[141] Возможно, Макробий сам был видным государственным деятелем, поскольку титулы *vir clarissimus et inlustris* были приписаны к его имени в самом раннем манускрипте.

[142] Старший из них, Марк Порций Катон, не был философом.

[143] *Платон.* О государстве X, 615 a–b.

ИМЯ И СУЩНОСТЬ: ГРАММАТИКА И ОНТОЛОГИЯ У ФРИДУГИСА*

В.В. Петров

Фридугис[1] (ум. 834), канцлер Людовика Благочестивого, аббат Сен-Бертен и Сен-Омер, принадлежал к первому поколению каролингских ученых. Англосакс, еще в Йорке ставший учеником Алкуина, он прибыл вместе с ним ко двору Карла Великого в Ахен, где впоследствии получил должность воспитателя Гислы и Ротруды, сестры и дочери императора. Во дворцовой Академии его прозвали Нафанаилом[2]. В стихотворном послании к Карлу Теодульф Орлеанский (ум. 821) писал:

> Будет и Фридугис тут, левит наш почтенный, с Осульфом,
> Оба искусством сильны, оба познаний полны[3].

Сохранилась небольшая работа Алкуина "Quaestiones XXVIII super Trinitatem", направленая Фридугису, в которой магистр отвечает на предложенные учеником вопросы о св. Троице.

В 796 г. Алкуин оставил дворец и удалился в Тур, где сделался аббатом монастыря св. Мартина. После его смерти в 804 г. аббатом Сен-Мартен стал Фридугис: в этом качестве он подписал завещание Карла Великого. Людовик Благочестивый поставил его заведовать императорской канцелярией. В период с 819 по 832 г. Фридугис наладил работу вверенного ему ведомства, способствовав улучшению латинского языка выходивших из канцелярии документов. В 820–834 гг. он был аббатом Сен-Бертен и Сен-Омер. Умер Фридугис каноником в Туре.

О сочинениях Фридугиса мало что известно. Возможно, ему принадлежит краткая стихотворная речь, адресованная Людовику Благочестивому и его жене Эрменгарде во время их визита в Тур в 818 г. В конце 820-х годов он отправил (утраченное ныне) послание к

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда.

Агобарду, епископу Лиона, укорявшее того за якобы имеющиеся доктринальные заблуждения. Сохранившийся ответ Агобарда "Liber contra obiectines Fredegisi abbatis", составленный в начале 830 г., содержит отрывки из этого послания[4]. Фридугис использовал выражение "когда душа достигает тела". Агобарда потрясло подразумеваемое предсуществование души. Более того, Фридугис считал что души сотворены из непознаваемой материи (incognita materies) в пустоте (in vacuo). Агобард упрекает Фридугиса в том, что тот защищает ложные мнения "при помощи силлогизмов", и следует языческим философам в своих представлениях о происхождении души.

Небольшая работа "О ничто и о тьме" написана в начале карьеры Фридугиса – весною 800 г., т.е. уже после отъезда Алкуина от двора Карла Великого в Тур. Для историка философии произведение это чрезвычайно интересно. Трактат Фридугиса дает представление о проблемах, занимавших умы каролингских ученых, а также о методах, которые выбирались для их решения. "О ничто и о тьме" относится к тому периоду, когда школьные тексты по логике начинают изучаться с точки зрения их применимости к решению теологических, доктринальных вопросов. Характерной чертой работ того времени является сознательное (и открыто провозглашаемое) стремление решать вопросы путем обращения не только к *авторитету*, но и к *рассуждению*.

Но как это сделать? Позади "провал" конца VII – первой половины VIII вв. Лишь чуть более десяти лет под неустанным давлением Карла Великого проводится религиозная реформа, неразрывно связанная с восстановлением образования. Потребности литургии требовали грамотного клира и исправных книг, а значит школ, собирания книг, грамотных переписчиков и т.д. Особенное внимание уделялось исправлению латинского языка, приспособлению его к нуждам времени. Христианское образование было чрезвычайно важно для монахов, монахинь и каноников. Считалось, во-первых, что их правильная латынь, в речи и на письме, любезна Богу; во-вторых, она открывала им тайные писания латинской Библии и позволяла надлежащим образом использовать руководства и комментарии к ней; в-третьих, они реже впадали в доктринальные ошибки. *Все это увеличивало их шансы на спасение.* Правильная латынь каролингского клира была важна и по другой причине. Их молитвы считались жизненно важными для процветания всего regnum, как в войне, так и в мире. Если заступничество должно было быть эффективным, то латынь и молящихся, и текстов, которые они использовали, должна была быть правильной, в особенности из-за представления о том, что церковь охватывает и небо, и землю, так что и ангелы, и люди одновременно участвуют в единой литургии.

Чем же помимо писаний отцов Церкви располагал Фридугис? В круге сотрудников и учеников Алкуина занимались диалектикой (так именовалась школьная логика). Сам Алкуин ввел в научный оборот "Categoriae Decem" – свободное переложение "Категорий" Аристотеля.

Трактат этот был составлен в Риме в философском кружке Фемистия (320–390). Алкуин (а, может быть, его предшественник-переписчик) приписал его Августину. Через Боэция были известны "Isagoge" Порфирия и "De interpretatione" Аристотеля. Использовались "Peri hermeneias" Псевдо-Апулея и "Institutiones" Кассиодора, а также "De trinitate" Августина.

Алкуин не сомневался в плодотворности использования для теологических рассуждений правил диалектики, "которые блаженный Августин... посчитал совершенно необходимыми, когда доказал, что глубочайшие вопросы относительно св. Троицы можно решить только тонкостью категорий"[5]. Вопросы логики и изучение категорий занимали в работах первого поколения каролингских ученых исключительное место. Сохранились переписанные в начале IX в. отрывки сочинений Клавдиана Мамерта и Боэция, где говорится о *сущности*. Коллеги Алкуина обсуждали вопрос о применимости категории *усия* к Троице, рассматривали категории "*место*" и "*время*" Этот интерес виден и в подборе сочинений известного кодекса, принадлежавшего сотруднику Алкуина Лейдраду[6]. Он также содержит "Isagoge" Порфирия, "Decem Categoriae", отрывки из "De dialectica" Алкуина, "Peri hermeneias" псевдо-Апулея, первый комментарий Боэция на "De interpretatione" и его же список объектов, которые "истинно есть" из "Institutio arithmetica".

Вот в этом контексте и следует рассматривать работу диакона Фридугиса, который старается разрешить "давно обсуждаемый многими вопрос" о природе доктринальных н и ч т о и т ь м ы, используя правила диалектики. Мы видим как строит свое рассуждение человек, представляющий себе философию как сплав школьной логики и грамматики, рассматривающий их как универсальный ключ к решению отвлеченных проблем. Вместо терминов Фридугис использует многозначные слова естественного языка (nihil, aliquid) и некоторые места его рассуждения допускают различное толкование. Как следствие, одни ученые считают, что Фридугис рассуждает о существовании референтов у негативных понятий ("ничто" и "тьма"), первым после Боэция обсуждает проблему универсалий и т.д., а другие отзывались о трактате как о пустой игре в слова и делали нелестные выводы относительно умственных способностях его автора (Маренбон, 1981; 63).

Многое остается у Фридугиса за рамками обсуждения. И здесь необходимо знание историко-культурного контекста этой работы. Конечно, трактат не был ответом на дискуссию о существовании референтов у негативных понятий. Рассматриваемое nihil абстрактным понятием не является, это н и ч т о, из которого сотворен мир. В этом коренное отличие философа Платона, рассуждающего об отвлеченном μὴ ὄν, от диакона Фридугиса, решающего до некоторой степени прикладную задачу. То, что при этом подразумевается, остается за рамками текста.

Здесь уместно вспомнить, что по словам епископа Агобарда, Фридугис считал, что человеческая душа первоначально была сотворена из

incognita materies, которую, быть может, Фридугис и отождествлял с доктринальным н и ч т о. Пример такого понимания диакон мог встретить у Августина[7], доказывавшего в "Исповеди", что Бог вне времени создал из полного небытия материю, "почти ничто", а из нее затем в процессе шести дней творил все остальное. Впрочем, сам вывод о реальности доктринального н и ч т о, типичный для этой эпохи (см. примеч. 9 к переводу), значит меньше, чем путь, которым к нему проходит Фридугис. Самые сильные из его аргументов принадлежат области грамматики (в ее специфическом средневековом понимании). Он анализирует и м я как таковое, что далеко не случайно. Здесь в утрированом виде проявилось имманентно присущее античному и средневековому типу мысли убеждение в изоморфизме предметной и языковой структур реальности – обстоятельство подробно рассмотренное В.П. Гайденко и Г.А. Смирновым[8] на примере систем Платона, Аристотеля и Боэция. Ими показано, что подход, при котором значение слова (т.е. сама вещь) определяется характеристиками самого слова, типичен для этой эпохи. Он сочетается с "вещной ориентацией", когда любая реалия рассматривается как "вещь" Исходным материалом исследования у мыслителей античности и средневековья служит логико-грамматическая структура языка.

Разумеется, в каждом случае имеются свои особенности. Так, для Платона всякое понятие бытийно, быть субстанцией, значит быть значением отдельного слова. Его мир – конгломерат абсолютных единств, которые можно назвать, но которым нельзя приписать никакого предиката. Аристотель, переносящий критерий существования из сферы мысли "трансцендентального субъекта" в область деятельности органов чувств, тем самым отграничивает бытие от мысли. Но одновременно он предполагает тождество мыслительных концептов и независимых от субъекта сущностей, которые представляют собой те же понятия, но как бы обладающие дополнительным атрибутом существования. Соответственно, исходный элемент для Аристотеля уже не имя, но **речь**, высказывание. Поэтому только у него впервые появляется возможность (иногда только в логическом аспекте) различить вещь и ее чтойность[9], операция, чуждая Платону[10]. Боэций, переведший "Вторую Аналитику" (перевод ныне утрачен) и знавший соответствующие дистинкции Аристотеля, делает следующий шаг и четко разграничивает уже quid est и esse. Переход от имени к высказыванию дает Аристотелю большую, в сравнении с Платоном, свободу. Знание для него уже не тождественно бытию, и если о п р е д е л е н и е необходимо задает сущность, то о б о з н а ч е н и е вовсе не обязательно имеет вещный референт[11]. Подобные словесные различения станут незаменимым орудием в руках Боэция, Алкуина, Ратрамна из Корби, а также схоластов. На примере этих авторов хорошо видно сколь сильно было подспудное влияние Аристотеля на, в общем, тяготевшую к платонизму мысль раннего средневековья. Впрочем, и Платона и Аристотеля роднит совмещение языкового и предметного планов[12].

Когда Платон в "Софисте" занимался вопросом о реальности *не су-*

щего, оно, как уже было сказано, было для него отвлеченным понятием. Однако характерно, что он также как потом Фридугис, исключает из рассмотрения полное ничто по лишенности и также строит свое рассуждение, анализируя языковые структуры. "Необходимо... доказать, что небытие в каком-либо отношении существует", – говорит он (241d). Затем следуют примеры трудностей, возникающих из-за принятия посылки о полном несуществовании бытия и его несмешиваемости с бытием. Ряд этих рассуждений основан на анализе языка. Так, мы говорим о небытии, используя единственное число, а о *не сущих* – множественное. Но число нельзя приложить к небытию (238 c) (грамматический и онтологический смыслы понятия "число" здесь неразделимы). Когда мы называем небытие бессмысленным, мы также говорим о чем-то в единственном числе (239 a). Вообще же говорить о чем-либо – это "присоединять бытие" (252 a), так что даже отрицая что-то, мы отвергаем его как *нечто* (238 d–239 a). Вопрос о полном небытии Платон решать отказывается[13], и рассматривает лишь относительное небытие[14]. Когда *часть* иного, противопоставляют бытию, говорит он, то указывают не на противоположное бытию, но лишь на иное по отношению к иному (258 b). Как иное – оно есть небытие, как причастное бытию – оно существует (259 a). Тогда небытие оказывается "одним среди многих существующих видов" (258 b).

Небытие коренится и в языке, ибо "не сущее должно... быть, если только кто-то... солжет, т.е. скажет неистинное" (240 e) (см. также примеч. 10 к статье). В отличие от латинского, греческий язык, как и русский, сами задают парадигму такого ви́дения, поскольку *истинное* и *истое* (= то, что есть) в них – однокоренные[15]. Тогда истина – это то, что есть, быль, а ложь – то, что не есть, небылицы. Однако для Платона даже ложная речь – это не высказывание "о *не сущем*, как о сущем", но речь "о сущем, которое отлично от [данного] сущего" (263 b). Ведь "речь необходимо должна быть речью о чем-либо" (262 e).

Собственно, сами категории Аристотеля являют собой некий сплав сущего, представления о нем и слова. Впоследствии, у разных комментаторов на первый план выдвигается то один, то другой элемент этой триады. Системы Платона и Аристотеля взаимопроникают, "второй среди философов" заключает с "первым" союз. Например, Боэций, по его собственному утверждению, не видевший принципиальных различий между системами учителя и ученика, всю жизнь занимавшийся "Органоном", но воспринимавший его глазами Порфирия, "натурализует" категории, называя их "десятью родами всех вещей" (правда, "вещи" эти принадлежат умной сфере)[16]. Эти десять родов, когда они *сказываются* о предмете, конституируют его. Еще раньше, в "Decem Categoriae", парафразе "Категорий" Аристотеля, составленном в Риме в кругу Фемистия, субстанциализации подвергалась высшая из категорий – *усия*, которая "сама не имеет рода, поскольку сама поддерживает все"[17]. В "Decem Categoriae" также ставился вопрос, чем являются *категории* – субстанциями, представлениями или словами:

"Обыкновенно – многие спрашивают, о чем предпочтительно хотел начать свой трактат Аристотель. Во-первых, о сущем; во-вторых, о воспринимаемом; в-третьих – о сказываемом. [Ведь] во-первых, все вещи, которые произвела природа, существуют; во-вторых, то, образы чего мы формируем и вкладываем в душу посредством зрения, воспринимается; в-третьих, то, чем выражается отпечатанное в душе, сказывается. Ибо то, что кто-либо усваивает духом, он разъясняет последующей речью. Но, как полагает ученый философ нашего времени Фемистий, Аристотель начал рассуждать о том, что воспринимается, каковое он сам именует по-гречески σημαινόμενα (значения) или φαντασίας (зрительные представления), т.е. коренящимися в душе образами вещей. Но хотя он и предполагал рассуждать о воспринимаемом, ему конечно придется рассказать и о сущем, и о сказываемом"[8].

Итак, для Фемистия *категории* являются представлениями, неразрывно связанными с вещами и соответствующими им именами. Неизвестно, знал ли "Decem Categoriae" Боэций (в любом случае, он не нуждался в этом вольном переложении Аристотеля и сделал свой точный перевод). Однако именно "Decem categoriae", а не перевод Боэция, соответствовал запросам каролингских ученых и стал для них общепринятым школьным учебником. IX век оставил целое семейство глосс на это сочинение. Не мог не знать эту работу и Фридугис.

Впрочем, в случае с Фридугисом все изложенное выше – лишь фон. Он в первую очередь – богослов и грамматик, лишь приблизившийся к границе, за которой начинается философия. Диакон мыслит не отвлеченными категориями, но сосредотачивается на осязаемых словах естественного языка, каждому из которых в предметном мире соответствует "вещь", "нечто". Он не делает различия между тем, что возможно грамматически, и тем, что возможно физически[19].

Грамматизация знания весьма характерна для этого времени. Если для Платона и Аристотеля операции с языком служили лишь дополнением к общефилософскому рассуждению, то мыслители раннего средневековья теряют это метафизическое измерение. И для этого были объективные причины. Упрощая, можно сказать, что крушение римской цивилизации пережили на первых порах лишь школьные учебники. Одним из немногих оставшихся островков знания в эпоху наступившего варварства была грамматика. Все остальные науки замирают почти до IX в. Именно с грамматики через два столетия начинается экстенсивное распространение учения. Не случайно Иоанн Солсберийский (1115/20–1180) назовет ее "колыбелью всей философии"[20]. Вот характерный пример. Когда Исидор Севильский (570–636) рассуждает об астрономии, он говорит, что ищут больше не причины движения небесных тел, но "отчего они так называются"[21]: "Солнце (sol) названо так потому, что является единственным (solus)... Луна, именуется словно [богиня деторождения] Люцина... Звезды (stellae) – потому, что неподвижно стоят [на небе] (a stando)"[22]. Роль грамматики резко возрастает в конце VIII в. Начавшееся при Каролингах восстановление культуры, которое выразилось в очищении и развитии

латинского языка, воскрешении античных авторов, выправлении книг, было немыслимо без первого из искусств тривиума. Грамматиками было большинство тогдашних ученых. Те, кого сейчас мы посчитали бы философами, именовались грамматиками, а грамматики без колебаний применяли свой инструментарий к теологии.

Очень важно, что уже многие века основным видом научной продукции был комментарий. Значение его неизмеримо возрастает у христианских авторов: для них текст св. Писания становится исходным пунктом любого дискурса. Составление комментариев к священным и профанным текстам подразумевало скрупулезный разбор и детальное обсуждение особенностей лексики, синтаксиса, занятия этимологией и т.д. Обращение к божественному или человеческому авторитету, столь характерное для этого времени, было неотделимо от анализа текста.

То, что только намечается у Фридугиса, находит яркое выражение в работах его младшего современника – саксонского монаха Годскалка[23]. Теология и грамматика в них неразделимы. Годскалк разработал целую систему, в которой различным уровням реальности соответствуют различные языковые структуры[24]. Помимо собственных построений он занимался анализом языка св. Писания. Например, не одна страница его теолого-грамматических работ посвящена, рассмотрению смысла и управления предлога "in". Отклонения от классического употребления должны быть разработаны и поняты. Синтаксические особенности откровенных текстов полны смысла. Если синтаксис Вульгаты отличается от синтаксиса классической латыни, то Донат должен уступить св. Духу, который говорил через авторов Библии и который не может противоречить искусству, поскольку сам есть ars artium. "Не во всем нужно следовать Донату", – заключает Годскалк[25]. Даже триединость Бога доказывается грамматически. Ведь есть строка: "Сотворим человека по образу Нашему и подобию Нашему" (Быт 1:26). Бог не сказал, замечает Годскалк, ни faciam (сотворю), ни ad imagines et similitudines nostras (по образам и подобиям Нашим). Но в этой формуле явлен тройственный и единый Бог (trinus et unus)[26]. Нюансы священного языка точно соответствуют нюансам реальности. Значима конструкция фразы и даже морфология. К примеру, доказательство единства Бога можно увидеть в том, что ars grammatica не позволяет употреблять его атрибуты pax и lux во множественном числе. Вместо идеальных архетипов, отмечает Ж. Жоливе[27], мы имеем дело с абстрактными субстантивами, диалектика заменяется исследованием грамматики, философские апории – нестыковкой синтаксисов классической латыни и Вульгаты.

Своя онтология языка существует и у Фридугиса. Так, каждое *определенное имя* означает *нечто* (752 B). Создатель творил не только вещи, но и их имена; Он положил имена и вещи как взаимонеобходимые друг другу (754 BC). Диакон предлагает нам разновидность "варварского платонизма": если у неоплатоников знание тождественно бытию (например, для младшего современника Фридугиса Эриугены

умственное понятие о вещи есть субстанция самой вещи), то у Фридугиса предмету тождественно не понятие, но слово[28]. Триада "значение–слово–вещь" превращается у него в пару "слово–значение" или (что то же самое) "слово–вещь".

Что понимается под "вещью"? Она может быть как физическим, так и идеальным объектом, т.е. соответствует и первой и второй сущности Аристотеля. Особенность позиции Фридугиса составляет утверждение: "всякое значение – это значение *того, что есть*". Как истолковать эту фразу, что мог понимать под *тем, что есть* Фридугис? Учителю Фридугиса Алкуину было известно "Послание к Кандиду Арианину" Мария Викторина, в котором давались различные платонические классификации *того, что есть* и *того, что не есть*. Алкуин даже использовал трактат Викторина в своей работе "De fide". Есть в "Послании" Викторина и следующий отрывок:

> "Следовательно, нужно определить не сущее. А это понимается и именуется согласно четырем модусам: как отрицание и во всех отношениях полное лишение сущего; как природа иного по отношению к другому; как еще не бытие, которое предстоит и может быть; как бытие, которое выше всего, что суть"[29].

Однако, если и сам Алкуин прошел мимо существа "Послания", ограничившись поверхностным заимствованием, то менее искушенный в свободных дисциплинах Фридугис, видимо, совсем не имел об этом трактате представления[30]. Диакону подобные деления были непонятны и чужды. В известных ему "Decem Categoriae" под *тем, что суть* понимались "вещи, которые произвела природа", т.е. физические тела. Если и он вкладывал сюда тот же смысл, то утверждение "всякое значение – это то, что есть" не выдерживает критики.

Во второй части трактата Фридугис отдает дань Аристотелю, когда, чтобы доказать существование библейской *тьмы*, рассматривает строку св. Писания как логическое утверждение, показывая, что упоминаемая тьма имеет качественные и иные характеристики: она осязаема, она занимает место, оно длится, она густа и т.д.

Однако, только тремя столетиями спустя Тьерри Шартрский введет рассуждение об именах и вещах в русло собственно философии. В комментарии на "De Trinitate" Боэция он свяжет имя с формой, восстанавливая тем самым недостающее метафизическое измерение. Он комментирует фразу Боэция: "...статуя называется изображением живого существа не согласно меди, которая есть материя, но согласно явленной в меди форме". Статуя не *есть*, но *называется*, замечает Тьерри.

> "...ибо форма и именование идут вместе. Ведь не может быть формы без имени. Но поскольку вещь имеет форму, она имеет имя. Ведь иначе бытие не могло бы и быть, так как имена дают вещам существование. Ведь по той причине есть человек, что называется человеком. Потому есть животное, что называется животным"[31].

В другом комментарии на "De Trinitate" Боэция Тьерри пишет:

"...ибо так утверждает [Марий?] Викторин, говоря, что имена сообщают вещам существование. Нечто есть только если положено имя"[32].

Тьерри считает, что слова от века соединены с вещами в божественном уме (in mente divina). Уже во вторую очередь человек, подвигаемый св. Духом, налагает их на предметы. Мир языка, а затем уже чувственный мир, выведены из идей, отображениями которых они являются, ведь "формы... суть природы вещей, каковы они сами по себе, т.е. идеи"[33]. И Фридугис и Тьерри цитируют Быт. 1:5: "appellavitque lucem diem et tenebras noctem", но если Фридугис, там, где он хочет действовать "по науке", занят грамматическим анализом, то Тьерри замечает, что hoc tantum in mente divina facta est (все возникло в божественном уме). Становление форм и имен в Слове предваряет творение вещей, поэтому и можно сказать, что имена сообщают существование вещам. Одновременно этим отменяется человеческий произвол в именовании.

Нет сведений о том, какой отклик получило сочинение Фридугиса. Достоверно известно, что в письме к Дунгалу (ок. 804/14) Карл Великий просил сообщить ему о природе *ничто* и *тьмы*, о которых шла речь в трактате диакона[34].

При решении своей задачи Фридугис так и не вышел за пределы школьной программы. Впрочем, словесный анализ и логика, продемонстрированные Фридугисом, не являются самодовлеющими. Последнее слово в доктринальных вопросах оставлено за божественным авторитетом, явленном в Писании и традиции Церкви, соединенной с Христом в таинстве евхаристии. *Рассуждения*, которое с помощью диалектики может разъяснить многие трудности, не достаточно для разрешения фундаментальных проблем: природы элементов, света, ангелов и т.д. Последний довод остается за неколебимым *авторитетом*.

* *

Текст переведен с латинского языка по изданию: *Concettina Gennaro.* Fridugiso di Tours e il "De substantia nihili et tenebrarum". Edizione critica e studio introduttivo. Publicazioni dell'Istituto Universitario di Magistero di Catania. Serie Filosofica 46 (Padova: CEDAM, 1963).

[1] В критическом издании К. Геннаро, по которому выполнен перевод, принято чтение "Fridugisus", которое в настоящее время считается более правильным. Ср. название соответствующей статьи в "Dictionnaire d'Historie et de Géographie ecclésiastique", t. 18 (P., 1977): "FRÉDÉGISE ou plus probablement FRIDUGISE" (R. Bultot). Однако продолжает широко использоваться и традиционное "Fredegisus".

[2] *Bultot R.* Frédégise, Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiatique, t. 18, coll. 1145–1147.

[3] MGH, Poetae latinae, I, 487, 175–76: "stet levita docens Fredegis sociatus Osulfo / Gnarus

uterque artis, doctus uterque bene". Русский перевод Б. Ярхо (См.: Памятники средневековой латинской литературы IV–IX веков. М., 1970, с. 274).

[4] *Agobardus Lugdunensis*. Opera omnia / Ed. L. Van Acker; Corpus Christianorum Continuatio Medievalis 52 (Turnhout: Brepols, 1981); а также MGH, Epistolae V, 210–221 (ed. Dümmler) и PL 104, 159–174.

[5] De fide, PL 101, 12: "quas beatus Augustinus... apprime necessarias esse putavit dum profundissimas de Sancta Trinitate quaestiones, non nisi categoriarum subtilitate exsplanari posse probavit".

[6] MS Roma Bibliotheca Padri Maristi. A. II. 1.

[7] Ср.: *Августин*. Исповедь XII, 8, 8: "Ты же, Господи, создал мир из материи бесформенной (Прем 11:18), которую, почти ничто, создал из ничего"; Там же XII, 6, 6: "...если бы можно было сказать [о материи]: "ничто, которое есть нечто" и "есть то, чего нет" – я так и сказал бы". Это близко к позиции Аристотеля: Физика I, 9, 192 a 3–7: "...материя и лишенность – разные вещи... материя близка к сущности и в некотором смысле есть сущность, лишенность же – ни в коем случае". Сам язык подталкивал к признанию субстанциональности *ничто*, ср.: *Августин*. Исповедь XII, 7: "Был Ты и *ничто*, из которого Ты создал небо и землю" (пер. М.Е. Сергеенко).

[8] *Гайденко В.П., Смирнов Г.А.* Западноевропейская наука в средние века. М., 1989, разд. II, гл. 2–3.1.

[9] *Аристотель*. Вторая аналитика. II, 3, 90 b 39: "Суть [вещи] и то, что она *есть*, – не одно и то же"; Ср.: Там же, 92 b 3.

[10] *Платон*. Софист 237 d: "...само слово *нечто* мы постоянно относим к существующему. Брать его одно, само по себе, как бы голым и отрешенным от существующего невозможно" (пер. С.А. Ананьина). Ср. также: *Аристотель*. Метафизика VII, 6, 1031 a 30–31 b 12: "...если бы были разными само-по-себе-благо и бытие благом... бытие сущим и само-по-себе-сущее, то имелись бы другие сущности, самобытности и идеи помимо названных и они были бы первее тех, если суть бытия есть сущность. Если при этом те и другие обособлены друг от друга, то о первых не будет знания, а вторые не будут сущими. Поэтому необходимо, чтобы были тождественны благо и бытие благом" (пер. А.В. Кубицкого).

[11] *Аристотель*. Вторая аналитика II, 7, 92 b 3: «...о том, чего нет, никто не знает *что* оно есть, но [известно только], *что* означает [данное слово] например, "козлоолень"» (пер. Б.А. Фохта); Там же: "нет *определений* несущностей и несуществующего, но обозначать можно и несуществующее". *Он же*. Категории 14 b 17–18: "верная речь ни в коем случае не есть причина бытия вещи" (пер. А.В. Кубицкого). Сказанное выше позволяет предположить, что уже Аристотель полагал слово не только как знак или образ вещи, но как самодостаточную интраментальную данность. Ср. замечание Гадамера, что «когда в "Кратиле" Сократ признает, что слова – в противоположность живописным произведениям – не только правильны, но и истинны, это подобно мгновенной вспышке, озаряющей истину... Все слова "истинны", т.е. их бытие сводится к их значению, в то время как отображения бывают более или менее похожими на прообраз и постольку... более или менее правильными» (Истина и метод. М., 1988, с. 477–478).

[12] Ср.: *Платон*. Софист 260b: "...смешивается ли [небытие] с мнением и речью? Если оно с ними не смешивается, все по-необходимости должно быть истинным, если же смешивается, мнение становится ложным и речь тоже"; *Аристотель*. Метафизика IX, 10, 1051 b 1–5: "В самом основном смысле сущее – это истинное и ложное, что имеет место у вещей через связывание или разъединение, так что истину говорит тот, кто считает разъединенное разъединенным и связанное – связанным, а ложное тот, кто думает обратно тому, как дело обстоит с вещами"; там же V, 7, 23: "...*бытие* и *есть* означают, что нечто истинно, а *небытие* – что оно не истинно, а ложно".

[13] *Платон*. Софист 258 e: "О том, что противоположно бытию, мы уже давно оставили мысль решить, существует оно или нет, обладает ли смыслом или совсем бессмысленно".

[14] Там же 257 b: "когда мы говорим о небытии мы разумеем... не нечто противоположное бытию, но лишь иное".

[15] Ср.: Там же 240 b: ὄντως ὄν – истинное истое, подлинное бытие.

[16] Комментарий к Порфирию I и О Троице IV. Ср.: *Порфирий.* Isagoge Translatio Boethii / Ed. L. Minio-Paluello, B.G. Dodd; Aristoteles Latinus I, 6–7. Bruges; P., 1966, 11, 22–12, 2: "sed sint posita (quemadmodum in Praedicamentis) prima decem genera quasi prima decem principia".

[17] Categoriae decem IX, PL 32, 1426: "ipsa autem usia genus non habet, cum omnia ipsa sustineat".

[18] Categoriae decem, PL 32, 1422: "Sed plerique movere assolent quaestionem, de quibus magis Aristoteles voluit inchoare tractatum. Primo de iis quae sunt, secundo de iis quae percipiuntur, tertio de iis quae dicuntur. Primo sunt res omnes, quas natura peperit: secundo percipiuntur ea, quorum imagines animo videndo formamus et recondimus: tertio dicuntur illa, quibus ea, quae sunt impresso animo, efferuntur. Id namque quod quis concipit animo, lingua prosequente declarat. Sed ut Themistio nostrae aetatis erudito philosopho placet, de his Aristoteles tractare incipit, quae percipiuntur, quaeque ipse vocat graeco nomine σημαινόμενα sive φαντασίας, id est, imagines rerum insidentes animo: verum cum de perceptis proposuerit disputare; et de iis quae sunt, et de iis quae dicuntur, necessario locuturus est".

[19] Философское содержание трактата Фридугиса подробно обсуждает М. Колиш (См.: Список литературы). Однако далеко не со всеми ее выводами можно согласиться. В частности, представляются неверными утверждения, что Фридугис различает вещи, обозначения и существительные (p. 760, 8–10); что он разделяет их, чтобы отождествить существительное (как знак) с обозначаемой вещью (p. 760, 15–18); что он четко различает nihil и materia informis (p. 760, n. 10).

[20] Metalogicon I, 12: "totius philosophiae cunabulum".

[21] Etymologiae III, 27, 1: "qua ex causa ita vocentur".

[22] Ibid., 71, 1–2: "sol apellatus eo quod solus appareat... Luna dicta quasi Lucina... Stellae dictae a stando..."

[23] Анализ взглядов Годскалка см.: *Jolivet J.* Godescalc d'Orbais et la Trinité. P., 1958.

[24] См.: *Петров В.В.* Accessus Iohannis Scotti. *Иоанн Скотт Эриугена. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна.* М.: Греко-латинский кабинет, 1995, с. 25–27.

[25] Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais / Ed. C. Lambot. Louvain, 1945, p. 499: "non per omnia sequendus est Donatus". Ср.: *Григорий Великий.* PL 75, 516: "...я полагаю совершенно недостойным стеснять слова небесных пророков правилами Доната".

[26] Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc L'Orbais, 31, 1.

[27] *Jolivet J.* Quelques cas de "platonisme grammatical" du VII-e au XII-e siècle // Mélanges offerts à René Crozet I, Poitiers, 1966, p. 98.

[28] Это – весьма характерная особенность религиозного сознания. Ср.: *Лосев А.Ф.* Вещь и имя // *Бытие – Имя – Космос.* М., 1993: "Имя не может быть только понятием. Понятие не есть называние или обращение... понятие не активно. Оно есть тот же отвлеченный смысл, хотя и определенным образом оформленный, но ни от кого не идущий, ни на что не направленный, никого ни с кем и ни с чем не общающий" (с. 821). "Имя есть... *понятое понятие*" (с. 831). "*Имя есть понимание*" (с. 821). "Всякое имя есть всегда имя *чего-нибудь и кого-нибудь*" (с. 848). "Имя, *никого* не называющее и никем не называемое, равно как и имя, не способное подчинить себе физическую действительность, конечно, ни в каком случае не может считаться именем" (с. 879).

[29] Ad Candidum IV, 1–5: "Definiendum igitur id quod non est. Quod quidem intellegitur et vocatur quattuor modis: iuxta negationem, omnino omnimodis ut privatio sit exsistentis, iuxta alterius ad aliud naturam, iuxta nondum esse, quod futurum est et potest esse, iuxta quod supra omnia quae sunt, est esse".

[30] Между тем ему очень подошел бы третий модус. Через два поколения Иоанн Эриугена, взяв за образец этот отрывок, составит свою классификацию. Он выберет для "ничто, из которого сотворено все" четвертый модус.

[31] *Haring N.* The Lectures of Thierry of Chartes on Boethius De Trinitate" // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 25 (1958), p. 170: "Forma enim et vocabulum comitantur sese. Forma enim non potest esse sine nomine. Sed ex quo res formam habet, et nomen habet. Aliter enim esse non posset esse. Nomina quippe essentiant res. Idcirco enim est homo, quia

appellatur homo. Idcirco est animal, quia appellatur animal". Впоследствии это положение воспроизведет Фома Аквинский, написав "verba efficiant quod significant" ("слова осуществляют то, что обозначают"). Цит. по: *Флоренский П.А.* Имена, гл. V.

[32] *Haring N.* A Commentary on Boethius' De Trinitate by Thierry of Chartes (Anonymus Berolinensis) // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 31 (1956), p. 292: "Nam hoc confirmat Victorinus dicens quod nomina essentiant res. Nec est aliquid nisi nomine imposito".

[33] *Haring N.* The Lectures... p. 166. Точности ради, нужно отметить, что подобная теория излагается уже младшим современником Фридугиса – Иоанном Эриугеной. Хотя Эриугена говорит не об *именах*, но о *понятиях* вещей, в его системе *идеи*, или, как он предпочитает их называть *примордиальные причины* укоренены в Слове, и понятие вещи, содержащееся в божественном (и даже человеческом) уме, составляет субстанцию вещи.

[34] Interrogatio Domini Caroli, serenissimi imperatoris, de substantia nihili et tenebrarum / Ed. C. Gennaro, p. 121–122; а также MGH. Epistolae Karolini aevi II, B., 1895, p. 552.

Список литературы

Fredegisus. Epistola de substantia nihili et de tenebris. Monumenta Germaniae Historica, Epistolarum tomus IV, Karolini Aevi 2 / Ed. E. Dümmler, B.: Weidmann, 1895, 552–555.

Anher M. Fredegis von Tours. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter. Leipzig: Böhme und Drescher, 1878.

Geymonat L. I problemi del nulla e delle tenebre in Fredegiso di Tours", *Rivista di filosofia* 43 (1952), 280–288.

Corvino F. Il "De nihilo et tenebris" di Fredegiso di Tours, Rivista Critica di Storia della Filosofia 3–4 (Milano, 1956), p. 273–285.

Bultot R. "Frédégise", Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique, t. 18 (P., 1977), coll. 1145–47.

Colish M. "Carolingian Debates over Nihil and Tenebrae: A Study in Theological Method", Speculum 59, 4 (1984), p. 757–795.

Amsler M. Etymology and Grammatical Discourse in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Studies in the History of the Language Sciences 44 (John Benjamins Publishing Company, 1989), p. 227–230.

Фридугис

О СУБСТАНЦИИ НИЧТО И ТЬМЫ

О СУБСТАНЦИИ [Н И Ч Т О]

ВСЕМ ВЕРНЫМ БОГУ И НАШЕМУ ГОСПОДИНУ, СИЯТЕЛЬНЕЙШЕМУ ГОСУДАРЮ КАРЛУ, СОСТОЯЩИМ ПРИ СВЯЩЕННОМ ДВОРЕ ЕГО[1], ФРИДУГИС ДИАКОН [НАПИСАЛ]

И я усердно обдумывал и изучал уже очень давно обсуждаемый многими вопрос о н и ч т о[2], который оставили без исследования и рассмотрения как непосильный для изъяснения. Наконец, показалось мне, что я близок к [ответу]. Разорвав тугие узлы, которыми он казался затянут, я разрешил и распутал его, и, рассеяв мрак, вернул на свет, предвидя также, что ответ должен быть запечатлен для потомков на все будущие века.