019-3-4-5

For citation: Dushin, O. “Event as Act: the Procedure of Moral Act in the Teachings of Aristotle, Thomas Aquinas, and Duns Scotus.” *Historia Provinciae – The Journal of Regional History*, vol. 3, no. 4 (2019): 1246–1268, <http://doi.org/10.23859/2587-8344-2019-3-4-5>

© Душин О.Э., 2019

© Dushin O., 2019

Ключевые слова: событие, поступок, воля, интеллект, моральный акт, нравственное поведение.

Abstract. The article considers the problem of understanding the event as a strategy of the act, the study being focused on the moral act procedures presented in the ethical teachings of Aristotle, Thomas Aquinas and Duns Scotus, which makes it possible to differentiate the initial attitudes and ways of realizing human behaviour in terms of priority of the intellect or the will. As a result, it is argued that the Aristotelian-Thomist intellectualist-discursive concept of morality explicates clear understanding of ethical behavioural strategies as the implementation of the permanent eventual outline of life of a noble moral personality, while the voluntaristic position of Duns Scotus allows us to explain the reactive nature of an individual's actions, which, in turn, acquire the status of truly exclusive events.

Key words: event, act, will, intelligence, moral act, moral behaviour

Можно осознать жизнь только как событие...
М.М. Бахтин. К философии поступка¹

Введение: проблематичность события

Проблема интерпретации статуса и значения понятия «событие» (нем. *Mitsein*, *Ereignis*, франц. *l'Événement*) в его ключевых версиях в качестве «со-бытия» и собственно «события» предстает одной из ведущих тем в истории европейской мысли XX века, приобретая динамичное развитие и в философских исканиях XXI века. В череде разнообразных толкований безусловно выделяется концепция Мартина Хайдеггера, который обращается к этой теме в своем фундаментальном трактате «Бытие и время», где аналитика *Mit- Sein* («со-бытие»; «бытие с») эксплицируется в перспективе совместности «присутствия» (*Dasein*), что ведет к торжеству повседневных социальных практик «людей» (*das Man*), кои приводят к поглощению личности и приобретают негативный оттенок. В поздний период творчества философа понятие «событие» (*Ereignis*) получает в его интерпретации более весомую и позитивную роль, т.к. в нем свершается собственный смысл бытия и времени. Хайдеггер посвящает этому концепту особый цикл исследований «Статьи по философии. О событии» (1936–1938), затрагивает данную проблематику и в других работах.

Осмысление феномена «события» становится буквально основополагающей темой в рамках новейших французских штудий: интерпретации Жиля Делеза,

¹ Бахтин М.М. К философии поступка // INFOLIO. Университетская электронная библиотека. – URL: <http://www.infoliolib.info/philol/bahtin/postupok3.html> (дата обращения – 02.05.2018)

Алена Бадью, Жана-Люка Нанси, Клода Романо сделали эту проблематику в высшей степени актуальной. Их мысль задается традицией, но реализуется в перспективе экспликации интеллектуальных диспозиций современности. Так, Жиль Делез настаивает на том, что события должны пониматься не как сущности, а как «потoki сингулярностей», в этом он видит особое предназначение борьбы с влиянием платонизма. «Пересмотр платонизма означает, прежде всего и главным образом, замену сущностей на события как потоки сингулярностей»², – утверждает французский философ. В свою очередь, Ален Бадью, будучи автором работ с символическими названиями «Бытие и событие», «Логика миров. Бытие и событие 2», «Философия и событие», определяет «событие» как «проявление возможности..., которую ранее невозможно было представить»³, причем он подчеркивает, что сама возможность невозможного сопоставима с почти ничто, когда, например, сиюминутные впечатления и переживания становятся основанием для серьезного и большого чувства любви. В беседе с Фабьеном Тарби он приводит любовь как пример события и затем поясняет, что «это почти ничто и в то же время это может быть началом для чудесной истории»⁴. В своих рассуждениях о «событийной герменевтике» Клод Романо обращает внимание на уникальную особенность: факт становится событием благодаря тому, что «в нем не подлежит никакому предвидению»⁵, и при этом указывает, что событие осмысливается в статусе подлинного события лишь постфактум, выступая в качестве основания для реализации акта памяти, осознания прошлого. В этом смысле память и событие сливаются.

М.М. Бахтин: поступок как событие

Признавая актуальность основных положений новейших концепций понимания феномена «события», следует отметить, что за рамками их рассмотрения остается важная канва событийности человеческой жизни, связанная с реализацией практической деятельности индивидов, с их поступками, которые собственно и задают перспективу утверждения событий в разных сферах их свершения: от всеобщей историко-культурной перспективы до экзистенциально-личных стратегий поведения человека. В этой связи особый интерес представляют исследования отечественного мыслителя и литературоведа Михаила Бахтина. Он обращается к интерпретации проблемы поступка как феномена совре-

² Делез Ж. Логика смысла / Перевод с французского Я. Свирского. – Москва: Деловая книга; Екатеринбург: Раритет, 1998. – С. 82.

³ Бадью А. Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью / Перевод с французского Д. Кралечкина. – Москва: Институт общегуманитарных исследований, 2016. – С. 18.

⁴ Бадью А. Философия и событие. – С. 57.

⁵ Романо К. Авантюра времени / Перевод с французского Р. Лошакова. – Москва: RIPOЛ klassik, 2017. – С. 151.

менной культуры в работе «К философии поступка» и указывает, что кризис новейшей культуры обусловлен именно противоречиями стратегий поступка, в рамках которых «образовалась бездна между мотивом поступка и его продуктом»⁶. Согласно М.М. Бахтину, в нынешнем состоянии цивилизации утрачивается стремление человека к идеальному, отсюда поступки людей отрешаются от сферы культуры и низводятся исключительно к области примитивных биологических и экономических мотиваций. «Все богатство культуры отдается на услужение биологическому акту», – утверждает мыслитель⁷. Мироззренческий пессимизм Бахтина представляется вполне обоснованным, но нельзя забывать, что в традиционных культурах идеальные моменты были часто сопряжены с поддержанием обыденных практик жизни и реализацией способов элементарного выживания. Так или иначе, его анализ поступка как события культуры и событий как жизненных поступков выглядит достаточно интересным и перспективным направлением исследований. В этой связи возникают некоторые принципиальные вопросы: как понимался поступок в качестве события жизни человека в истории европейской этики, коррелируют ли событийная канва деятельности людей и их нравственные стратегии в философских учениях Аристотеля, Фомы Аквинского и Дунса Скота.

Аристотель об условиях и процедуре человеческого поступка

При объяснении познавательной структуры души Стагирит в трактате «О душе» (книга III) затрагивает проблему воли и мотивации наших поступков. Следуя его концепции, в рамках формирования чувственных представлений (образов вещей, так называемых *phantasmata*) у нас возникает соответствующее удовольствие или неудовольствие, что задается приятным ощущением, сопровождающим акт чувственного познания данного предмета, которое, в итоге, предстает в качестве блага, либо неприятным ощущением, обусловленным определенным рода негативным воздействием, которое, тем самым, становится для нас злом. В этом плане мы будем либо стремиться к данному объекту, потому что он приятен, либо избегать его из-за неприятного вида этого внешнего предмета или даже его реальной опасности для нас. Аристотель утверждает:

Иногда мыслящее скажет себе, что там есть нечто доставляющее удовольствие или неудовольствие, оно и здесь начинает избегать или стремиться и вообще становится деятельным⁸.

В последующей средневековой традиции данная способность стала рассматриваться как оценивающая (эстимативная) сила, присущая животной душе,

⁶ Бахтин М.М. К философии поступка.

⁷ Бахтин М.М. К философии поступка.

⁸ Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – Москва: Наука, 1975. – Т. 1. – С. 438.

следовательно, всем животным. Так, выдающийся исламский философ Авиценна приводит пример с распознаванием овцы волка. Ее первичное восприятие относится только к внешнему облику хищника, а вторичное уже связано с идеей его враждебности, соответственно, внутренняя сила догадки (оценки), которая принадлежит овце, будет побуждать ее к бегству⁹.

Согласно Аристотелю, люди способны начать действовать даже при отсутствии восприятий сложившихся негативных образов, исходя только из их признаков.

Мыслящее мыслит формы в образах (*phantasmata*), и в какой мере ему в образах проясняется, к чему следует стремиться и чего следует избегать, в такой же мере оно приходит в движение и в отсутствии ощущения при наличии этих образов¹⁰.

Так, огонь многочисленных факелов, воспринимаемых в процессе движения, означает приближение неприятеля, что вызывает у человека соответствующее действие. Тем самым, активность нашего познания задает перспективу удовольствий и неудовольствий, которые связаны с определенными ощущениями. Поэтому, по Стагириту, истина и ложь безотносительны к чему-либо, а благо и зло всегда воспринимаются по отношению к чему-то.

Теоретическое мышление – это способность суждения, которая ведет к истинным или ложным высказываниям, тогда как практический разум связан с воображением, которое задает стремление, в свою очередь, направленное на определенную цель. Но достижение цели требует размышления, хотя оно возможно и без размышления в качестве непосредственного, непродуманного действия, либо акта в соответствии со сложившимися навыками, либо по привычке. Ум в смысле «теории» по своей природе всегда правилен, а стремление, которое обусловлено воображением, может быть как правильным, так и неправильным, ибо само благо как цель наших стремлений может являться действительным, а может быть кажущимся, что обуславливается превратностью воображения. Кроме того, стремление реализуется в движении, а познавательная деятельность – в покое. В разумной части нашей души зарождается воля, но наши желания и страсти не основываются на разуме, поэтому они способны задавать волю в направлении, противоположном интеллекту.

Психологическая теория Аристотеля и его концепция нравственного поведения не связаны с интерпретацией поступка как события в горизонте глобальной исторической реальности, но они позволяют понять индивидуальную стратегию действий человека. В данной перспективе подлинность жизни для Стагирита задается такими актами, которые соизмеряются с общественной нравствен-

⁹ *Ибн Сина (Авиценна)*. Книга о душе // *Ибн Сина (Авиценна)*. Избранные философские произведения. – Москва: Наука, 1980. – С. 412–413.

¹⁰ *Аристотель*. О душе. – С. 438.

венностью и требованиями разума. Жизнь в согласии с рассудком, практическое благоразумие, умение совмещать личные интересы с полисной моралью составляют основу склада души истинно благородных людей. Герой для него не тот, кто может совершить нечто нетривиальное, а тот, кто способен управлять своей природой. Тем самым, преодолевается кажущийся на первый взгляд утилитарным характер аристотелевской этики.

Фома Аквинский о процедуре морального действия

В объемной исследовательской литературе по томизму представлено достаточно много схем объяснения процедуры морального акта у Фомы Аквинского: от известной коллективной монографии «Кембриджская история позднесредневековой философии» до классических исследований Э. Жильсона и разнообразных работ других авторов¹¹. Данную проблему Аквинат рассматривает в первой части второй части «Суммы теологии» (вопросы с 12 по 17), которая в целом содержит многочисленные реминисценции, относящиеся к моральной теологии. Общее понимание и конкретные решения, представленные в этом фундаментальном трактате Фомы относительно проекции морального действия, связаны с дискуссией, развернувшейся в средневековой этике вокруг соотношения воли и интеллекта, которая, в свою очередь, повлияла на развитие современных неотомистских штудий.

Прежде всего, следует отметить, что важнейшим условием морали для Фомы Аквинского являлась осознанность нравственных поступков, совершаемых людьми, сознательность их действий. Согласно его этической концепции, практически на всех ступенях человеческого акта разум выполняет вполне определенную и, по сути, решающую функцию. Ученик Э. Жильсона, Стефан Свежавски подчеркивает в данной связи следующее:

Чем больше наша воля определяется нашим интеллектом, тем более мы освобождаемся от клубка страстей, и тем более мы являемся свободными. То есть свобода достигается через все большее и большее одухотворение. Поэтому свобода оказывается антитезисом капризности, самоволия, самодовольства. Свобода не основывается на том, что я могу делать то, что мне захотелось, то, что мне сейчас пришло в голову,

¹¹ См.: Жильсон Э. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского // Жильсон Э. Избранное: в 2 т. – Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 1999. – Т. 1. – С. 318–322; Donagan A. Thomas Aquinas on human action // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600 / Edited by N. Kretzmann, et al. – Cambridge, London, New York: Cambridge University Press, 1982. – P. 642–654; Westberg D. Right Practical Reason. Aristotle, Action and Prudence in Aquinas. – Oxford: Clarendon Press, 1994. – P. 119–183; Brock S. What is the Use of *Usus* in Aquinas' Psychology of Action? // Moral and Political Philosophies in the Middle Ages. Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Philosophy. Ottawa, 17–22 August, 1992 / Edited by B.C. Bazan, E. Andujar, L.G. Sbrocchi. – Ottawa: Legas, 1995. – Vol. II. – P. 654–664.

но только на непрерывном воспитании воли в направлении большей гармонии воли и интеллекта¹².

На первом этапе процедуры человеческого поступка, при формировании намерения (*intentio*), воля, согласно с порядком разума, направляется на соответствующий объект. В этом смысле «намерение», по Фоме, является актом воли, но при этом оно складывается не только как определенное устремление к цели, но происходит и ее интеллектуальное постижение, схватывание. Тем самым, воля и разум взаимодействуют друг с другом, причем Аквинат, следуя Стагириту, неоднократно подчеркивает, что воля находится в разуме. Затем возникает вопрос о выборе средств для достижения данной цели. Здесь на первый план выдвигается разум, рассудительность, размышление. Он осуществляет внутренний «совет» (*consilium*, что можно перевести и как «совещание», и как «обдумывание»), что предполагает определенное предварительное исследование (*inquisitio*). Но даже в данной процедуре, которая связана с деятельностью разума, воля подает первоначальный импульс, ведь по утверждению Фомы: «Совещание имеет место по отношению к тому, что человек волит совершить»¹³.

Согласно Фоме, совет как составляющая акта человеческого действия завершается одним или несколькими суждениями практического интеллекта о средствах достижения цели. Наличие нескольких решений обуславливается тем, что совет связан с контингентным знанием, которое определяется множеством обстоятельств. Однако совет не требуется при осуществлении привычных действий, которые зафиксированы в разуме на уровне навыка (*habitus*) с помощью соответствующих искусств или научного познания, за исключением медицины и торговли, ибо в этих искусствах необходимо вновь и вновь продумывать свои поступки вне зависимости от сложившегося поведения. В очевидных делах, когда известны не только средства, но и способ их применения, разум не предпринимает подробного исследования. Кроме того, сам консилиум может являться полным человеческим актом.

Следующий этап процедуры морального акта – согласие (*consensus*) – понимается Фомой как осуществление желания в отношении к тем средствам достижения цели, которые предлагаются разумом в результате совета. Оно относится к желающей способности и обуславливается переживанием определенного удовольствия. Выбор (*electio*) средств реализации поступка может являться либо избранием того, что предпочитается неприемлемому, либо согласием на наиболее приемлемое. Он совмещает в себе работу разума и устремление воли.

¹² Свежавски С. Святой Фома, прочитанный заново // Символ. – 1995. – № 33. – С. 154.

¹³ Аквинский Ф. Сумма теологии: в 5 т. / Перевод с латинского А.В. Апполонова. – Москва: SignumVeritatis, 2008. – Т. III. Первая часть второй части. Вопросы 1–67. – С. 168.

Субстанцией выбора в ходе формирования акта человеческого действия является воля, она ставит последнюю завершающую точку. Но сам процесс выбора оказывается возможен только на основании тех суждений, которые вырабатываются разумом.

После произведенного выбора воля осуществляет движение к исполнению действия. Между выбором и исполнением находится ступень процесса выработки нравственной стратегии поступка – это пользование, применение, реализация (*usus*). Однако для совершения поступка требуется командный акт разума. Он может быть предписан как в мягкой форме изъявительного наклонения («Это следует сделать»), так и в виде сурового императива («Сделай это!»). Тем самым, разум побуждает волю к действию, команда исходит от интеллекта, но движущая сила, направленная на реализацию поступка, заключается в воле.

В конечном счете, согласно «Ангельскому Доктору» (*Doctor Angelicus*), именно разум задает стратегию поступка, тогда как воля в его концепции приобрела подчиненный характер. Данная позиция вызывала крайнее неприятие со стороны францисканцев, которые, будучи последователями Августина, настаивали на том, что воля играет решающую роль в поведении человека. Это положение в качестве одного из пунктов попало и в известное осуждение 1277 г. Фома, действительно, утверждает в «Сумме», что

как разум может судить, что воление чего-либо есть благо, так же он может упорядочивать, повелевая, чтобы человек волил¹⁴.

В этой связи Этьен Жильсон, разъясняя этическую концепцию Аквината, подчеркивал, что

совершенным в своей благости моральным актом может быть назван лишь такой акт, который полностью отвечает требованиям разума – как в своей цели, так и в каждой из своих частей, – и который не ограничивается одним желанием добра, но осуществляет его¹⁵.

Тем самым, добродетель, по Фоме Аквинскому, невозможна вне обдуманных и благоразумных суждений, определяющих стратегию нравственного поступка.

Однако возникают некоторые вопросы: как возможен акт в качестве уникального события человеческой жизни, если люди будут следовать только рассудительности? Может ли благоразумие являться основанием для таких человеческих действий, как подвиги героев на поле брани, актов милосердия, взаимопонимания, прощения, любви, которые часто не предполагают возможности

¹⁴ Аквинский Ф. Сумма теологии. – Т. III. – С. 198.

¹⁵ Жильсон Э. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. – С. 327.

для обдумывания, ибо требуют незамедлительных срочных решений, которые предстают в качестве спонтанных проявлений глубинной внутренней природы человека?

Воля как основание события поступка в этике Дунса Скота

В противовес Фома Аквинскому Дунс Скот заявлял, что «никакой акт не находится исключительно в нашей власти, кроме как акт воли»¹⁶. В данной связи любая возможная деятельность (*praxis*) относится, по его мнению, только к ведению воли. Однако это не означало, что воля в учении францисканского богослова приобрела некий иррациональный характер. Напротив, Дунс Скот утверждал, что «если “разумный” понимать в смысле “с разумом”, то воля является по-настоящему разумной»¹⁷. При этом воля для него была свободна и не подчинялась диктату внешних предметов, детерминирующих познавательную деятельность интеллекта, в этом – ее главная особенность.

Нравственная правильность действий зависит, согласно Дунсу, от многих конкретных и объективных обстоятельств (адекватности цели, места, времени и т.д.), только в таком случае можно говорить о благовости акта. Первейшим из них будет соответствие «правильному разуму» (*ratio recta*), который является «правильной аргументацией или правильным анализом», тогда как «ошибающийся разум» (*ratio erronea*) будет, соответственно, являть собой «плохой аргумент, плохую аргументацию или плохой анализ», как отмечает Энтони Вос¹⁸. Тем самым, признавая приоритет воли в осуществлении процедуры морального акта, «Тонкий доктор» (*Doctor Subtilis*) не отрицал дискурсивное познание в качестве необходимого условия выработки стратегий нравственного поведения. Более того, средневековый мыслитель утверждал, что воля «сотрудничает» с разумом не только при выборе нравственно-практической деятельности, но играет активную роль и в процессе познания.

В этом смысле для Дунса Скота познание зависимо от желания, ибо для того, чтобы начать познавать, человек должен захотеть сделать это, что относится к компетенции воли, тогда как Фома утверждал, что «постигающая сила представляет желающей силе ее объект»¹⁹. В данной перспективе францисканский богослов поставил такой вопрос: испытывает ли воля удовольствие от восприятия предмета или от самого интеллектуального познания? Согласно Дунсу, воля, участвуя в процедуре познания и испытывая при этом удовольствие, уси-

¹⁶ *Scotus Duns. On the Will and Morality / Translated by A. W. Wolter. – Washington, DC: Catholic University of America Press, 1986. – P. 129.*

¹⁷ *Scotus Duns. On the Will and Morality. – P. 157.*

¹⁸ *Vos A. Scotus on Freedom and the Foundation of Ethics. An Utrecht Contribution // Vivarium. – 2000. – Vol. 38. – P. 205.*

¹⁹ *Аквинский Ф. Сумма теологии. – Т. III. – С. 157.*

ливаает сам процесс; когда же в рамках деятельности познания она не приобретает удовольствия, то стремится ослабить и прекратить его. В свою очередь, требование позитивного эмоционального переживания соответствующих моральных актов являлось, по Дунсу, особым условием нравственной добродетели. Он настаивал на том, что невозможно осуществлять правильные нравственные поступки, не переживая при этом подлинного удовольствия.

Внутреннюю динамику воли Дунс Скот раскрывает через экспликацию двух склонностей – к выгоде (*affection commode*) и к справедливости (*affection justitiae*). Саму концепцию он унаследовал от Ансельма Кентерберийского. Она представлена в его трактате «О падении дьявола», где утверждается, что дьявол «ничего не мог хотеть, кроме либо "справедливости" (*iustitia*), либо "удобства" (*commodum*)»²⁰. При этом удобство, согласно Епископу Кентерберийскому, связывается с «блаженством» (*beatitudo*), и именно к нему стремятся все разумные существа, но оно же становится причиной греха, когда, желая преумножить блаженство, бесчинно превосходят меру должного и выходят за рамки справедливости. Тем самым, следование справедливости, по Ансельму, выступает в качестве предельного основания нравственной жизни. Он даже подчеркивал, что, если бы дьявол «хотел справедливости, он не мог бы грешить»²¹.

Дунс Скот также полагал, что

склонность к справедливости более благородна, чем склонность к пользе, понимая под «справедливостью» не только приобретенную или устоявшуюся справедливость, но также и прирожденную справедливость, которая является врожденной свободой воли, посредством которой она способна желать некоторое благо, не ориентируясь на себя. Согласно склонности к тому, что является полезным, однако, ничто не может быть желаемым, кроме как в отношении себя²².

Однако, по его мнению, естественная благость, которая достигается при действиях в соответствии со склонностью к пользе (*affection commodi*), не является моральной благостью в полной мере, она есть лишь необходимое, но не достаточное условие; только склонность к справедливости (*affection justitiae*) обеспечивает адекватное движение к высшему благу, выходящему за рамки всех социально-природных детерминаций. Как отмечает современный исследователь Дуглас Лангстон,

первая, склонность к пользе, относится к способности людей желать того, что, как им кажется, принесет пользу, в смысле обеспечения их счастьем. Эта диспозиция вступает в игру всякий раз, когда, например, люди желают поесть, защитить себя,

²⁰ Кентерберийский А. О падении дьявола // Кентерберийский А. Сочинения / перевод с латинского И.В. Купреевой. – Москва: Канон, 1995. – С. 231.

²¹ Кентерберийский А. О падении дьявола. – С. 232.

²² Scotus Duns. On the Will and Morality. – P. 179.

накопить богатства и т. д. Вторая, склонность к справедливости, относится к способности желать того, что людям следует делать. Скот рассматривает обе склонности как изначально заложенные в человеческой воле. Более того, он доказывает, что только существа, которые обладают двумя склонностями, являются свободными. Если бы какое-то существо обладало только склонностью к пользе, оно не было бы свободным, чтобы заниматься чем-то другим, что не считалось бы приносящим ему пользу. Только если также представлена склонность к справедливости, есть и возможность выбора, который необходим для свободы²³.

Таким образом, средневековый мыслитель ясно осознавал, что, действуя согласно склонности к пользе, мы оказываемся подчинены и завязаны на многочисленные обстоятельства жизни, всевозможные расчеты и калькуляцию выгоды. Только склонность к справедливости как изначальная интенция воли, контролирующая нашу мотивацию к пользе, устремляет человека к объективному благу. Тем самым, склонность к справедливости объясняет, почему человек способен на реактивные спонтанные акты, выходящие за рамки нашей рациональной выгоды и пользы, причем исходя из внутренних детерминаций самой воли. В этом смысле человек может склоняться к действиям, которые превышают сферу его узко ограниченных индивидуально-личных интересов. Более того, получается, что он способен прерывать пресловутую цепочку всевозможных обстоятельств в сфере социальных игр²⁴.

Заключение

В результате, следует признать, что аристотелевско-томистская дискурсивно-интеллектуалистская концепция морали предполагает осмысление нравственных стратегий поведения в качестве реализации перманентной событийной канвы жизни достойного и благородного индивида, тогда как волюнтаристская позиция Дунса Скота позволяет объяснить реактивный характер человеческих поступков, которые приобретают статус подлинно эксклюзивных событий. Первый путь объяснения эксплицирует существование человека как такого континуума событий, который требует постоянных нравственных усилий в перспективе реализации повседневных практик нашей жизнедеятельности. Но они не подразумевают возможности для чрезмерности и инаковости, событийность жизни в данном горизонте задается строгим следованием социальным нормам, поэтому в таком этическом проекте нет места для героизма и проявлений излишней чувственности. Вторая концепция открывает возможности для понимания событий как эксклюзивных действий человека, которые способны приобрести уникальное значение как в горизонте его личной жизни, так и в об-

²³ *Langston D. Conscience and Other Virtues: From Bonaventure to MacIntyre.* – University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2001. – P. 56.

²⁴ *Langston D. Conscience and Other Virtues.* – P. 56.

щественном измерении. Но процедура экспликации данной стратегии уходит в глубины персональности индивида и в неизъяснимую до конца природу нашей воли.



One can realize life only as the event...

M.M. Bakhtin. *Toward a Philosophy of the Act*¹

Introduction: problematic character of the event

The problem of interpreting the status and meaning of the notion “event” (German *Mitsein*, *Ereignis*, French *L'Événement*) in its key versions as co-being and the event proper appears to be one of the leading subjects in the history of European thought of the 20th century and is gaining dynamic development in the philosophical quest of the 21st century. What stands out in a series of diverse interpretations is the conception of Martin Heidegger who addressed this subject in his fundamental treatise *Being and Time* where *Mitsein* (“co-being”; “being with”) analytics is explicated in the perspective of “being-there” (*Dasein*) with others, which leads to the triumph of everyday social practices of man (*das Man*) that result in the absorption of personality and acquire a negative connotation. In the late period of the philosopher’s work, the concept of the event (*Ereignis*) received a more significant and positive role in his interpretation because it fulfils the meaning of being and time. Heidegger devoted a special series of studies, *Contributions to Philosophy (Of the Event)* (1936–1938), to this conception and touched upon this issue in his other works.

Understanding the phenomenon of the event becomes a literally fundamental subject in the framework of the latest French studies: the interpretations of Gilles Deleuze, Alain Badiou, Jean-Luc Nancy, Claude Romano have made this issue highly relevant. Their thought is based on tradition but realized in the perspective of explicating the intellectual dispositions of the present. So, Gilles Deleuze insisted that events should be understood not as essences but as jets of singularities and in that he sees the special purpose of the struggle against the influence of Platonism. “To reverse Platonism is first and foremost to remove essences and to substitute events in

¹ M.M. Bakhtin, “Toward a Philosophy of the Act” [in Russian], INFOLIO. University Electronic Library, accessed May 5, 2018. <http://www.infoliolib.info/philol/bahtin/postupok3.html>

their place, as jets of singularities,” stated the French philosopher.² Being the author of works with the symbolic titles *Being and Event*, *Logics of Worlds: Being and Event 2*, *Philosophy and the Event*, Alain Badiou, in his turn, defined the event as “a manifestation of opportunity . . . that was previously thought impossible,”³ and emphasized that the possibility of the impossible is comparable to almost-nothing when, for example, momentary impressions and experiences become the basis for a serious and great feeling of love. In a conversation with Fabien Tarby he cited love as an example of the event and then explained that it is almost nothing and at the same time it can be the beginning for a wonderful story.⁴ In his discussion of eventual hermeneutics, Claude Romano drew attention to the unique feature that a fact becomes an event due to that in it that is not subject to any foresight,⁵ and at the same time he indicated that an event is interpreted in the status of the genuine event only post factum, when it acts as the basis for the accomplishment of the act of memory and awareness of the past. In this sense, memory and event merge.

M. Bakhtin: the act as the event

Recognizing the relevance of the main provisions of the latest concepts of understanding the phenomenon of the event, we should note that what remains beyond the scope of their consideration is an important outline of the event-ness of human life associated with practical activities of individuals and with their actions, which actually determine the perspective of asserting events in different spheres where they occur, from the universal historical and cultural perspective to existentially personal strategies of human behaviour. In this regard, the studies of Russian thinker, literary theorist and critic Mikhail Bakhtin are of particular interest. In the work “Toward a Philosophy of the Act” he turned to the interpretation of the problem of the act as a phenomenon of modern culture and indicated that what causes the crisis of modern culture is the contradictions in the strategies of the act, within which “an abyss has formed between the motive of the actually performed act or deed and its product.”⁶ According to M. Bakhtin, under the current state of civilization, a person’s desire for the ideal is lost therefore the performed acts of people dissociate from the domain of culture and sink to the level of elementary biological and economic motivations. “The

² G. Deleuze, *The Logic of Sense* [in Russian] (Moscow: Delovaya kniga, Yekaterinburg: Raritet, 1998), 82.

³ A. Badiou, *Philosophy and the Event. Conversations with a Brief Introduction to the Philosophy of Alain Badiou* [in Russian], trans. D. Kralachkin (Moscow: Institut Obshchegumanitarnykh Issledovaniy, 2016), 18.

⁴ Badiou, *Philosophy and the Event*, 57.

⁵ C. Romano, *The Temporal Adventure* [in Russian], trans. R. Loshakov (Moscow: RIPOL klassik, 2017), 151.

⁶ Bakhtin, “Toward a Philosophy of the Act”.

whole wealth of culture is placed in the service of the biological act,”⁷ wrote the thinker. Bakhtin’s worldview pessimism seems quite justified but we should not forget that in traditional cultures the ideal moments were often associated with maintaining everyday life practices and implementing the ways of elementary survival. One way or another, Bakhtin’s analysis of the act as an event of culture and events as life acts offers an interesting and promising line of research. In this respect, some fundamental questions arise, namely, how the act was understood as an event of a person’s life in the history of European ethics and whether the event outline of people’s activities and their moral strategies correlate in the philosophical teachings of Aristotle, Thomas Aquinas, and Duns Scotus.

Aristotle on the conditions and procedure of the human act

Explaining the cognitive structure of the soul in the treatise *On the Soul* (Book 3), Aristotle addressed the problem of the will and motivation of our actions. According to his conception, within the framework of the formation of sensory representations (images of things, the so-called *phantasmata*), we experience corresponding pleasure or displeasure, which is given by a pleasant sensation that accompanies the act of sensory cognition of a given object, which in the end appears as a blessing, or an unpleasant sensation due to a certain kind of negative impact, which in doing so becomes evil for us. In this regard, we will either strive for this object because it is pleasant, or avoid it because of the unpleasant appearance of this external object or even its real danger to us. Aristotle states:

It [the faculty of thinking] pronounces the object to be pleasant or painful, in this case it avoids or pursues and so generally in cases of action.⁸

In the subsequent medieval tradition, this ability began to be considered as an evaluative (estimative) force inherent in the animal soul and, therefore, in all animals. So, the outstanding Islamic philosopher Avicenna gave the example of a wolf recognized by a sheep. Its primary perception refers only to the external appearance of the predator, and the secondary perception is already associated with the idea of hostility; respectively, the internal strength of the conjecture (estimate) that belongs to the sheep will induce it to flee.⁹

According to Aristotle, people are able to begin to act even in the absence of perceptions of the prevailing negative images, based only on their signs:

⁷ Bakhtin, “Toward a Philosophy of the Act”.

⁸ Aristotle, “On the Soul” [in Russian], in Aristotle, *Works*, in 4 vols, vol. 1 (Moscow: Nauka, 1975), 438.

⁹ Ibn Sina (Avicenna), “The Book on the Soul” [in Russian], in Ibn Sina (Avicenna), *Selected Philosophical Works* (Moscow: Nauka, 1980), 412–13.

The faculty of thinking then thinks the forms in the images (*phantasmata*), and as in the former case what is to be pursued or avoided is marked out for it, so where there is no sensation and it is engaged upon the images it is moved to pursuit or avoidance.¹⁰

Thus, the fire of numerous beacons perceived in the process of movement means the approach of the enemy, which causes a person to take corresponding action. In that way the activity of our cognition determines the perspective of pleasure and displeasure that are connected with certain sensations. Therefore, according to Aristotle, truth and lie are irrelevant to anything, and good and evil are always perceived in relation to something.

Theoretical thinking is the ability of judgment, which leads to true or false statements, while practical reason is connected with imagination that determines aspiration, aimed, in its turn, at a specific goal. But achieving a goal requires reflection, although it is possible even without thinking, as a direct, ill-conceived action or an act in accordance with prevailing skills or out of habit. In the sense of “theory”, the mind is always correct by its nature, and aspiration predetermined by imagination can be both right and wrong because good as the goal of our aspirations can be real or spurious, which is caused by the vicissitudes of imagination. In addition, aspiration is fulfilled in motion while cognitive activity is performed at rest. The will is born in the rational part of our soul but our desires and passions are not based on reason, therefore they are able to turn the will in the direction opposite to that of the intellect.

Aristotle’s psychological theory and his conception of moral behaviour are not connected with the interpretation of the act as the event in the plane of global historical reality, but they allow us to understand the individual strategy of human actions. In this perspective, the authenticity of life for Aristotle is determined by such acts that are commensurate with public morality and the requirements of the mind. Living in harmony with reason, practical prudence and the ability to combine personal interests with polis morality form the basis of the soul structure of truly noble people. For him, a hero is not someone who can accomplish something non-trivial, but someone who is able to control his nature. This overcomes the seemingly utilitarian nature of Aristotelian ethics.

Thomas Aquinas on the procedure of the moral act

In the voluminous research literature on Thomism, there are quite a few schemes explaining the procedure of the moral act by Thomas Aquinas: from the well-known joint monograph *Cambridge History of Later Medieval Philosophy* to the classical studies of E. Gilson and various works by other authors.¹¹ Aquinas considered this

¹⁰ Aristotle, “On the Soul”, 438.

¹¹ See E. Gilson, “Thomism. Introduction to the philosophy of St. Thomas Aquinas” [in Russian]. In E. Gilson, *Izbrannoe*, in 2 vols. Vol. 1. (Moscow; St Petersburg: Universitetskaya kniga, 1999), 318–22; A. Donagan, “Thomas Aquinas on Human Action,” in *The Cambridge History of*

problem in the First part of the Second part of *Summa Theologiae* (Questions 12 to 17), which as a whole contains numerous reminiscences related to moral theology. General understanding and specific decisions presented in this fundamental treatise by Thomas regarding the projection of the moral action are related to the discussion that unfolded in medieval ethics around the correlations of the will and the intellect, which, in its turn, influenced the development of modern neo-Thomistic studies.

First of all, it should be noted that the most important moral condition for Thomas Aquinas was the awareness of moral acts committed by people and the consciousness of their actions. According to his ethical conception, the mind performs a very definite and, in fact, decisive function almost at all stages of the human act. In this respect, Stefan Swiezawski, a student of E. Gilson, emphasized the following:

The more our will is determined by our intellect, the more we are freed from the web of passions, and the more we are free. That is, freedom is achieved through more and more spiritualization. Therefore, freedom is the antithesis of capriciousness, self-will, complacency. Freedom is not based on the fact that I can do what I want, what has occurred to me now, but only on the continuous education of the will in the direction of a greater harmony of the will and the intellect.¹²

At the first stage of the human act procedure, in the formation of intention (*intentio*), according to the order of the intellect, the will, is directed to the corresponding object. In this sense, intention, according to Thomas, is the act of the will, but it develops not only as a certain striving for a goal; at the same time its intellectual comprehension, grasping, also occurs. Thus, the will and the intellect interact with each other, and Aquinas, following the Stagirite, repeatedly emphasized that the will is in the intellect. Then there arises the question of the choice of means to achieve the goal. Here the intellect (discretion, reflection) comes to the fore. It carries out internal counsel (*consilium*, which can be translated both as consultation and as deliberation), which involves a certain preliminary study (*inquisitio*). But even in this procedure, which is connected with the activity of the intellect, the initial impulse is given by the will because, as Thomas put it, “counsel is of what man wills to do.”¹³

Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600 eds. N. Kretzmann, et al. (Cambridge; London; New York: Cambridge University Press, 1982), 642–54; D. Westberg, *Right Practical Reason. Aristotle, Action and Prudence in Aquinas* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 119–83; S.L. Brock, “What is the Use of *Usus* in Aquinas’ Psychology of Action?” in *Moral and Political Philosophies in the Middle Ages. Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Philosophy. Ottawa, 17–22 August, 1992*, ed. B.C. Bazan, E. Andujar, L.G. Sbrocchi, vol. 2 (Ottawa: Legas, 1995), 654–64.

¹² S. Swiezawski, “St. Thomas Revisited” [in Russian], *Symbol*, no. 33 (1995): 154.

¹³ Th. Aquinas, *Summa Theologiae* [in Russian], trans. A.V. Appolonov, vol. 3, *First Part of the Second Part. Questions 1–67* (Moscow: Signum Veritatis, 2008), 168.

According to Thomas, the counsel as a component of the act of human action ends with one or more judgments of practical intellect about the means to achieve the goal. The presence of several decisions is preconditioned by the fact that the counsel is associated with contingent knowledge, which is determined by numerous circumstances. However, the counsel is not required for carrying out habitual actions that are fixed in the mind at the level of habit (*habitus*) by means of corresponding arts or scientific knowledge, with the exception of medicine and trade because in these arts it is necessary to think over one's actions again and again regardless of the customary behaviour. In obvious cases, when not only the means are known, but also the method of their application, the intellect does not undertake a detailed study. Besides, the counsel itself may be a complete human act.

The next stage of the moral act procedure, consensus (*consensus*), is understood by Thomas as the fulfilment of desire in relation to those means of achieving the goal that are offered by the reason as a result of the counsel. It refers to a willing ability and is determined by experiencing a certain pleasure. The choice (*electio*) of the means to realize the act may be either the election of what is preferred to the unacceptable, or the consent to the most acceptable. It combines the work of the reason and the pursuit of the will. The substance of choice during the formation of the act of human action is the will; it puts the last final point. But the process of choice is possible only on the basis of those judgments that are developed by reason.

When the choice is made, the will moves towards the execution of the action. Between the choice and the execution there is a stage of the process of developing a moral strategy for the act; that is usage, application, realization (*usus*). However, to accomplish the act, a command of reason is required. It can be expressed both in the mild form of the indicative mood (it should be done) and in the form of the severe imperative (do it!). Thus, reason impels the will to act, the command comes from the intellect but the will is the driving force aimed at the accomplishment of the act.

Ultimately, according to the Angelic Doctor (*Doctor Angelicus*), it is reason that determines the strategy for the action, while the will in his conception acquired a subordinate character. This position gave rise to extreme rejection from the Franciscans. Being the followers of Augustine, they insisted that the will plays a decisive role in human behaviour. This point was also included in the well-known Condemnation of 1277. In *Summa* Thomas indeed stated:

The reason . . . can judge it to be good to will something, so it can direct by commanding man to will.¹⁴

In this regard, explaining the ethical conception of Aquinas, Etienne Gilson emphasized:

¹⁴ Aquinas, *Summa Theologiae*, 3: 198.

A perfectly good moral act is one that fully satisfies all the demands of reason both in its end and in each of its parts. Not content to will the good, it does it.¹⁵

Thus, according to Thomas Aquinas, virtue is impossible without deliberate and prudent judgment that determines the strategy of the moral act.

However, some questions arise: how is the act as a unique event in human life even possible if people follow only reasonableness? Can prudence be the basis for such human actions as heroic feats on the battlefield, acts of mercy, understanding, forgiveness, love, which often allow no opportunity of reflection because they require immediate urgent decisions that appear as spontaneous manifestations of the deep inner nature of man?

Will as the basis for the event in the ethics of Duns Scotus

In contrast to Thomas Aquinas, Duns Scotus stated that “no action is solely in our power except an act of the will.”¹⁶ Thus, in his opinion, any possible activity (*praxis*) is primarily attributed to an act of the will. However, this does not mean that the will in the teaching of the Franciscan theologian acquired a certain irrational character. On the contrary, Duns Scotus argued that “if ‘rational’ is understood to mean ‘with reason,’ then the will is properly rational.”¹⁷ Moreover, the will for him is free and does not obey the dictate of external objects that determine the cognitive activity of the intellect, and that is its main feature.

According to Scotus, the moral correctness of actions depends on many specific and objective circumstances (the adequacy of purpose, place, time, etc.); only in this case we can talk about the goodness of the act. The first of these is the correspondence to the right reason (*ratio recta*), which is “a correct argumentation or correct analysis,” while the wrong reason (*ratio erronea*), accordingly, is “a wrong argument, a wrong argumentation or a wrong analysis,” as pointed out by Antonie Vos.¹⁸ Thus, recognizing the priority of the will in the implementation of the moral act procedure, the Subtle Doctor (*Doctor Subtilis*) did not deny discursive cognition as a necessary condition for developing the strategies of moral behaviour. Moreover, the medieval thinker argued that the will cooperates with reason not only when choosing moral and practical activities, but also plays an active role in the process of cognition.

In this sense, for Duns Scotus, knowledge is dependent on desire, because in order to begin to know, a person must want to do this, which is within the competence of the will, while Thomas claimed that “apprehensive power presents the object to the

¹⁵ Gilson, *Thomism. Introduction to the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 327.

¹⁶ D. Scotus, *On the Will and Morality*, trans. A.W. Wolter (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1986), 129.

¹⁷ Scotus, *On the Will and Morality*, 157.

¹⁸ A. Vos, “Scotus on Freedom and the Foundation of Ethics. An Utrecht Contribution,” *Vivarium*, vol. 38 (2000): 205.

appetite.”¹⁹ In this perspective, the Franciscan theologian posed the following question: does the will feel pleasure in perceiving the object or in intellectual knowledge itself? According to Duns, participating in the process of cognition and at the same time experiencing pleasure, the will, strengthens the process itself; when within the framework of the activity of cognition, it does not acquire pleasure, it seeks to weaken and stop it. In turn, the demand for a positive emotional experience of the corresponding moral acts was, according to Duns, a special condition for moral virtue. He insisted that it is impossible to perform right moral acts without experiencing genuine pleasure.

Duns Scotus revealed the internal dynamics of his will through the explication of two affections – to the advantageous (*affectio commodi*) and to justice (*affectio iustitiae*). He inherited the concept from Anselm of Canterbury. It is represented in his treatise “On the Fall of the Devil,” which states that the devil “could not have willed anything except for justice (*iustitia*) or what is beneficial (*commodum*).”²⁰ At the same time, what is beneficial, useful, or agreeable (*commodum*), according to the Bishop of Canterbury, is associated with bliss (*beatitudo*), and it is what all rational creatures aspire, but it also becomes a reason for sin when, wanting to increase bliss, they unreasonably exceed the measure of what is due and go beyond justice. Thus, according to Anselm, following justice acts as the ultimate foundation of moral life. He even emphasized that the devil “was not able to sin by willing justice.”²¹

Duns Scotus also believed that affection for

justice is nobler than affection for the advantageous, meaning by “justice” not only acquired or established justice, but also innate justice that is the inherent free will through which it is able to desire some good without focusing on itself. According to the affection for the advantageous, however, nothing can be desired except in relation to oneself.²²

However, in his opinion, the natural goodness, which is achieved when acting in accordance with the affection for the advantageous (*affectio commodi*), is not moral goodness in full, it is only a necessary but not sufficient condition; only affection for justice (*affectio iustitiae*) provides adequate movement towards the highest good that goes beyond all socio-natural determinations. Modern researcher Douglas Langston noted:

the affection for benefit, is related to people’s ability to will what seems to benefit them, in the sense of bringing them happiness. This disposition is in play, for example, whenever human beings will to eat, will to protect themselves, will to gather possessions, and so on.

¹⁹ Aquinas, *Summa Theologiae*, 3: 157.

²⁰ Anselm of Canterbury, “On the Fall of the Devil” [in Russian], in Anselm of Canterbury, *Works*, trans. I.V. Kupreeva (Moscow: Kanon, 1995), 231.

²¹ Anselm of Canterbury, “On the Fall of the Devil,” 232.

²² Scotus, *On the Will and Morality*, 179.

The second, the affection for justice, is related to the ability to will what people should do. Scotus considered both affections to be innate to the human will. Moreover, he argued that only beings who possess both affections are free: if a being possessed merely the affection for benefit, it would not be free to pursue anything other than what is seen to benefit it. Only if the affection for justice is also present is there the possibility of choice, which is required for freedom.²³

Thus, the medieval thinker clearly realized that, acting according to the affection for the benefit, we find ourselves subordinate and tied to numerous circumstances of life, all kinds of calculations and account of benefits. Only affection for justice as the initial intention of the will, controlling our motivation for benefit, directs a person to objective good. Thus, affection for justice explains why a person is capable of reactive spontaneous acts that go beyond our rational gain and benefit, being based on the internal determinations of the will itself. In this sense, a person may be inclined toward actions that exceed the scope of his narrowly limited individual personal interests. Moreover, it turns out that he is able to interrupt the notorious chain of various circumstances in the field of social games.²⁴

Conclusion

As a result, it should be admitted that the Aristotelian-Thomistic intellectualist-discursive concept of morality explicates clear understanding of moral behavioural strategies as the implementation of a permanent event outline of life of a noble moral personality, while the voluntaristic position of Duns Scotus allows us to explain the reactive nature of individual's actions, which, in turn, acquire the status of truly exclusive events. The first interpretation explicates the existence of man as such continuum of events that requires constant moral efforts in terms of conducting everyday practices of our life. But they do not imply any opportunities for excessiveness and otherness; the eventfulness of life in this plane is determined by strict adherence to social norms, therefore in such ethical project there is no place for heroism and manifestations of excessive sensuality. The second concept opens up opportunities for understanding events as exclusive acts of a person that are able to acquire unique significance both in the plane of his personal life and in social dimension. But the procedure of explicating this strategy goes into the depths of an individual's personality and into the nature of our will that has not been explained in full.

²³ D. Langston, *Conscience and Other Virtues: From Bonaventure to MacIntyre* (University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2001), 56.

²⁴ Langston, *Conscience and Other Virtues*, 56.

Список литературы

- Аквинский Ф.* Сумма теологии: в 5 т. / перевод с латинского А.В. Апполонова. – Москва: SignumVeritatis, 2008. – Т. III. Первая часть второй части. Вопросы 1–67. – 752 с.
- Аристотель.* Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – Москва: Наука, 1983. – Т. 4. – С. 53–293.
- Аристотель.* О душе // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – Москва: Наука, 1975. – Т. 1. – С. 369–450.
- Бадью А.* Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью / Перевод с французского Д. Кралечкина. – Москва: Институт Общегуманитарных Исследований, 2016. – 193 с.
- Бахтин М.М.* К философии поступка // INFOLIO. Университетская электронная библиотека. – URL: <http://www.infoliolib.info/philol/bahtin/postupok3.html> (дата обращения – 02.05.2018).
- Делез Ж.* Логика смысла. – Москва: Деловая книга; Екатеринбург: Раритет, 1998. – 480 с.
- Душин О.Э.* Совесть и воля в учении Дунса Скота // VERBUM. – 2014. – Вып. 16. – С. 114–130.
- Жильсон Э.* Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского // Жильсон Э. Избранное: в 2 т. – Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 1999. – Т. 1. – 496 с.
- Ибн Сина (Авиценна).* Книга о душе // Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. – Москва: Наука, 1980. – С. 383–521.
- Кентерберийский А.* О падении дьявола // Кентерберийский А. Сочинения / перевод с латинского И.В. Купреевой. – Москва: Канон, 1995. – С. 221–270.
- Романо К.* Авантюра времени / Перевод с французского Р. Лошакова. – Москва: РИПОЛ классик, 2017. – 220 с.
- Свежавски С.* Святой Фома, прочитанный заново // Символ. – 1995. – № 33. – С. 7–184.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / Перевод с немецкого В.В. Бибихина. – Москва: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
- Brock St.L.* What is the Use of *Usus* in Aquinas' Psychology of Action? // Moral and Political Philosophies in the Middle Ages. Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Philosophy. Ottawa, 17–22 August, 1992 / Edited by B.C. Bazan, E. Andujar, L.G. Sbrocchi. – Ottawa: Legas, 1995. – Vol. II. – P. 654–664.
- Donagan A.* Thomas Aquinas on human action // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600 / Edited by N. Kretzmann, et al. – Cambridge, London, New York: Cambridge University Press, 1982. – P. 642–654.
- Kenny A.* Aristotle's Theory of the Will. – New Haven: Yale University Press, 1979. – 181 p.
- Langston D.* Conscience and Other Virtues: From Bonaventure to MacIntyre. – University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001. – 191 p.
- Scotus Duns.* On the Will and Morality / Translated by Allan W. Wolter. – Washington, DC: Catholic University of America Press, 1986. – 543 p.
- Vos A.* Scotus on Freedom and the Foundation of Ethics. An Utrecht Contribution // Vivarium. – 2000. – Vol. 38. – P. 195–221.
- Westberg D.* Right Practical Reason. Aristotle, Action and Prudence in Aquinas. – Oxford: Clarendon Press, 1994. – 283 p.

References

- Anselm of Canterbury. "O padenii d'yavola" [On the fall of the devil]. In Anselm Kenterberiiskii. *Sochineniya* [Anselm of Canterbury. Works], translated by I.V. Kupreeva, 221–70. Moscow: Kanon, 1995. (In Russian)
- Aquinas, T. *Summa teologii: v 5 t. T. 3, Pervaya chast' vtoroi chasti. Voprosy 1–67* [Summa Theologiae, in 5 vols. Vol. 3. First Part of the Second Part. Questions 1–67]. Translated by A.V. Appolonov. Moscow: Signum Veritatis, 2008. (In Russian)
- Aristotle. "Nikomakhova etika" [Nicomachean Ethics]. In Aristotle, *Sochineniya* [Works], vol. 4, 53–293. Moscow: Nauka, 1983. (In Russian)
- Aristotle. "O dushe" [On the soul]. In Aristotle, *Sochineniya* [Works], vol. 1, 369–450. Moscow: Nauka, 1975. (In Russian)
- Badiou, A. *Filosofiya i sobytie. Besedy s kratkim vvedeniem v filosofiyu Alena Bad'yu* [Philosophy and the event. Conversations with a brief introduction to the philosophy of Alain Badiou]. Translated by D. Kralachkin. Moscow: Institut Obshchegumanitarnykh Issledovaniy, 2016. (In Russian)
- Bakhtin, M.M. "K filosofii postupka" [Toward a philosophy of the act], INFOLIO. Universitetskaya elektronnyaya biblioteka [University Electronic Library]. Accessed May 5, 2018. <http://www.infoliolib.info/philol/bakhtin/postupok3.html>. (In Russian)
- Brock, S.L. "What is the Use of *Usus* in Aquinas' Psychology of Action?" In *Moral and Political Philosophies in the Middle Ages. Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Philosophy. Ottawa, 17–22 August, 1992*, edited by B.C. Bazan, E. Andujar, L.G. Sbrocchi, vol. 2, 654–64. Ottawa: Legas, 1995.
- Deleuze, G. *Logika smysla*. [The logic of sense]. Moscow: Delovaya kniga, Yekaterinburg: Raritet, 1998. (In Russian)
- Donagan, A. "Thomas Aquinas on Human Action." In *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600*, edited by N. Kretzmann, et al., 642–54. Cambridge, London, New York: Cambridge University Press, 1982.
- Dushin, O.E. „Sovest' i volya v uchenii Duns Skota” [Will and conscience in the teaching of Duns Scotus]. In *Verbum*, is. 16 (2014): 114–30. (In Russian)
- Gilson, E. "Tomizm. Vvedenie v filosofiyu sv. Fomy Akvinskogo" [Thomism. Introduction to the philosophy of St. Thomas Aquinas]. In Gilson E. *Izbrannoe* [Selected works], in 2 vols. Vol. 1. Moscow, St Petersburg: Universitetskaya kniga, 1999. (In Russian)
- Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and time]. Translated by V.V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem, 1997. (In Russian)
- Ibn Sina (Avicenna). "Kniga o dushe" [The book on the soul]. In Ibn Sina (Avicenna), *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected philosophical works], 383–521. Moscow: Nauka, 1980. (In Russian)
- Kenny, A. *Aristotle's Theory of the Will*. New Haven: Yale University Press, 1979.
- Langston, D. *Conscience and Other Virtues: From Bonaventure to MacIntyre*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2001.
- Romano, C. *Avantura vremeni* [The temporal adventure]. Translated by R. Loshakov. Moscow: RIPOL klassik, 2017. (In Russian)
- Scotus, Duns. *On the Will and Morality*. Translated by A.W. Wolter. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1986.

Swiezawski, S. “Svyatoi Foma, pročitannyi zanovo” [St. Thomas revisited]. *Symbol*, no. 33 (July 1995): 7–184. (In Russian)

Vos, A. “Scotus on Freedom and the Foundation of Ethics. An Utrecht Contribution.” *Vivarium*, vol. 38 (2000): 195–221.

Westberg, D. *Right Practical Reason. Aristotle, Action and Prudence in Aquinas*. Oxford: Clarendon Press, 1994.