АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Маслов Д.К.

О двух вариантах трактата «О первом сложном принципе» Франциска из Меронна

Конец 1310-х – первая половина 1320-х гг. были короткой эпохой пристального внимания парижских францисканцев к закону противоречия, эпохой, не имевшей, по состоянию знаний на сегодняшний день, аналогов ни до, ни после во францисканской философии и теологии. В обсуждение закона противоречия – в разной степени и с различных точек зрения – были вовлечены францисканцы Ландульф Карачьоло, Франциск из Марша, Франциск из Меронна, Гиральд Одонский, а также находившийся в то время в Париже Гвалтерий (Уолтер) Бурлей[1]. О причинах столь выраженного в эти годы интереса к закону противоречия судить сложно. По всей видимости, природа этого интереса не была однородной: если Ландульф Карачьоло рассматривал богословские вопросы в свете традиционного вопроса, восходящего к «Метафизике» Аристотеля, о том, могут ли одновременно и в одном отношении чему-либо быть присущи контрадикторные предикаты, то Франциска из Марша интересовал вопрос о применимости закона противоречия к Троице. Франциск из Меронна также интересовался

[1] Francisci de Marchia sive de Esculo Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi. Quaestiones praeambulae et prologus / Ed. N. Mariani. Roma, 2003. P. 411–421; *Giraldus Odonis O.F.M.* Opera philosophica. Vol. I: Logica / Ed. L.M. de Rijk. Leiden, etc.: Brill, 1997. См. Также: *Knuuttila S., Lehtinen A.I.* Change and Contradiction: A Fourteenth-Century Controversy // Synthese. 1979. Vol. 40, № 1. P. 189–207.

этим вопросом и активно использовал понятие «первого сложного принципа» в своей полемике о Троице с бенедиктинцем Петром Роге-рием (впоследствии Папой Климентом VI), однако в его случае это понятие служило и более общим задачам обоснования единства и унивокальности предмета метафизики. Обоснование Франциском из Меронна унивокальности сущего в свете принципа противоречия может, по-видимому, восприниматься как способ укрепить и по-новому сформулировать скотистскую концепцию унивокальности сущего ввиду доминиканской критики этой концепции Томасом Суттоном. В этом списке особняком стоит сочинение Гиральда Одонского «О двух общих принципах наук» – законы противоречия и исключенного третьего рассматриваются в нем, по большей части, вне теологического контекста.

Трактат «О первом сложном принципе» Франциска из Меронна сохранился в двух вариантах – кратком и пространном (малом и большом). Малый трактат был дважды опубликован в числе других произведений Франциска в начале XVI в., при этом редактор подверг его существенной переработке[2]. В рукописном варианте, дошедшем до нас в четырех манускриптах (Firenze, Conv. Sopp. A. 3 641, ff. 119r – 121v; München, Clm 18530 b, ff. 119r – 121v; Reg. lat. 373, ff. 1r – 5r, Fribourg, Franziskanerkloster (Conv.d.Cordeliers) 73, ff. 242r – 246r), трактат содержал 12 коротких статей (articuli), состоящих большей частью из «выводов» и лишь в нескольких случаях включающих элементы аргументации pro et contra[3]. Большой трактат

---

[2] См.: *Roth B.* Franz von Mayronis O.F.M. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott. Werl in Westfalen: Franziskus-Druckerei, 1936. P. 203–204; Repertorium edierter Texte des Mittelalters aus dem Bereich der Philosophie und angrenzender Gebiete / Hrsg. von R. Schönberger und B. Kible. Berlin, 1994. 12713. *Franciscus de Mayronis.* Preclarissima ac multum subtilia egregiaque scripta [...] in quattuor libros Sententiarum ac quolibeta eiusdem cum tractatibus Formalitatum et De primo principio... / Ed. Mauritius de Portu Hybernas. Venetiis, 1520 (repr. Frankfurt a.M., 1966). О трактате см. также статью: *Maierù A.* Le *De primo principio complexo* de François de Meyronnes. Logique et théologie trinitaire au début du XIVe siècle // Logik und Theologie. Das *Organon* im arabischen und lateinischen Mittelalter / Hrsg D. Perler & U. Rudolph. Leiden; Boston: Brill, 2005. P. 401–428.

[3] Список манускриптов см.: *Roth B.* Franz von Mayronis O.F.M. (1936). Ссылку на Ms Fribourg, Franziskanerkloster (Conv. d. Cordeliers), 73, приводит Ганс Мёле: *Möhle H.* Der *Tractatus de transcendentibus* des Franciscus de Mayronis. Leuven: Peeters, 2004. P. 88–89. Бартоломей Рот приводит в числе манускриптов трактата «О первом сложном принципе» отдельный вопрос о первом

сохранился в шести манускриптах и состоит из 18 схоластических вопросов в Mss Vat. lat. 4385, ff. 55r – 88v, Vat. lat. 3052, ff. 1r – 34v, Nap. Naz. VII.E.74 ff. 29r-56v, Cesena, Bibl. Malatestiana, Plut. D. XVII, V, 1r – 15v, и, согласно Б. Роту, из 14 вопросов в Ms Oxford, Balliol College, cod. lat. 70 (Roth, ibid.)[4]. Предположение Б. Рота о том, что трактат, содержащийся в Vat. lat. 4385, есть, «возможно, не что иное, как пролог к "Conflatus" или, по крайней мере, те же 18 вопросов, предваренные другим "Incipit"» (Roth, ibid.), является ошибочным. Большой трактат «О первом сложном принципе», в самом деле, во многом повторяет пролог к "Conflatus" (комментарию к первой книге «Сентенций» Петра Ломбардского) Франциска, состоявший также из 18 вопросов, однако списки этих вопросов существенно отличаются один от другого[5]. Большой трактат является, по всей видимости, отдельным вариантом пролога, тематически объединенным вокруг понятия «первого сложного принципа» и получившим самостоятельное хождение в рукописях.

Как соотносятся друг с другом малый и большой трактаты? Малый трактат содержит следующие статьи (Reg. lat. 373, f. 1rA): (1) что есть первый сложный принцип; (2) каковы его свойства; (3) имеет ли первый сложный принцип бытие в душе или в природе вещей; (4) имеет ли он бытие в Божественном уме как его знание; (5) есть ли этот принцип акт разума; (6) доказуем ли первый сложный принцип;

сложном принципе в Ms Erfurt, Universitäts- und Forschungsbibliothek (UFB) Erfurt-Gotha, Dep. Erf., CA 2° 120 (*Roth B.* Franz von Mayronis O.F.M. P. 203). В действительности этот текст (ff. 70vB – 73vA) состоит из двух первых вопросов пролога к "Conflatus" (Q. 1, «Utrum primum principium complexum possit formari in theologia»; Q. 2 (f. 73rA – 73vA), «Utrum subiectum primi principii complexi dictum de Deo et creatura habeat eundem conceptum"). Этот же кодекс содержит нигде, насколько мне известно, не атрибутированный Франциску фрагмент вопроса 4 пролога к "Conflatus" –"Utrum subiectum primi principii complexi habeat eandem rationem formalem in Deo et in creaturis secundum scientias reales"(ff. 68vB – 69rA).

[4] Манускрипт из Чезены упомянут Россманном: *Roßmann H.* Die Quodlibeta und verschiedene sonstige Schriften des Franz von Meyronnes // Franziskanische Studien. 1972. № 1. S. 63, n. 194). Ссылка на еще один трактат у Ганса Мёле (*Möhle H.* Der *Tractatus de transcendentibus* des Franciscus de Mayronis. S. 89) содержит, по-видимому, неточность в заголовке и фолиации: Fribourg, Franziskanerkloster (Conv. d. Cordeliers) 73, ff. 257r – 298r.

[5] О комментарии к «Сентенциям» Франциска из Меронна и тексте "Conflatus" см.: *Roßmann H.* Die Sentenzenkommentare des Franz von Meyronnes OFM // Franziskanische Studien. 1971. № 2/3.

(7) является ли он доказывающим; (8) является ли он одним; (9) адекватен ли он своим терминам; (10) к какой науке относится его рассмотрение; (11) имеет ли он силу, будучи как-либо изменен; (12) имеет ли он во всех случаях силу по отношению к Богу, если он взят должным образом по своей форме.

Большой трактат содержит следующие вопросы (по Vat. lat. 4385): (1) Есть ли «О чем-либо утверждение или отрицание и ни о чем – и то, и другое одновременно» первый сложный принцип (f. 55r); (2) есть ли сущее адекватный субъект первого сложного принципа по отношению к нам (f. 57r); (3) имеет ли субъект первого сложного принципа по отношению к нам, каковым было положено сущее, один и тот же формальный смысл у всего того, на что распространяется истина этого принципа (f. 59r); (4) является ли единство формального смысла, установленное для сотворенной и несотворенной сущности (entitas), единством из природы вещи (f. 67r); (5) есть ли единство сотворенной и несотворенной сущности реальное единство (f. 68r); (6) включен ли чтойностно субъект этого принципа во что-либо низшее (f. 69r); (7) сказывается ли субъект этого принципа отыменно обо всем (f. 70v); (8) относится ли смысл сущего ко всем другим смыслам полностью одинаково (per omnimodam indistinctam; f. 71v); (9) является ли некоторый смысл более общим, чем смысл субъекта первого сложного принципа, который есть сущее (f. 72v); (10) имеет ли этот принцип, о котором идет речь, бытие в душе или в природе вещей (f. 73v); (11) доказуем ли первый сложный принцип (f. 74v); (12) является ли первый сложный принцип доказательным в отношении всех истин, познаваемых нашим умом (75v); (13) может ли первый сложный принцип в чем-либо претерпевать [изменение] (f. 76v); (14) может ли первый сложный принцип быть нарушен (f. 77v); (15) имеет ли субъект этого принципа множество атрибутов, которые доказуемы в отношении него (f. 80r); (16) есть ли субъект первого сложного принципа субъект в метафизике (f. 82v); (17) есть ли субъект первого сложного принципа адекватный объект умственной способности (f. 83v); (18) разделяется ли субъект первого сложного принципа путем формально различных противолежащих разделений (f. 85r).

Списки вопросов показывают, что малый и большой трактаты лишь отчасти совпадают по тематике: со статьями 1 и 2 малого трактата можно сопоставить вопрос 1 большого трактата, со статьей 3 – вопрос 10, со статьями 6 и 7 – вопросы 11 и 12 соответственно, со статьями 11 и 12 – вопросы 13 и 14 и, до некоторой степени, со статьей 10 – вопрос 16. При

этом из 18 вопросов большого трактата по крайней мере 9 (по сути дела, все 11, если присоединить сюда вопросы 4 и 5) относятся не столько к самому принципу, сколько к его «субъекту», то есть к понятию сущего. Именно эти метафизические вопросы, а также вопросы 1 и 2 имеют параллели в 1–13 вопросах пролога к «Conflatus», где, будучи сформулированы по-другому, они во многом обнаруживают текстуальное сходство с вопросами большого трактата.

Россман предполагает, что малый трактат является более зрелым и поздним развитием темы первого вопроса пролога к «Conflatus» и, возможно, большого трактата[6]. Это предположение Россмана может быть, как мы увидим, подкреплено сопоставлением тезисов большого и малого трактатов.

Почему принцип противоречия становится первым предметом рассмотрения в прологе комментария к «Сентенциям» и основной темой в одном из вариантов пролога – трактате «О первом сложном принципе»? Главная задача Франциска – обосновать понятие сущего с помощью принципов противоречия и исключенного третьего. Франциск нигде не говорит, что сущее есть все то, что логически непротиворечиво, и едва ли можно говорить о том, что сам Франциск имел в виду этот тезис – скорее, он может быть извлечен из трактата современным читателем. Во всяком случае, этот тезис подразумевается во многих утверждениях Франциска, чей трактат посвящен, прежде всего, неразрывной связи между «сущим» и принципом противоречия и, в частности, тождеству «объемов» понятия сущего и первого сложного принципа. Именно в этом контексте Франциск задает вопрос о том, имеет ли первый сложный принцип бытие в уме или в природе вещей. На этом вопросе будет далее сосредоточен анализ двух трактатов.

В большом трактате Франциск начинает рассмотрение этого вопроса с того, что сталкивает два «авторитета» – Аристотеля и Августина: «И представляется, что [первый сложный принцип есть] только в уме, ибо второй акт разума полагается в книге “О душе” соединяющим и разделяющим, а всякое предложение есть соединение и разделение. Но, напротив, ничто неизменное не имеет бытия в душе, которая изменчива, как утверждает Августин в трактате “Об истинной религии”; но этот принцип неизменен, так как его формальная истина обнаруживается в Боге» (Vat. lat. 4385, f.73v). Далее, так же

[6] *Roßmann H.* Die Quodlibeta und verschiedene sonstige Schriften des Franz von Meyronnes // Franziskanische Studien. 1972. № 1. S. 63, n. 194.

как и в большинстве других вопросов, Франциск начинает с перечня тезисов или «выводов» (conclusiones), а затем переходит к «затруднениям» (difficultates). Тезисы разделяются на «утвердительные» и «отрицательные», т.е. сначала утверждается, что первый принцип имеет бытие вне души, а затем утверждается обратное, и задача Франциска заключается в том, чтобы показать, что тезис и антитезис здесь не противоречат друг другу. Четыре тезиса последовательно гласят, что субъект, предикат, отношение между субъектом и предикатом и, наконец, весь первый сложный принцип имеют бытие вне души[7]. Первые два тезиса – о реальности субъекта и предиката – уже приводились в Вопросе 2 трактата, где Франциск стремился показать, что субъект первого сложного принципа есть сущее. Едва ли можно говорить о каком-либо доказательстве этих тезисов – не только в Вопросе 10, но и в Вопросе 2, где они рассматривались более подробно. Утверждение о сущем как субъекте принципов противоречия и исключенного третьего – не результат доказательства, а исходный постулат, который уточняется и подкрепляется аргументами. В Вопросе 10 Франциск приводит три кратких дополнительных аргумента в пользу реальности первого сложного принципа вне души: этот принцип есть, следуя Августину, «вечное правило», и потому не может быть произведен душой; он есть метафизический принцип, и потому относится к числу «реальных начал»; наконец, если первый сложный принцип истинен вне души, то он есть и сущий вне души[8].

---

[7] Circa istam questionem premittuntur quattuor conclusiones affirmatiue, quarum prima est quod subiectum istius principii habet esse extra animam, quia ens ponitur primum obiectum nostri intellectus, tale quod ab actu rationis fabricari non potest, cum preveniat omnem actum. Item, metaphysica est scientia realis et de obiecto reali, et tunc de ente quod est subiectum in isto principio. Secunda conclusio est quod predicatum istius principii est extra animam, quia esse uel non esse cuiuslibet supponitur extra animam, aut medium inter contradictoria. Item, istud subiectum reale habet passionem realem, et in isto principio, ut patuit, predicatur passio disiuncta. Tertia conclusio est quod habitudo subiecti ad predicatum istius principii est extra animam, quia cuilibet enti ex natura rei inest esse uel non esse, et istud inesse dicit habitudinem subiecti ad predicatum uel econuerso. Item, inter subiectum et passionem realem est realis idemptitas que est habitudo mutua terminorum. Quarta conclusio est quod totum istud principium habet esse extra animam, quia in ipso non est reperire nisi subiectum et predicatum et habitudinem mediam, et omnia ista ut patuit sunt realia (Vat. lat. 4385, f. 73v).

[8] Item, illud principium est regula eterna, ut patet ex his que dicit Augustinus, "De uera religione" et de eternis regulis; nullum autem tale potest esse ab anima fabricatum.

Четыре антитезиса зеркально отражают тезисы – Франциск последовательно утверждает, что субъект, предикат, отношение между ними, и весь первый сложный принцип не имеют бытия вне души[9]. Тезисы и антитезисы – не более чем постановка проблемы, которую Франциск решает в «затруднениях». Первое «затруднение» – что считать первым сложным принципом – «вечное правило» или «акт разума»? Ответ Франциска короток: и то, и другое есть первый сложный принцип эквивокально, и он полагается в разных смыслах существующим только в душе или только в природе вещей[10]. Это, собственно, и есть решение проблемы, что Франциск отмечает в конце Вопроса 10[11].

Что означает «эквивокальность», то есть «омонимичность» принципов противоречия и исключенного третьего? Единственное пояснение, которое мы находим здесь у Франциска, касается всех предложений и начал вообще, которые, так же, как и первый сложный принцип, могут считаться эквивокальными: «так же как определение принимается то за саму чтойность вне души, то за отличное [от нее] понятие этой чтойности, и так же – с определяемым» (Nap. Naz. VII. E. 74, f. 44v). Здесь понятие эквивокальности используется в очень специфическом значении: эквивокальными оказываются не имена и не предикаты, а целиком предложения. Очевидно, что на вопрос

Item, omnis realis scientia habet principia realia, sicut rationalis rationalia, metaphisica autem est scientia realis, et illud principium metaphisicum.
Item, ueritas istius principii non negatur esse extra, et per consequens nec entitas eius, cum eadem sit dispositio rei in ueritate et entitate (Nap. Naz. VII. E.74, f. 44v). Номера листов в неапольском манускрипте приводятся по новой фолиации, проставленной карандашом.

[9] Istis autem premissis ponuntur quattuor conclusiones negatiue, quarum prima est quod quantum de subiecto istius principii non habet esse extra animam quia actus intellectus.
Secunda quia quantum de predicato idem, quia operatio immanens.
Tertia conclusio est quod nec habitudo inter ista, quia ubicumque sunt extrema inuenitur habitudo eorum et non alibi (Nap. Naz. VII. E.74, f. 44v).
Quarta conclusio quod tota ista complexio formata ex istis conceptibus non habet esse nisi in anima, quia in ea non est inuenire nisi ista duo extrema et habitudinem inter ipsa, que omnia sunt tantum in anima (Vat. lat. 4385, f. 74r).

[10] Dicitur quod utraque equiuoce, quondam autem primum principium dicitur secundum quod est actus rationis, qui est simplices quidditates componere, quondam dicitur regula eterna et incommutabilis (?); primo modo ponitur tantum in anima et secundo modo tantum in rerum natura (Nap. Naz. VII. E.74, f. 44v).

[11] Ad solutionem in questione patet per dicta de equiuoca sumptione (Vat. lat. 4385, f. 74r).

о том, имеет ли принцип противоречия разный смысл в уме и в реальности, Франциск ответил бы решительным «Нет». Иными словами, эквивокальность не означает здесь разных смыслов одного предложения – по аналогии с разными смыслами одного имени (например, имени «пес», обозначающего как созвездие, так и дворового пса, но в разных смыслах). В самом деле, традиционное понятие эквивокальности предполагало различие смыслов или денотатов имени, здесь же речь не идет ни о тех, ни о других. Франциск считает эквивокальными все вообще предложения, а не какие-то особенные. Сказать, что всякое предложение эквивокально, означает сказать, что соединение в природе вещей и соединение в душе суть соединения в разных смыслах. Что это за смыслы? Введенное здесь понятие эквивокальности ничего не дает для прояснения этого вопроса. Означает ли «эквивокальность» всякого предложения то, что, согласно Франциску, оно имеет бытие в реальности и в душе в разных смыслах? В таком случае Франциск должен был бы признать эквивокальность сущего, которую он отрицает вслед за Дунсом Скотом[12]. Более того, такое допущение противоречило бы, с точки зрения Франциска, истинности и всеобщности «первого сложного принципа». В самом деле, субъект этого принципа, согласно Франциску, есть унивокальное сущее, что доказывается в Вопросе 2 несколькими аргументами. В частности, «поскольку всякая эквивокальность конвенциональна, а вся истина принципа укоренена в субъекте, то истина этого принципа была бы конвенциональна»[13]. Кроме того, тогда первый принцип подпадал бы под паралогизм эквивокальности (fallacia equiuocationis) и «с помощью него ничто не доказывалось бы с достоверностью» (Vat.lat. 4385, f. 57v). Мы видим уже на одних этих примерах, что Франциск использует принципы противоречия и исключенного

[12] "ens equiuocum non est adequatum istius principii subiectum"; "ens uniuocum est adequatum subiectum istius principii, quia subiectum prime scientie quo ad nos est subiectum primi principii quo ad nos..." (Vat. lat. 4385, f. 57v). "... subiectum istius principii quod ponitur ens... dicitur per eandem rationem formalem de creato et increato. Secunda conclusio quod istud dicitur eodem modo de substantia et accidentia. Tertia conclusio quod eodem modo de ente in potentia et in actu. Quarta conclusio quod eodem modo de absoluto et respectiuo" (Vat. lat. 4385, f. 59v). Об эволюции взглядов Дунса Скота на эквивокальность и унивокальность см.: *Pini G.* Univocity in Scotus's *Questions on the Metaphysics*: The Solution to a Riddle // Medioevo . Vol. 30. 2005. P. 69–110.

[13] "...cum omnis equiuocatio sit ad placitum, et tota ueritas istius principii radicetur in subiecto, tunc ueritas istius principii esset ad placitum" (Vat. lat. 4385, f. 57v).

третьего как основание концепции унивокальности сущего – одной из главных концепций скотистской метафизики. Сказать, что можно быть в разных смыслах, означало бы для Франциска во многом перечеркнуть то, ради чего он писал свой трактат. Тем не менее, различие между бытием в душе и в реальности выпадает из того множества смыслов сущего, о котором схоластики говорили в терминах будь то эквивокальности или аналогии сущего, поэтому неудивительно, что Франциск, когда он использует применительно к этому различию понятие «эквивокальности», может полагать, что это не находится в противоречии с концепцией унивокальности сущего. Кроме того, эквивокальными у Франциска оказываются определение и чтойность вещи, между которыми имеется строгое соответствие. Но можно ли рассматривать это соответствие как основание соотнесения омонимичных предметов? Понятие эквивокальности здесь, по-видимому, выпадает из привычной области значений этого термина.

В трех из десяти затруднений (3, 4, 8) Франциск использует в качестве объяснительного принципа оппозицию формальный/объективный. Формальное бытие есть, можно сказать, реальное бытие, а объективное бытие – бытие объекта познания как объекта познания. Так, в третьем затруднении ставится вопрос о том, может ли первый принцип или какое-либо другое предложение быть верифицирован, если его принять за второй акт разума. Если второй акт разума рассматривать формально, то он не может быть верифицирован, полагает Франциск, так как понятия субъекта и предиката в этом смысле суть акты понимания, которые не могут предицироваться друг о друге. Если же первый принцип рассматривать объективно, то он верифицируется, так как его объект формально есть вне души[14]. Является ли оппозиция формальный/объективный тем смыслоразличением, благодаря которому первый сложный принцип эквивокален? Коль скоро Франциск говорит здесь об «объекте вне души» как об объективном смысле принципа противоречия в душе, то скажем ли мы, что объективный смысл принципа соответствует формальному бытию принци-

[14] Tertia difficultas si primum principium aut aliqua alia propositio potest uerificari prout accipitur pro secundo actu rationis. Dicitur quod iste secundus actus rationis potest dupliciter considerari – aut formaliter aut obiectiue. Primo modo uerificari non potest – conceptus subiecti <et> predicati sic accepti sunt duo actus intelligendi distinctes realiter, aut partes eiusdem, et unum talium de altero non predicetur. Dicitur autem obiectiue tunc uerificari, quia obiectum eius est extra animam formaliter (Nap. Naz. VII. E.74, ff. 44v – 45r).

па в реальности? Но тогда на чем основано это соответствие и как оно может быть пояснено с помощью понятия эквивокальности? И не может ли «эквивокальность» принципа означать эквивокальность формального бытия в душе и в природе вещей? Во всяком случае, Франциск никак не соотносит понятие эквивокальности принципа и оппозицию формального/объективного. Это же противопоставление используется и в следующем «затруднении» – по поводу того, как соединение и разделение могут быть вне души. Здесь Франциск говорит, что «истина и ложь в отношении соединения понятий суть не формально, но объективно»[15] и выдвигает дополнительный аргумент: «Можно также сказать, что вне души субъект и предикат, из которых один сказывается о другом, соединены, а не разделены»[16]. Этот аргумент впервые показывает, в чем состоит различие между бытием терминов в душе и в реальности вне души: то, что в реальности соединено, в мышлении разделено, то есть представлено дискурсией. В то же время, аргумент строится на подмене понятий: когда вопрос ставится в аристотелевской формулировке, под «соединением» подразумевается утверждение, под «разделением» – отрицание, тогда как в разрешении вопроса Франциск, по-видимому, понимает под «соединением» присущность (inesse) реального предиката реальному субъекту, а под «разделением» – их раздельность в мышлении.

Можно ли связать оба ответа на затруднение, сказав, что «формальному соединению» соответствует «объективное разделение»? Здесь, опять-таки, Франциск не дает разъяснений, однако соединив оба ответа (и оставив в стороне подмену понятий), мы могли бы получить следующий тезис: истина принципа противоречия есть только объективно, но не формально, то есть принцип противоречия истинен в реальности как мыслимой, говорить же о его истинности в реальности самой по себе нет смысла, в противном случае это была бы некая «не-пропозициональная» истина. Понятно, что Франциск не делает такого вывода. Далее, ставя вопрос о том, как возможно отношение (habitudo) между субъектом и предикатом вне души, Франциск более отчетливо противопоставляет единство субъекта и предиката в вещах

[15] Quarta difficultas est, cum circa compositionem et diuisionem sit tantum ueritas [secundum] philosophum, qualiter compositio et diuisio sunt extra animam. Dicitur autem quod ueritas et falsitas sunt circa compositionem conceptuum non formaliter, sed obiectiue (Vat. lat. 4385, f. 74r).

[16] Potest etiam dici quod extra animam subiectum et predicatum, quorum aliud dicitur de alio sunt composita et non sunt diuisa (Ibid.).

их раздельности в мышлении: вне души субъект и предикат суть «целиком и полностью одно и то же» и, тем самым, вне души «нет никакого предложения (complexio), так как [вне души] есть [лишь] единственный термин». Предложение, однако, есть в душе, которая «использует один термин как два»[17]. Уже здесь становится непонятно, говорит ли Франциск о «первом сложном принципе» или о других предложениях – с одной стороны, можно подумать, что речь по умолчанию идет о принципах противоречия и исключенного третьего, но, с другой стороны, второе затруднение касалось всех предложений. Та же неясность присутствует и в обсуждении вопроса о том, «внутренним» или «внешним» является отношение между субъектом и предикатом. Согласно Франциску, оно является внешним в контингентных (т. е. не-необходимых) предложениях, и внутренним – в необходимых. Если в первых термины могут быть без отношения, то в последних, как только берутся термины, необходимо появляется и отношение между ними[18]. Поскольку «первый сложный принцип» является необходимым, он должен рассматриваться как аналитическое предложение, но Франциск не делает здесь этого вывода в явном виде, и потому его слова можно было бы рассматривать как классификацию отношений между субъектом и предикатом в предложениях, подпадающих под первый сложный принцип.

Против прочтения ответа на пятое затруднение как утверждения о первом сложном принципе может свидетельствовать одно из рассуждений Франциска в Вопросе 2, где он говорит, что истина первого сложного принципа не может быть реальной в одном-единственном термине, и потому этот принцип не образуется путем предикации термина в отношении самого себя[19]. Говорится ли, таким образом, в Вопросе 10 о частном случае – о реальности, стоящей за утвержде-

[17] Quinta difficultas est qualiter est habitudo inter subiectum et predicatum sicut sunt extra animam cum quecumque sint totaliter idem, ut cum diffinitio dicitur de diffinito aut econuerso. Dicitur autem quod si sint totaliter idem, nulla est ibi complexio extra animam, cum sit unicus terminus, sed inquantum in anima que utitur uno ut duobus (Ibid.).

[18] Nona difficultas est si illa habitudo inter extrema est intrinseca aut extrinseca. Dicitur autem quod in propositione contingente extrinseca, cum extrema sine ipsa possint esse. In necessaria autem est intrinseca, cum positis extremis necessario innascatur (Ibid.).

[19] …complexio in qua idem predicatur de se ipso non habet aliquid sibi correspondens extra animam nisi unicum terminum simplicem; ueritas autem primi principii est realis per habitudinem extremorum que non potest esse realis in unico termino, et ideo per illam complexionem non formatur istud principium (Vat. lat. 4385, f. 58r).

ниями тождества, которые, наряду с другими предложениями, подпадают под принцип противоречия? Если да, то какое отношение пятое затруднение имеет к самому вопросу о том, существует ли первый сложный принцип в душе или в природе вещей? В пользу того, что в Вопросе 10 речь идет о частном случае, может говорить гипотетическая форма суждения – «если они суть целиком и полностью одно». Но что тогда является общим правилом? Чуть выше Франциск говорил о том, что соединению субъекта и предиката вне души соответствует их разделение в душе, то есть в мышлении – иными словами, в реальности субъект и предикат соединены воедино. Но не означает ли «соединение» (compositio) в этом смысле то же, что быть «полностью одним и тем же» (totaliter idem)? Франциск не поясняет этот вопрос и принимает как самоочевидное различие между реальным соединением и тождеством. Но не имеет ли в виду Франциск под самим первым сложным принципом частный случай предложений, в которых дискурсивно мыслится единая реальность – в данном случае реальность всякого сущего? В самом деле, субъект первого принципа, согласно Франциску, есть сущее, а «термины первого начала со-объемны (conuertibiles)», то есть предикат равен по объему субъекту (equaliter se extendunt; Vat. lat. 4385, f. 58v). Но тогда как согласовать сказанное в вопросах 10 и 2? Кроме того, какое отношение к реальности имеют, с точки зрения Франциска, предложения, в которых один термин берется дважды?

Как можно заметить, суждения Франциска не вполне согласованы друг с другом. Когда Франциск рассматривает «первый сложный принцип» в общем, как главный метафизический принцип, то он фактически говорит о нем как о частном случае предложений "S есть P" и как о наиболее общем аналитическом предложении о реальности. В то же время, он старается согласовать понятие метафизического принципа с анализом логической формы принципов противоречия и исключенного третьего. Так, если сперва первый принцип рассматривается как предложение, состоящее из субъекта и предиката – понятия сущего и со-объемного ему термина в функции предиката, то далее говорится о том, что предикат есть «дизъюнктивный атрибут», состоящий из «вторых интенций», т.е. понятий, отнесенных не к реальности вне ума, а к другим понятиям (Vat. lat. 4385, f. 58v). В этом же ряду стоит различение между первым сложным принципом и принципом тождества – на основании, как сказали бы мы, различия

в логической форме. Смешение понятий метаязыка и его языка-объекта приводит к противоречащим друг другу суждениям о первом принципе: как только речь заходит о первом принципе в его реальности вне ума, автору мешает логическая форма принципа, и он начинает говорить о предложениях типа «S есть P». Когда же Франциск ставит вопрос о логической форме принципа, он de facto выходит за рамки своей онтологии. Так, шестое затруднение Вопроса 10 – как может дизъюнктивный предикат принципа быть в природе вещей? Франциск отвечает, что «поскольку все, что существует, определено к бытию так, что оно не есть от природы, а это предложение не есть ни то, ни другое (т. е. ни существующее, ни несуществующее. – *Д.М.*), оно полагается дизъюнктивным»[20]. Это утверждение соседствует у Франциска с утверждением, что «этот принцип, который полагается вне души, состоит из универсальнейших терминов, а также универсальным образом будет вовне»[21].

По всей видимости, Франциск не был удовлетворен собственным решением десятого вопроса в большом трактате, и позднее, в малом трактате постарался сформулировать более стройную концепцию соотношения бытия в уме и в природе вещей.

Третью статью (articulus) малого трактата во флорентийском манускрипте XIV в. открывает развернутая постановка вопроса. В других манускриптах – мюнхенском (конец XIV в.?) и ватиканском (XV в.) – это начало отсутствует и текст начинается с четырех тезисов. По всей вероятности, текст в Ms Firenze, Conv. Sopp. A. 3 641, f. 119r ближе к первоначальному варианту малого трактата, чем текст в Mss München, Clm 18530 b и Reg. lat. 373, который в данном случае соответствует тексту раннего издания. Так же как и в большом трактате, Франциск приводит две точки зрения: «Одни говорят, что [первый сложный принцип] имеет бытие только в душе...», «другие гово-

[20] Sexta difficultas est qualiter passio disiuncta que predicatur in isto principio potest esse in rerum natura, cum omnes res sint de facto ad alterum extremorum contradictionis determinate. Dicitur autem quod quantumcumque omne quod existit sit in actu determinatum ad esse tantum (?) quia natum est non esse, et ista propositio est neutra, ponitur disiunctiua (Vat. lat. 4385, f. 74r).

[21] ... istud principium quod ponitur extra animam constat ex terminis uniuersalissimis, et etiam modo uniuersalitatis erit extra... (Ibid.).

рят, что этот принцип имеет бытие только в природе вещей»[22]. Далее идут четыре тезиса: (1) это правило имеет только объективное бытие в душе; (2) оно имеет субъективное бытие в природе вещей; (3) само по себе оно не имеет бытия ни в душе, ни в природе вещей; (4) оно акцидентально имеет бытие в душе и в природе вещей[23]. Далее – снова только во флорентийском манускрипте – Франциск приводит возражения (instantiae) и ответы на них[24]: (1) объективное бытие в уме

[22] Tercius articulus est si primum principium complexum habet esse in anima uel in rerum natura. Circa quem articulum dicunt aliqui quod tantum habet esse in anima, quia ueritas et falsitas consistunt in compositione et diuisione que sunt actus rationis. Sed contra istud arguitur tum quia istud est regula eterna, nullum autem eternum habet esse in anima nostra tantum, alioquin ipsa subsisteret (?) ab eterno. Tum quia ista regula est incommutabilis, nullum autem incommutabile potest esse tantum in anima, cum ipsa possit adnihilari. Quod autem istud principium est regula eterna docet beatus Augustinus <in> "De uera religione", et quod sit incommutabile docet <in> libro "De Trinitate". Ideo dicunt alii quod istud principium habet esse in rerum natura, quia eius ueritas necessaria et incommutabilis equiuoca (?) dicitur operi rationis, et omne tale est in re extra (Firenze, Conv. Sopp. A. 3 641, f. 119rB).

[23] Idcirco introducuntur hic quattuor conclusiones. Primo est quod ista regula habet esse obiectiue tantum in anima. Ratio est quia omne quod intelligitur habet esse in intellectu, istud autem principium… ab mente percipitur. Secunda conclusio est quod habet esse subiectiue in rerum natura, quia ubicumque inueniuntur termini propositionis, ibi inuenitur ipsa, cum eius habitudo sit intrinseca, et ipsa non constet nisi ex terminis cum habitudine; termini autem primi principii inueniuntur in rerum natura subiectiue sicut uniuersalia in suis particularibus ["particularia in suis particularibus" – Reg. lat. 373, f. 1vA]. Tertia conclusio est quod ista regula secundum se non habet esse in anima nec in rerum natura, quia eius ueritas cum sit eterna preuenit existentiam anime et cuiuslibet creati, et permaneat cum sit incommutabilis rebus uniuersis adnihilatis. Quarta conclusio est quod ista regula per accidens habet esse in anima et per accidens in rerum natura, quia illud quod potest alicui non competere competit ei per accidens, illa enim que per se insunt simpliciter (?) insunt. Esse a nobis cognitum uel esse in rebus creatis potest non competere isti principio, cum omnia ista contingant (Firenze, Conv. Sopp. A. 3 641, f. 119rB-119vA).

[24] Sed contra istas conclusiones instantur quattuor. Primo quia singula et omnia que a nobis intelliguntur habent esse obiectiue in anima nostra, et uniuersaliter quecumque intelliguntur. Secundo quia non solum in rerum natura, sed et in anima nostra subiectiue potest esse istud principium, cum in ea sicut in suo pari saluetur ratio entis. Tertio quia ens in anima et extra animam in mente diuidunt ens, et ideo oportet quod si secundum se non est in anima, quod sit in rerum natura et econuerso. Quarto quia omne superius est de essentia sui inferioris et ideo per accidens non potest esse in illo. Si ergo termini insunt per se, et tota regula per se.
Ad primum quod non aliter ponitur primum principium in anima nostra quam cetera intelligibilia.

имеет все, что нами постигается, а не только первый сложный принцип; (2) этот принцип может иметь субъективное бытие и в душе, так как в ней сохраняется «смысл бытия»; (3) «сущее в душе» и «сущее вне души» в нашем уме разделяют понятие сущего, и потому если принцип не есть сам по себе в душе, то он должен быть в природе вещей (и наоборот); (4) все высшее входит в сущность подчиненного ему низшего и потому не может быть в нем акцидентально; если, следовательно, термины принципа присущи чему-либо per se, то и весь принцип присущ ему per se. Франциск дает следующие ответы на возражения: (1) первый принцип полагается в душе так же, как и все остальное умопостигаемое; (2) первый принцип несомненно есть в нашей душе, но это не означает, что он находится в ней также, как «сущее разума» (entia rationis), то есть как то, что есть только в душе (например, химера); (3) как субстанция, которая в мышлении разделяется на телесную и бестелесную, сама по себе – ни та, ни другая, так же обстоит дело и с сущим; (4) как человек не есть per se животное и неверно, что «животное есть per se человек», так же и сущее не есть per se в природе вещей. Иными словами, термины первого принципа подходят per se вещам, которые подпадают под эти общие термины, и эти вещи суть сущие per se, однако «быть сущим per se» не может быть перенесено на общие термины.

Как мы видим, эти аргументы касаются не специально принципов противоречия и исключенного третьего, а в общем любых предложений о реальности – в этом отношении подход Франциска не изменился. Тем не менее, структура вопроса стала четче и стройнее – прежде всего, композиционно. В содержательном же отношении тезисы Франциска построены на сочетании оппозиций субъективного/объективного бытия и присущности per se/ per accidens, с помощью

Ad secundum quod nulli dubium est quod illud primum principium sit in anima nostra. Istud tamen non patet ad esse in anima sicut sunt encia rationis.

Ad tertium quia licet substantia in mente diuidatur per corporeum et incorporeum, cum substantia de se non est altera istarum, quamuis omnis substantia sit corporea siue (?) incorporea... ens extra animam et in rerum natura non sunt adequata, quia illa que sunt in potentia obiectiua non sunt in tali esse ab anima fabricata nec sunt ad<eo>? in rerum natura.

Ad quartum quia licet termini istius principii per se competunt inferioribus, et ista que sunt in rerum natura sunt per se encia, tamen non econuerso. Ens enim non est per se in rerum natura, quoad creata quod homo non est per se animal et non animal per se homo (Firenze, Conv. Sopp. A. 3 641, f. 119vA).

которых Франциск стремится пояснить различие между предметностью смысла и реальным бытием. Смысл не есть то же самое, что сами по себе акты рассудка, которые, как мы помним по большому трактату, не могут сказываться друг о друге, но он и не есть то же самое, что отношения присущности в вещах. «Не быть тем же самым» есть, конечно, лишь отрицательное пояснение, и мы могли бы спросить, какой положительный смысл имеет в данном контексте аристотелевская оппозиция «само по себе»/«привходящим образом». У Аристотеля речь шла о двух типах предикации и одновременно о метафизическом различии, а что имеет в виду Франциск? Если мы прочитаем его слова буквально, то окажется, что принцип противоречия может быть, а может и не быть – как в душе, так и в реальности. Франциск предполагает такое прочтение: «Но возникает затруднение: если этот принцип сам по себе не есть ни в душе, ни в природе вещей, представляется, что он не существует. Говорю, что подобно тому как универсалии не существуют постольку, поскольку их чтойности абстрагируются от здесь и теперь, так же и этот принцип не существует в этом и только в этом отношении, [то есть] в чтойностных смыслах, самих по себе абстрагированных от таких способов бытия»[25]. Таким образом, "князь скотистов» Франциск адаптирует учение об общих природах, воспринятое Дунсом Скотом от Авиценны, – общие природы безразличны к универсальности в мышлении и единичности в бытии. Именно в этом, далеко не аристотелевском, смысле первый принцип присущ душе и реальности лишь «акцидентально».

С одной стороны, бытие первого принципа определяется отрицательно, но с другой – этого оказывается недостаточно. Несмотря на то что, согласно Франциску, в природе вещей первый принцип существует не как мыслимая предметность, а «субъективно», то есть как присущий реальному подлежащему (и здесь снова полностью игнорируется его логическая форма), «субъективное бытие» принципа должно быть как-то соотнесено с его «объективным бытием» в мышлении. Понятие эквивокальности, которое Франциск использовал в большом трактате, было явно непригодно для такого соотнесения. Во-первых, оно изначально употреблялось по отношению к отдель-

[25] Sed occurrit difficultas, quia si istud principium de se non est in anima nec in rerum natura, uidetur esse nusquam. Dicitur quod sicut uniuersalia sunt nusquam quia quidditates eorum abstrahunt ab hic et nunc, ita istud principium nusquam est ita determinando et tantum in rationibus quidditatiuis suorum terminorum secundum se abstrahentibus a talibus modis essendi (ibid.).

ным терминам, а не предложениям (применительно к последним могло использоваться понятие амфиболии, которое встречается у схоластиков значительно реже, чем понятие эквивокальности). Во-вторых, как мы видели, у Франциска оно полностью потеряло семантический смысл и лишь служило констатацией несовпадения реального бытия и бытия в душе. Наконец, понятие эквивокальности плохо сочеталось с учением об унивокальности сущего. В контексте Вопроса 10 большого трактата «эквивокальность» оказывалась пустым понятием, вся роль которого сводилась к отрицательному разграничению двух способов бытия как не имеющих ничего общего друг с другом. Во всяком случае, Франциск не рассматривал разные значения «эквивокальности», которые выделял Аристотель и которые могли бы помочь выявить основание для соотнесения двух способов бытия. В широком же смысле слова «эквивокальными» являются предметы, лишенные общего ratio. Если транскрипция "equiuoca", приведенная в прим. 21, где Франциск говорит об эквивокальности необходимой истины и действия рассудка, является верной, то можно говорить о том, что понятие эквивокальности, согласно Франциску, используют сторонники мнения, которое он не разделяет. В любом случае, Франциск больше не пытается решить вопрос при помощи этого понятия.

В малом трактате основным инструментом соотнесения бытия в реальности с бытием в уме выступает концепция «пропозиционального реализма». В завершение Статьи 3 Франциск ставит еще один «затруднительный вопрос»: как первый принцип может быть в природе вещей, если в ней нет никаких «предложений» (complexiones), но только простые термины? Ответ прост – в природе есть не только субъект и предикат, но и «отношение» (habitudo) между ними, которое есть «сочетание терминов» (complexio terminorum). В качестве примера приводится предложение «Всякое целое больше своей части»[26]. Уже в большом трактате Франциск говорил о реальности habitudo, но только здесь он называет это отношение «сочетанием терминов», используя слово "complexio", которое, наряду со словом "com-

[26] Sed adhuc quomodo potest illud esse qualitercumque in rerum natura, cum in natura nulla sit complexio [incomplexio – Firenze, Conv. Sopp. A. 3 641, f. 119vA], sed termini simplices tantum. Dicitur autem quod in rerum natura est inuenire terminos et habitudinem inter illos, sicut cum <dicitur> "omne totum est maius sua parte", non solum in natura est totum et pars, sed habitudo excessus totius ad partem; et sic non solum termini, sed et terminorum complexio, que habitudo eorum est in rerum natura (München, Clm 18530 b, f. 119r).

plexus", в схоластике обозначало «предложения» в смысле сочетания терминов. Франциск говорит более определенно об этих «предложениях в реальности» в пространной статье 5 – «О том, есть ли [первый сложный принцип] акт рассудка», текст которой в целом одинаков во всех трех рассматриваемых манускриптах.

Франциск идет от противного: «некоторые говорят, что да», то есть что первый сложный принцип есть акт рассудка. Первый акт рассудка – постижение простых терминов. Второй акт – соединение и разделение этих терминов. Третий – построение умозаключений. Первый сложный принцип есть, с этой точки зрения, второй акт рассудка, то есть предложение[27]. Франциск выдвигает четыре довода против этой точки зрения. Первый довод нам уже хорошо знаком – первый принцип считается вечным и нетленным правилом, тогда как тварный акт постижения – временный и тленный. Далее, наш акт понимания есть «некоторое качество определенного вида», тогда как первый принцип «подходит ко всякому роду». Кроме того, акт постижения находится во власти нашей воли – как и все то, что конвенционально, но первый принцип «является в высшей степени необходимым и подлежит только Божественной воле». Наконец, акт нашей воли единичен, а первый принцип является «универсальнейшим»[28]. Самая интересная деталь в этих доводах – утверждение о подчиненности первого сложного принципа Божественной воле. В этом Франциск, как можно подумать, отступает от учения Дунса Скота, согласно которому у Бога не может быть противоречивых идей и одновременно невозможность чего-либо самопротиворечивого возводится к Божественному уму[29], который, тем самым, должен исходить из

[27] Si est actus rationis, etc. Dicunt aliqui quod sic, quia cum tres sint actus rationis, quorum primus est apprehendere simplices terminos propositionis. Secundus est componere et diuidere. Tertius est syllogizare. Istud autem principium sicut et cetera consistit in compositione et diuisione (Reg. lat. 373, f. 1vB).

[28] Sed contra istud arguitur quattuor. Et primo sic quia actus intelligendi creatus est temporalis et corruptibilis, istud autem primum principium ponitur regula eterna et incorruptibilis, ergo etc. Secundo sic: actus intelligendi noster est quedam qualitas speciei determinate, istud autem principium conuenit omnem genus, ergo etc. Tertio sic: actus iste est in potestate nostre uoluntatis sicut illa que sunt ad placitum, istud autem primum principium cum sit summe necessarium non subiacet nisi uoluntati diuine, ergo. Quarto sic: actus uoluntatis nostre est singularis quia signatur, istud autem principium est uniuersalissimum, ut patuit, ergo (Reg.lat. 373, ff. 1vB – 2rA).

[29] *Johannes Duns Scotus*. Reportatio Parisiensis examinata I 38-44 / Hrsg. J.R. Söder. Freiburg etc.: Herder, 2005. P. 182

принципа противоречия. Но сейчас нас интересует другое: Франциск отождествляет здесь акт соединения и разделения, то есть акт образования предложения, с актом постижения или «понимания» (actus intelligendi) и полагает его зависящим от воли и конвенциональным (ad placitum). Оборот «подобно тем, что суть произвольно» (или «конвенционально») можно, конечно, прочитывать всего лишь как сравнение ментальных предложений с конвенциональными предложениями устной речи – в противном случае это высказывание плохо сочеталось бы с концепцией «предложений в реальности», которую дальше излагает автор. Тем не менее, в приведенных доводах речь идет не просто о психологической реальности, взятой в «чистом виде» – как реальность интеллектуальных актов, не могущих сказываться друг о друге (этого аргумента большого трактата мы здесь не находим), – но о психологической реальности актов, соотнесенной с содержанием предложений, ведь воля соединяет субъект с предикатом, конечно же, не вслепую. Представление о том, что воля является той способностью, которая соединяет термины ментального высказывания, объяснимо у Оккама, отвергающего понятие «предложений в вещах»[30]. У Франциска же, признающего такие предложения, тезис о произвольности ментальных высказываний является, по меньшей мере, странным. По-видимому, здесь мы в очередной раз наблюдаем, как склонность к систематическому описанию предмета преодолевает у Франциска стремление ставить вопросы, на которых автор мог бы, возможно, и «застрять», поставь он их в явном виде.

Отклонив представление о первом сложном принципе как о психологической реальности актов рассудка, Франциск говорит о принципе как о некоем «сочетании» или «предложении» (complexus) вне души, которое не есть акт рассудка, но вместе с тем составлено из субъекта, предиката и отношения между ними. При этом субъект уподобляется материи, предикат – форме, а отношение между ними рассматривается как двоякое: субъект «фундирует» предикат, а предикат «присущ» субъекту. Эти четыре члена предложения свойственны ему, как полагает Франциск, совершенно независимо от какого-либо действия рассудка и обнаруживаются во всяком «натуральном

[30] *Guillelmus de Ockham*. Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis / Ed. A. Gambatese, S. Brown // Guillelmi de Ockham opera philosophica et theologica. Opera philosophica, Vol. II. St. Bonaventure, N.Y., 1978. P. 354: 68–69.

композите», то есть во всякой сложной субстанции, которую можно встретить в природе[31].

Против своего главного тезиса о том, что первый принцип есть предложение вне души, Франциск приводит, как обычно, четыре возражения, а затем на них отвечает[32]. В этих ответах есть несколько примечательных деталей.

Так, в ответе на третье возражение Франциск говорит об утверждениях тождества как о частном случае предложений. Новым по сравнению с большим трактатом является здесь то, что Франциск со

[31] Ideo dico quod istud primum principium de quo talia dicuntur actus rationis esse non potest, sed est quidam complexus in esse quidditatiuo terminorum suorum in quo includuntur quattuor constitutiua, quorum primum est eius subiectum tamquam materia, quia tota ueritas istius regule est in suo subiecto tamquam in fundamento. Secundum est eius predicatum ad modum forme, quia inest formaliter ipsi subiecto. Tertium est habitudo quam habet subiectum ad predicatum in ratione fundantis, quia fundat ipsum. Quartum est habitudo quam habet predicatum ad subiectum in ratione insistentis, quia inest ei formaliter, et ista quattuor sunt ibi circumscripto omni opere rationis, sicut in omni composito naturali est inuenire ibi materiam et formam et duas habitudines, scilicet recipientis et proficientis. Istarum autem habitudinum copula que subintelligitur in isto principio est nota (Reg.lat. 373, f. 2rA).

[32] Sed contra hanc sententiam instantur quattuor, quia primum principium est propositio per se nota, cum intret propositionem. Propositio autem est oratio, et oratio ens rationis. Secundo quia eadem ratione qua ponitur altera premissarum extra animam et tota demonstratio ponitur, et syllogismum est actus rationis. Tertio quia habitudo uidetur esse aliqua relatio inter extrema, et secundum hoc est extra animam realis, et talis relatio realis non uidetur esse inter subiectum et predicatum, cum idem de se ipso predicari possit. Quarto quia illud predicatum – predicatio et negatio – quod ponitur in primo principio non uidetur esse extra animam, cum neutrum affirmationis et negationis nusquam sit in re.

Ad primum quod oratio et propositio possunt accipi aut pro ista compositione que est extra animam in rationibus formalibus terminorum, aut pro ista que est in mente inter conceptus eorum, et ita primum principium. Si autem sumatur in analogia ad primum, dicitur principium sicut urina sana, et ita dicitur eternum et incommutabile non formaliter. Ad secundum quod totus ordo demonstrationis et connexio terminorum et propositionum est in rationibus terminorum extra animam, alioquin processus scientiarum non esset necessarius simpliciter, cum… anima nostra contingenter discurrat, et ideo demonstratio potest accipi dupliciter (?), sicut fuit de principio eius demonstratum. Ad tertium quod simpliciter (?) talis habitudo intelligitur inter extrema ante actum rationis in natura (?) nostra, cum eius sit nota et copula, et aliter ante considerationem propositio esset falsa. Quando autem idem de se ipso omnino predicatur, non designatur aliqua complexio, sed solum terminus bis sumptus, cuius copula est nota non-distinctionis. Ad quartum quia propositio est in re, ita affirmatio et negatio (München, Clm 18530 b, f. 119v).

всей определенностью говорит о существовании отношения между терминами до акта рассудка, в противном случае «предложение было бы ложным до того, как оно рассматривается». Утверждения тождества просто выпадают из этого правила (в них не два термина, между которыми возможно отношение, а только один термин, взятый дважды) и потому не могут служить аргументом против реальности отношения между субъектом и предикатом вне ума. Но не являются ли в таком случае утверждения тождества ложными до акта рассудка? И всякое ли отношение между субъектом и предикатом является реальным? Франциск не дает ответа на эти вопросы. По сути дела, стройность концепции пропозиционального реализма достигается за счет игнорирования таких вопросов.

В ответе на первое возражение Франциск использует понятие аналогии вместо понятия эквивокации, от которого он в данном контексте уже отказался. Предложение как «сущее ума» или как ментальное высказывание может называться принципом «по аналогии к первому» или как «здоровая моча», которая «здорова» не сама по себе, а в силу того, что здорово животное. В этом смысле принцип противоречия, который мыслится нами, называется так и одновременно есть лишь потому, что он происходит от принципа противоречия в самой реальности. Франциск повторяет эту мысль в заключительной формулировке соотношения предложений в уме и предложений в реальности: «Надлежит понимать, что все вышеназванное, а именно предложение, силлогизм, утверждение и отрицание могут рассматриваться в четырех смыслах: или как то, что заключено в видимом письменном знаке, или как то, что заключается в речи, имеющей письменный знак, или как то, что заключено в уме, для которого знаком является речь, или как то, что есть в реальности, для которой знак – то, что в уме, и этому одному (т.е. тому, что есть в реальности. – *Д.М.*) приписывается то, что формально сказывается о принципах, остальному же – по аналогии к этому»[33].

[33] Est autem intelligendum quod omnia ista que sunt dicta, scilicet propositio, syllogismus, affirmatio et negatio possunt accipi quattuor modis aut pro illis que sunt in signo uisibili scilicet que scribuntur, aut pro illis que sunt in uoce tamquam in signo audibili, quorum sunt signa que scribuntur, aut pro illis que sunt in mente, quorum sunt signa illa que sunt in uoce, aut pro illis que sunt in re, et istis solis attribuuntur illa que de principiis formaliter dicuntur, ceteris tamen in analogia ad ista (Reg.lat. 373, f. 2rB).

Концепция пропозиционального реализма краткого трактата «О первом сложном принципе» присутствует также и в комментарии Франциска к трактату «Об истолковании»[34]. Этот комментарий, по предположению Россманна, был написан в 1326–1327 гг.[35] Примерно в то же время, как с осторожностью предполагает Мёле, отмечая ненадежность текстуальных свидетельств датировки, мог быть написан и трактат Франциска «О трансценденталиях» ("De transcendentibus"). По своему объему и структурному делению на статьи (articuli) этот трактат можно поставить в один ряд с трактатом Франциска «Об универсальности сущего» и кратким трактатом «О первом сложном принципе». Темы всех трех трактатов суть главные темы пространного

[34] Чезалли приводит ряд фрагментов из комментария Франциска из Меронна к трактату «Об истолковании», которые имеют много общего с процитированным нами текстом и свидетельствуют о близости концепций Франциска и Гвалтерия Бурлея: *Cesalli L.* Le réalism propositionnel: Sémantique et ontologie des propositions chez Jean Duns Scot, Gauthier Burley, Richard Brinkley et Jean Wyclif. Paris: Vrin, 2007. P. 218–222. Бурлей, как и Франциск, использует в данном контексте понятия «субъективного» и «объективного» бытия, однако в других отношениях их терминология различается: если Франциск использует словосочетание "complexio in re", то Бурлей – "propositio in re". Несмотря на то, что Бурлей использовал выражение "propositio in re" уже в 1310 г., в этот период оно еще не имело у него, как полагает Чезалли, буквального смысла (*Cesalli L.* Le réalism propositionnel. P. 193). Для обозначения реальности вне ума Бурлей стал использовать выражение propositio in re позднее, в логических сочинениях 1330-х гг., когда Франциск из Меронна уже умер (1328 г.) – *Cesalli L.* Le réalism propositionnel. P. 195 ff. См. также: *Pinborg J.* Walter Burleigh on the Meaning of Propositions // Classica et mediaevalia. 1967. № 28. P. 394–404, особенно P. 397. Словосочетание «пропозициональный реализм», насколько мне известно, ввел Ален Де Либера: *de Libera A.* La philosophie médiévale. Paris: PUF, 1993, P. 435–436; *de Libera A.* La référence vide: Théories de la proposition. Paris: PUF, 2002. Как замечает Конти, Бурлей обратился к более радикальной версии реализма после 1324 г. (*Conti A.* Walter Burley // Stanford Encyclopaedia of Philosophy. – http://plato.stanford.edu/entries/burley/). Он провел много времени в Парижском университете и получил степень магистра теологии в 1324 г., спустя год после того как ее получил Франциск из Меронна. Оба теолога принадлежали францисканскому "studium" в одни и те же годы, и их взаимовлияние представляется весьма вероятным.

[35] *Roßmann H.* Die Hierarchie der Welt. Gestalt und System des Franz von Meyronnes OFM mit Berücksichtung seiner Schöpfungslehre. Werl, Westf.: D. Coelde, 1972. S. 24, n. 59. См. об этом: *Möhle H.* Der *Tractatus de transcendentibus* des Franciscus de Mayronis. P. 77–78.

трактата «О первом сложном принципе» и, на мой взгляд, было бы естественным предположить, что Франциск посвятил каждой из них отдельный трактат на позднем этапе своего творчества, то есть, гипотетически, после своего отъезда из Парижа в Авиньон в 1324 г. Сходство изложений концепции пропозиционального реализма в комментарии к трактату «Об истолковании» и в кратком трактате «О первом сложном принципе» могло бы послужить косвенным аргументом в пользу этой гипотезы.

В данной статье я не ставил перед собой задачи детально прояснить вопрос о соотношении большого трактата «О первом сложном принципе» и пролога к «Conflatus» – это предмет отдельного рассмотрения. Тем не менее, здесь уместно сделать некоторые предварительные замечания. Между этими текстами имеются некоторые сходства, и гипотетически они могли бы относиться примерно к одному и тому же времени – около 1320 г. Примечательно, что в пространном трактате не обсуждается вопрос о том, могут ли члены противоречия быть одновременно истинными в отношении одного и того же. Франциск затрагивает этот вопрос в лекциях к кн. IV «Сентенций». Означает ли это, что трактат не является итогом всех рассуждений Франциска о первом сложном принципе в его лекциях на «Сентенции»? Предшественник Франциска из Марша в качестве лектора на «Сентенции», Ландульф Карачьоло, с его допущением возможности для "contradictoria" быть одновременно истинными, был, по мнению Нууттилы и Летинен, для своего времени центральной фигурой в дискуссиях вокруг вопроса о возможности нарушить принцип противоречия в континууме, и его точка зрения упоминается Франциском в лекциях к кн. IV «Сентенций»[36]. То обстоятельство, что Франциск вообще не рассматривает соответствующую проблематику в своем трактате «О первом сложном принципе», является несколько неожиданным, поэтому можно предположить, что в замысел трактата не входило исчерпывающее обсуждение принципа противоречия как суммирование всего, что было затронуто автором в его лекциях. Мне представляется более вероятным, что написание трактата происходило не после завершения лекций в 1321 г., но в тот период, когда

[36] См.: *Knuuttila S., Lehtinen A.I.* Change and Contradiction. P. 189–190. *François de Meyronnes – Pierre Roger. Disputatio* (1320–1321) / Publié par J. Barbet. Paris: Vrin, 1961. P. 136. См. также текст отдельного вопроса Ландульфа: "Utrum contradictoria que sunt termini contradictionis possint competere eidem in eodem instanti temporis secundum idem" (Vat. lat. 6768, ff. 227rb – 228va).

Франциск еще только размышлял над прологом к своему комментарию на «Сентенции» и закладывал фундамент своего философско-теологического курса, объединяя в одном тексте вопросы о трансценденталиях, унивокальности сущего и принципе противоречия. По кругу рассматриваемых вопросов краткий трактат не выходит существенным образом за рамки вопросов пространного трактата, и может, по-видимому, рассматриваться как результат переработки и адаптации последнего. Если это верно, то нет ничего удивительного и в отсутствии в кратком трактате принципиально новых предметов рассмотрения – в первую очередь, спорного вопроса об одновременности членов противоречия в континууме, о которой шла речь у Ландульфа.

Примечательно и то, что в лекциях на кн. II «Сентенций», относящихся к 1320–1321 гг., мы находим ту формулировку вопроса о первом сложном принципе, которую Франциск использовал именно в кратком трактате: «Имеет ли первый сложный принцип силу, будучи как-либо модифицирован?»[37] Обсуждение этого «сомнения» в лекциях на «Сентенции» отчасти перекликается с обсуждением соответствующего, но иначе озаглавленного вопроса в пространном трактате «О первом сложном принципе», однако уже содержит некоторые общие черты с содержанием одноименной статьи в кратком трактате. Едва ли эти сходства и различия могут служить достоверным доводом в пользу последовательного написания пространного трактата, затем лекций на кн. II «Сентенций», а затем – краткого трактата, однако, как мне кажется, они все же могут с некоторой вероятностью указывать на постепенную эволюцию формулировок Франциска.

Различие в концепциях «бытия» первого сложного принципа в пространном и кратком трактатах может, как мне представляется, быть прочитано как результат эволюции идей Франциска, а также служить одним из возможных аргументов в пользу гипотезы о том, что краткий трактат был написан в более поздний период творчества «князя скотистов». Если это предположение истинно, то мы можем отметить, с одной стороны, приверженность Франциска прочтению «первого сложного принципа» как принципа метафизического, а с другой – переход автора к более стройной (пусть и не менее спорной) концепции соотношения принципа противоречия в уме и в реальности.

[37] *François de Meyronnes – Pierre Roger. Disputatio.* P. 182–183.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Манускрипты

Franciscus de Mayronis. De primo principio complexo [tractatus brevior]. – Mss. Biblioteca Apostolica Vaticana, Reginensi latini, 373, ff. 1r – 5r; Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi, A. 3 641, ff. 119r – 121v; München, Bayerische Staatsbibliothek, Codices latini monacenses (Clm) 18530 b, ff. 119r – 121v.

Franciscus de Mayronis. De primo principio complexo [*sive* De principiis], [tractatus longior]. – Mss. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vaticani latini, 3052, ff. 1r – 34v; Vaticani latini, 4385, ff. 55r–88v; Napoli, Biblioteca Nazionale Vittorio Emmanuele VII.E.74, ff. 29r – 56v.

Franciscus de Mayronis. [Quaestiones de primo principio complexo]. – Ms Erfurt, Universitäts- und Forschungsbibliothek (UFB) Erfurt-Gotha, Dep. Erf., CA 2° 120, ff. 68vB – 69rA; ff. 70vB – 73vA.

Landulfus Caraccioli. Utrum contradictoria que sunt termini contradictionis possint competere eidem in eodem instanti temporis secundum idem. – Ms. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vaticani latini, 6768, ff. 227rb – 228va.

Издания первоисточников

Franciscus de Marchia. Francisci de Marchia sive de Esculo Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi. Quaestiones praeambulae et prologus / Ed. N. Mariani. Roma, 2003.

Franciscus de Mayronis. Preclarissima ac multum subtilia egregiaque scripta [...] in quattuor libros Sententiarum ac quolibeta eiusdem cum tractatibus Formalitatum et De primo principio... / Ed. Mauritius de Portu Hybernas. Venetiis, 1517, 1520 (repr. Frankfurt a. M.: Minerva, 1966).

Franciscus de Mayronis. Super primo librum Sententiarum. Basel: Nikolaus Keßler, 1489.

Franciscus de Mayronis. Tractatus de transcendentibus // Möhle H. Der *Tractatus de transcendentibus* des Franciscus de Mayronis. Leuven; Dudley, MA: Peeters, 2004.

François de Meyronnes – Pierre Roger. Disputatio (1320–1321) / Publié par J. Barbet. Paris: Vrin, 1961.

Giraldus Odonis O.F.M. Opera philosophica. Vol. I: Logica / Ed. L.M. de Rijk. Leiden, etc.: Brill, 1997.

Guillelmus de Ockham. Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis / Ed. A. Gambatese, S. Brown // Guillelmi de Ockham opera philosophica et theologica. Opera philosophica, Vol. II. St. Bonaventure. N.Y., 1978.

Johannes Duns Scotus. Reportatio Parisiensis examinata I 38-44 / Hrsg. J.R. Söder. Freiburg etc.: Herder, 2005.

Исследования и справочная литература

Cesalli L. Le réalism propositionnel: Sémantique et ontologie des propositions chez Jean Duns Scot, Gauthier Burley, Richard Brinkley et Jean Wyclif. Paris: Vrin, 2007.

Conti A. Walter Burley // Stanford Encyclopaedia of Philosophy. – http://plato.stanford.edu/entries/burley/

Knuuttila S., Lehtinen A.I. Change and Contradiction: A Fourteenth-Century Controversy // Synthese. 1979. Vol. 40. № 1. P. 189–207.

Maierù A. Le *De primo principio complexo* de François de Meyronnes. Logique et théologie trinitaire au début du XIVe siècle // Logik und Theologie. Das *Organon* im arabischen und lateinischen Mittelalter / Hrsg. D. Perler & U. Rudolph. Leiden; Boston: Brill, 2005. P. 401–428.

Möhle H. Der *Tractatus de transcendentibus* des Franciscus de Mayronis. Leuven: Peeters, 2004.

Pinborg J. Walter Burleigh on the Meaning of Propositions // Classica et mediaevalia. 1967. № 28. P. 394–404.

Pini G. Univocity in Scotus's *Questions on the Metaphysics*: The Solution to a Riddle // Medioevo. 2005. Vol. 30. P. 69–110.

Repertorium edierter Texte des Mittelalters aus dem Bereich der Philosophie und angrenzender Gebiete / hrsg. Rolf von Schönberger und Brigitte Kible. Berlin, 1994.

Roßmann H. Die Hierarchie der Welt. Gestalt und System des Franz von Meyronnes OFM mit Berücksichtung seiner Schöpfungslehre. Werl, Westf.: D. Coelde, 1972.

Roßmann H. Die Sentenzenkommentare des Franz von Meyronnes OFM // Franziskanische Studien 53. 1971. S. 129–227.

Roßmann H. Die Quodlibeta und verschiedene sonstige Schriften des Franz von Meyronnes // Franziskanische Studien 54. 1972. S. 1–76.

Roth B. Franz von Mayronis O.F.M. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott. Werl in Westfalen: Franziskus-Druckerei, 1936.