

## Ранний Дунс Скот и оксфордские «артисты» конца XIII в. о сигнификации имен\*

Д.К. Маслов

Вслед за Дженнифер Эшворт, Сильвия Донати отмечает «сдвиг к концептуальному измерению» в схоластике последней четверти XIII в. Этот сдвиг можно наблюдать у Гвильельма из Бонкис, который, обсуждая сигнификацию имен, отождествляет понятие с вещью, как она постигается разумом. В конечном итоге этот тезис восходит, по-видимому, к Сигеру Брабантскому, согласно которому вещи обозначаются именно как познаваемые. Гвильельму вторит ранний Дунс Скот в «Вопросах к первой книге “Об истолковании”». В представлении о том, что «вещи как познаваемые» отличаются и от существующих вещей, и от мыслей в душе, можно было бы попытаться усмотреть корни «третьего царства» (Эгберт Бос) чтойностей Дунса Скота и скотистов, если бы поздний Дунс Скот не утверждал, что имена напрямую обозначают вещи вне души, а не ее претерпевания. В статье я привожу несколько общих мест аргументации, которые использовали как Дунс Скот, так и оксфордские преподаватели философии, *artistae*, конца XIII века, в их комментариях к Аристотелю. В статье использованы неопубликованные рукописи сочинений англичан — современников Дунса Скота.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Иоанн Дунс Скот, Гвильельм из Бонкис, сигнификация имен, Аристотель, комментарии, метафизика.

**МАСЛОВ** Данила Константинович — Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет, Москва, 119991, ГСП-1, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4.

Кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии МГУ имени М.В. Ломоносова.

danya.maslov@gmail.com

Статья поступила в редакцию 4 сентября 2018 г.

Цитирование: *Маслов Д.К.* Ранний Дунс Скот и оксфордские «артисты» конца XIII века о сигнификации имен // *Вопросы философии.* 2019. № 6. С. 167–176.

Схоластическая метафизика XIII в., а в значительной мере и XIV в., имела в основном мало общего с созданием метафизических систем. Как только латинский перевод «Метафизики» Аристотеля попадает в руки парижских и оксфордских магистров, её начинают преподавать, вооружившись «Книгой о первой философии» Авиценны и комментарием Аверроэса. Но что значило преподавать аристотелевскую

---

\* Статья написана при финансовой поддержке гранта РГНФ (РФФИ), проект № 16-03-00047 «Последователи Иоанна Дунса Скота в схоластике XIV–XVI вв.: проблемы эпистемологии и метафизики». В статье приведены ссылки на рукописи, фрагменты которых в настоящее время автор готовит к публикации.

© Маслов Д.К., 2019 г.

«Метафизику»? Прежде всего это значило пересказывать ее с целью сделать сочинение Стагирита доступнее для понимания. Элементарные комментарии строились именно как пересказ — автор брал текст Аристотеля, текст Комментатора (Аверроэса), и делал компактное и внятное изложение, раскладывая мысль Аристотеля «по полочкам» — здесь Аристотель говорит то-то, а далее вводит такое-то различие и т.д. Так, к примеру, построены самый ранний латинский комментарий к «Метафизике» в форме *expositio* («толкования» или «изложения»), написанный Адамом Бакфилдом, и малоизвестный комментарий некоего Аларда из Диедена, написанный в 1337 г. Таким же образом, по сути дела, строились и гораздо более объемные комментарии в форме *expositio* — Фомы Аквинского, Альберта Великого, Александра Бонини. За пространными комментариями Фомы и Альберта последовали комментарии схоластиков, построенные уже не только на Аверроэсе, но и на Фоме и Альберте — так был составлен, например, комментарий Гумберта де Прёи, составленный в самом конце XIII в. для цистерцианцев. Все эти сочинения, написанные для разной аудитории, в разной среде и в разное время, так или иначе имели отношение к практике преподавания «Метафизики», но, судя по всему, ключевую роль в преподавании Аристотеля играли другие комментарии — те, что составлялись в форме «вопросов», *quaestiones*, к аристотелевским книгам.

Говоря о преподавании Аристотеля в Средние века, нам следует представить жизнь средневекового университетского города, по которому разгуливают толпы студентов (*turba studentium*) — мальчиков-подростков, отправленных родителями на учебу вдали от дома. В те времена, когда еще только строились орденские коллегии с их внутренним распорядком и дисциплиной, большинство студентов были, по-видимому, в значительной степени предоставлены самим себе. Как хорошо известно, университетская толпа порой становилась буйной, дело доходило даже до вооруженных столкновений с жителями города. Можно догадаться, что преподавателям приходилось читать лекции аудитории, не всегда готовой к восприятию сложных текстов. Именно из трудов Аристотеля, как мы знаем, был составлен весь курс обучения на факультете искусств, на который поступали мальчики в возрасте примерно пятнадцати лет, и весь первый год им преподавали аристотелевскую логику. Но заглянем в средневековые латинские переводы Аристотеля, например, его «Второй аналитики», и зададимся вопросом — можно ли это было вообще читать в пятнадцать или шестнадцать лет? Переводы сочинений Аристотеля, местами весьма темных, были кальками с греческого текста, в которых легко потерять нить рассуждения, прочитав даже всего лишь один абзац. Трудно представить, чтобы аудитории подростков задавали прочитать главу из той же «Второй аналитики» — от сих до сих, к следующему занятию. И даже если бы дело обстояло именно так, то скорее всего до нас дошло бы на порядок больше списков сочинений Стагирита. Кроме того, как известно, книги были дороги, серьезную библиотеку могли позволить себе лишь очень состоятельные люди — такие, как епископ Рикард из Бёри, автор «Филобиблона» — книги о любви к книгам. Нищий студент, *a clerk of Oxenford*, иронический портрет которого нарисован в чосеровских «Кентерберийских рассказах», тратил все деньги, которые ему давали друзья, на книги, но при этом собрал лишь двадцать книг «Аристотеля и его философии». А это студент не из XIII в., а из XIV в., когда в основном использовалась уже бумага, а не пергамент, и когда возник целый рынок рукописей, ставших доступными достаточно широкой публике. Но и чосеровский «клирик» — не первокурсник, ведь о нем сказано, что он «давно уже пошел на логику» (*unto logyk hadde long y-go*). Судя по тому, что пишет Чосер, этот студент уже отучился и мыкается теперь без средств к существованию, ибо он слишком «не от мира сего» для светской работы (*ne was so wordly for to have office*) [Chaucer 1903, 11]. Конечно, этот шутливый и одновременно сочувственный портрет «клирика», увлеченного философией и всецело ей преданного, — лишь гипербола, ведь действительность современники описывали порой в совсем другом тоне — язвительной сатиры, усматривавшей за тягой к образованию стремление молодых людей к почестям, должностям, «прибылям» (*lucra*); см.: [Murray 1978, 218–233]. Едва ли студенты в массе своей горели желанием продираться сквозь зачастую маловразумительные переводы, вошедшие в *Corpus Aristotelicum*.

Как же средневековые студенты изучали Аристотеля? До нас дошло множество копий «*Auctoritates Aristotelis*» — списков отдельных лаконичных тезисов, взятых из каждой книги «*Метафизики*», «*Физики*», «*Никомаховой этики*» и других сочинений Философа. По всей вероятности, доскональное знание Аристотеля было уделом наиболее блистательных умов, тогда как большинству полагалось знать хотя бы минимум — набор ключевых тезисов из аристотелевского корпуса. Но просто помнить их наизусть было недостаточно, ведь всё образование выстраивалось как научение навыкам ведения полемики, *disputatio*. Образцами таких диспутов служили лекции, на которых преподаватель ставил под вопрос тот или иной аристотелевский тезис, *auctoritas*, а далее вёл — как это нередко случается и в наши дни — беседу с самим собой: выдвигал доводы от лица мысленного оппонента, доводы в пользу точки зрения, которую он собирается отстаивать (*ad oppositum*), затем излагал свое решение вопроса (*determinatio quaestionis*), и наконец, последовательно отвечал на доводы, приведенные в начале. Так, в форме «вопросов», *quaestiones*, строились лекции, которые конспектировались, как правило, специально назначенным студентом, и эти конспекты (*reportationes*) составили большинство комментариев к Аристотелю. В числе *quaestiones* можно выделить ряды или блоки вопросов, объединенных общей тематикой — например, в комментариях к книге II «*Метафизики*» могли следовать друг за другом вопросы об истине, к кн. IV — вопросы о значении имен, к кн. VII — вопросы о чтойности. Тем не менее, каждый вопрос был вполне самостоятельным, и их рядоположение могло не иметь ничего общего со смысловой последовательностью. Таким образом, комментарии распадалась на достаточно разрозненные полемические упражнения или экскурсы, в которых почти не отображалась целостная композиция аристотелевских книг, — более того, в вопросах очень часто приводились цитаты не из того сочинения Аристотеля, которое в данном случае комментировалось, а из других произведений Стагирита. Студенту надлежало на этих образцах научиться, прежде всего, аргументации за и против того или иного тезиса, а не внимательной экзегезе аристотелевского текста или самостоятельной интерпретации Аристотеля.

От одного магистра к другому передавались не только формулировки вопросов, но и общие места аргументации, расхожие цитаты из Аристотеля, примеры. В историческом развитии вопросы представляли собой множество общих тем с вариациями, которые привносились каждым следующим магистром, читавшим курс лекций, и различие между авторами очень часто было связано не столько с доктринальными расхождениями, сколько с вариативностью, присущей самому жанру: от магистра, судя по всему, ожидалось не только повторы ходов его предшественников, но и какая-то своя «изюминка», новый поворот мысли, который зачастую происходил как бы сам собой, в силу одной лишь полемической заостренности рассуждения. В силу этих особенностей преподавания говорить о создании кем-нибудь из авторов лекционных курсов метафизических «систем» не приходится — скорее, мы должны говорить о сообществах магистров, которые находились примерно в одно и то же время в одном и том же университете, на одном факультете, и говорили на понятном друг другу профессиональном языке. В таких сообществах появлялись общие аргументы, общие отсылки к «авторитетам», общие иллюстрации, формулировки и, конечно же, общие вопросы. Рассмотрение философии таких сообществ есть, на мой взгляд, нечто большее, чем изучение контекста философской мысли ключевых фигур — например, Дунса Скота, — ведь именно из таких контекстов и состояла по большей части средневековая схоластическая мысль.

Несмотря на композиционную разрозненность философских сюжетов в средневековых лекционных курсах, мы можем выделить «общие места», различия, характерные для комментария одного автора или для сочинений, которые можно отнести к одному сообществу или просто к одному периоду. Каковы были «общие места» в 1290-е годы — годы «раннего» Дунса Скота? Последнее десятилетие XIII в. в Англии известно нам, если говорить об изучении «*Метафизики*», по нескольким близким текстам — «*Вопросам к “Метафизике”*» Гвильельма из Бонкис, Ориельского и двух Питерхаузских анонимов. Вполне возможно, что эти авторы входили в одно и то

же сообщество оксфордских *artistae* и были знакомы друг с другом не только по контекстам лекций, но и лично.

Говоря о концепции смыслов сущего Иоанна из Динсейла, оксфордского магистра, чьи «Вопросы к “Метафизике”» были написаны около 1283 г., Сильвия Донати отмечает у него *virage vers l'interieur* или *the shift of attention towards the conceptual dimension*, характерный, по ее мнению и по мнению Дженнифер Эшворт, для конца XIII в. [Donati 2014, 174–175]. В чем же заключался этот «вираж», или «сдвиг»? Очевидно, в сближении или даже отождествлении понятия и вещи. Согласно Гвильельму из Бонкис, автору комментария к «Метафизике», написанного около 1292 г.<sup>1</sup>, «вещь (*res*) может рассматриваться двояко: либо в себе, и так она имеет бытие вне души здесь и теперь, либо в том, как она соотносится с разумом (*intellectus*)... Имя налагается на вещь этим вторым способом, и потому говорят, что имя обозначает понятие ума и претерпевание в душе... ибо вещь как она постигается (*ut concipitur*) называется понятием (*conceptus*) и претерпеванием (*passio*) по отношению к себе как имеющей бытие вне души”<sup>2</sup>. В данном случае Гвильельм развивает общераспространенный в то время тезис — так, Иоанн из Динсейла утверждает, что «имена обозначают вещи не как угодно, но как они постигаются разумом (*ut ab intellectu sunt apprehensae*) и как они соотносятся с умопостигаемым видом (*species*), который пребывает в разуме»<sup>3</sup>; сходное утверждение делает парижский современник Гвильельма, Радульф Бритон; см.: [de Rijk 2005, 196–197, 246]. По всей вероятности, источником для этих магистров были «Вопросы к “Метафизике”» Сигера Брабантского, согласно которому «имена обозначают вещи не в соответствии с их существованием, но в соответствии с их познанием (*secundum quod intelliguntur*)» [Siger de Brabant 1983, 157]. Вопрос о том, что обозначают имена — подобия в душе или вещи — был стандартным «вопросом», который вставлялся в лекционные курсы по трактату «Об истолковании» или по «Метафизике», и решение его было тоже стандартным: имена, в конечном итоге, обозначают вещи, а не их подобия<sup>4</sup>. Насколько мне известно, в 1270-е — 1280-е гг. большинство авторов не шло вслед за Сигером и не развивало тезис об обозначении вещей как постигаемых разумом<sup>5</sup>. В отличие от них, оксфордские магистры 1280-х — 1290-х гг., включая Дунса Скота, явным образом подчеркивали этот тезис.

Но что есть вещь как постигаемая разумом? Она есть чтойность, предмет определения, и при этом чтойность тождественна тому, «чему она принадлежит», то есть «субстанции... абстрагированной от всякой единичности»<sup>6</sup>. Согласно Иоанну из Динсейла, определение дается вещи «и не в соответствии с... бытием в душе, и не в соответствии с бытием вне души». Ни бытие в душе, ни «бытие существования» (*esse existentiae*) «не относятся к определению», но «определение больше подобает вещи как предлагаемой разуму (*ut proponitur intellectui*), тогда как бытие в разуме не относится к определению»<sup>7</sup>. Если с точки зрения Иоанна чтойность можно понимать, в зависимости от контекста, и как тождественную форме, и как тождественную составному целому, то Гвильельм, судя по всему, отождествлял чтойность с субстанцией, то есть составным целым, отвлеченным от единичного существования и описываемым в терминах предикации: «Под чтойностью (*quod quid erat esse*) надлежит понимать субстанцию, состоящую из того, что предикаруется чтойностно (*in quid*)»<sup>8</sup>. У каждого автора были свои нюансы рассуждений, но общее устремление, которое явным образом возрастает от Иоанна к Гвильельму, — уйти от дихотомии мысли/вещи, и истолковать реальность, с которой имеет дело метафизика, как умопостигаемую, вплоть до отождествления понятия и вещи, определения и того, о чем оно сказывается. Реальность есть прежде всего смыслы, соотнесенные с разумом и имеющие некий особый, трудноуловимый «онтологический статус», который лучше всего описывается отрицательно, через оборот «ни — ни»: ни бытие в душе, ни бытие существования вещей вовне, но нечто третье. Сущее, *ens*, конечно же, есть и то, что пребывает в душе, и то, что находится за пределами ума, но прежде всего оно есть мыслимое, схватываемое разумом. Питерхаузский аноним II в «Вопросах к “Метафизике”», предположительно написанных в самом конце XIII в., а возможно, и в начале XIV в., переворачивает традиционную формулу, согласно которой нечто «обозна-

чается в той мере, в какой оно познается (*significatur inquantum intelligitur*): «Все, что обозначается именем, вне зависимости от того, есть оно или его нет в природе вещи, в той мере в какой оно обозначается, постигается (*intelligitur*), а в той мере, в какой постигается, обладает смыслом сущего (*ratio entis*)»<sup>9</sup>. Аноним рассуждает здесь всего лишь о козлооленях, то есть о «сущих в разуме» (*entia rationis*). Но от утверждения, что если нечто является умопостигаемым, то оно — сущее, уже рукой подать до одного из наиболее известных тезисов Дунса Скота — сущее есть «универсальное» понятие, то есть по смыслу это одно понятие, а не разные, чем-то объединенные. В понимании Скота границы сущего суть границы мыслимого. Так, «черная белизна», заключающая в себе противоречие и потому немислимая, не является сущим<sup>10</sup>. Разумеется, в данном случае речь идет не о каком-либо влиянии, но лишь о «духе времени», о ходах мысли, в которых незаметно подготавливалось появление концепций, влиятельных и общеизвестных в XIV в. Тем не менее, коль скоро мы говорим о Гвильельме из Бонкис, Ориельском анониме и Питерхаузском анониме I, то очевидно знакомство Скота с этим кругом текстов или даже непосредственное знакомство с кругом авторов. Сейчас рано говорить об обстоятельном сравнении комментариев Скота к Аристотелю с английскими сочинениями конца XIII в., но отмечу несколько сходств, которые не могут быть случайными. Так, доводы в пользу авторской точки зрения (*rationes ad oppositum*) Ориельского анонима, когда он рассуждает о Цезаре, который есть человек, несмотря на то, что он умер, а также ссылки на Аристотеля, которые автор приводит, очень близки к *rationes in oppositum* у Дунса Скота<sup>11</sup>. Текст Ориельского анонима в данном случае — ближайший к Дунсу Скоту текст из мне известных. Аргумент посредством «силлогизма от противоположащих» используется Ориельским анонимом как в указанном месте, так и в других местах — в частности, когда речь идет о первенстве принципа непротиворечия, и сходный аргумент мы находим и у Гвильельма, и у Питерхаузского анонима I, и у Дунса Скота<sup>12</sup>. И Гвильельм, и анонимы пользуются примером «Всякая мулица бесплодна» в вопросе о том, является ли первый принцип «самым известным», и близкий пример приводит Дунс Скот в аналогичном вопросе о «прочности» первого принципа<sup>13</sup>.

Влияние оксфордской философии прослеживается и в вопросе Дунса Скота к трактату «Об истолковании» — «Обозначает ли имя вещь или претерпевание?». Как и у других авторов, мысленный оппонент Скота утверждает, что имена в первую очередь обозначают претерпевания (*passiones*), подобия (*similitudines*) и понятия ума (*mentis conceptus*), со ссылками на Аристотеля, Боэция и Прициана [Ioannes Duns Scotus 2004, 137]. Автор дает два альтернативных ответа — два «пути» (*viae*), ни один из которых не является «таким уж необходимым» (*multum necessaria*), хотя второй и «созвучнее» тому, что говорят Аристотель и Боэций [Ibid., 145]. Согласно второму пути, имя сперва обозначает вид (*species*) в душе, а затем вещь [Ibid., 141]. Вид здесь очевидно приравнивается к претерпеваниям, они же суть подобия, а подобия можно рассматривать и как акциденции души, и как знаки вещей, и в данном случае их нужно рассматривать как знаки [Ibid., 142–143]. Первый же путь очень близок тому, что мы встретили у Гвильельма из Бонкис: имя обозначает в первую очередь не умопостигаемый вид и не актуально существующую вещь, но чтойность (*quod quid est*), которая «не существует без материальных условий, но может рассматриваться без них». Имя дается чтойности как мыслимой (*ut intelligitur*), иными словами, «имя обозначает претерпевание разума, то есть вещь как она постигается (*ut concipitur*)» [Ibid., 140]. В соответствии с таким взглядом, претерпевание отличается от подобия в душе и приравнивается к вещи «как она рассматривается душой» [Ibid.]. В любом случае, подытоживает свой вопрос Дунс Скот, говоря о «двух путях», «совершенно негодно (*omnino inconveniens*) говорить, что вещь обозначается в абсолютном смысле» [Ibid., 145], то есть, очевидно, безотносительно того, как она познается умом.

Примечательно, что в данном случае речь идет о второй и, по-видимому, несколько более поздней редакции «Вопросов к трактату “Об истолковании”» Дунса Скота. В первой редакции дается лишь один ответ — имена напрямую обозначают подобия, а через них — вещи [Ibid., 51]. В изложении «первого пути» во второй

редакции комментария Скот лаконичнее, чем Гвильельм, и он делает чуть больший акцент на понятии «чтойности», которое Гвильельм подробнее рассматривает в других вопросах своего комментария к «Метафизике». Едва ли эти детали позволяют предполагать, что скорее Гвильельм повлиял здесь на Скота, чем наоборот, и все же я бы не стал исключать такую возможность.

Выделяя общие для одной эпохи или для одного сообщества тезисы, не следует, однако, забывать о разрозненности схоластических *quaestiones* и о том, что всякий тезис выдвигался до некоторой степени *ad hoc*, что авторы не выстраивали на таких тезисах систему мысли, в которой все взаимосвязано. Смысловые акценты могли расставляться очень по-разному в зависимости от контекста. Как бы ни было соблазнительно для нас увидеть в оксфордской философии конца XIII в. некую общую тенденцию сближения понятий и реальности и усмотреть намеки на появление того, что Эгберт Бос называет «третьим царством» Дунса Скота и его последователей — царством смыслов или идей, отличаемых как от мыслей в душе, так и от вещей в их единичном существовании<sup>14</sup>, — слишком многое выбивается из этой картины.

Когда Гвильельм отождествляет *passio* и *res*, он тем самым находит выход из затруднения, с которым сталкивался каждый комментатор: согласно Аристотелю, имена суть знаки «претерпеваний души», но в конечном итоге мы используем имена для обозначения реальности. Поставить знак равенства между претерпеванием и вещью означало дать остроумный ответ на стандартный вопрос. И Гвильельм, и Скот опираются на слова Аристотеля «смысл имени есть его (то есть того, что обозначается именем — *Д.М.*) определение»<sup>15</sup>, и в некоторых контекстах рассмотрение сигнификации имени было удобно ограничить определением или, говоря языком Карнапа, «интенционалом». Так, например, Гвильельм отстаивает против Иоанна из Динсейла истинность импликации: «“Человек” обозначает двуногое животное, следовательно, человек есть двуногое животное», говоря, что человек есть двуногое животное по своему определению или по своей чтойности<sup>16</sup>. Но в «Вопросах к трактату “Об истолковании”» ход мысли Гвильельма другой: автор стремится, наоборот, противопоставить «претерпевания» «вещам» и отказывается от решения вопроса в терминах интенционалистской семантики.

Пространный вопрос Гвильельма «Истинно ли “Человек есть животное”, если предположить, что никакого человека нет ни в себе, ни в своих причинах, поскольку они по природе контингентны»<sup>17</sup> композиционно довольно необычен: мысленный оппонент отстаивает авторскую точку зрения и все его аргументы сопровождаются контраргументами здесь же, в первой части вопроса, а не в его конце, как обычно бывает. Авторское «решение» в действительности не является решением, и тут же опровергается в длинной цепочке доводов и контрдоводов. Наконец, Гвильельм последовательно опровергает все *rationes in oppositum*, которые в большинстве случаев выдвигаются, напротив, в пользу точки зрения, которую автор разделяет. И первый довод оппонента, и «решение» обманчиво указывают на ответ, по всей видимости, ставший общепринятым в английской философии 1280-х — 1290-х гг.: человек есть животное, даже если не существует единичного человека. В другой формулировке того же вопроса, Цезарь (или кто-нибудь другой, например, Сократ или король Генрих) есть человек, — при том, что Цезарь умер; см.: [Маслов 2015; Иоанн Дунс Скот 2015]. Так, с точки зрения Дунса Скота, о Цезаре предсказывается бытие как обладание сущностью, а не «бытие существования» (*esse existere*) [Ioannes Duns Scotus 2004, 90]. Гвильельм различает «временное бытие» (*esse temporale*) вещи, ее «чтойностное бытие» (*esse quiditativum*), и «бытие в душе» (*esse in anima*) — то, которое «причитается вещи в соответствии с постижением разума». «Второе, — утверждает Гвильельм, — не зависит от первого, ибо вещь сама по себе (*de se*) не включает ни временного бытия, ни бытия в прошлом или в будущем». Бытие в душе, в свою очередь, не зависит от чтойностного бытия, «ибо вещь может оставаться в разуме даже при том, что чтойностное бытие не существует». Таким образом, подытоживает Гвильельм свое обманчивое решение вопроса, человек есть животное в том смысле, что «животное» является «субстанциальным предикатом» человека. Даже если человека не существует в природе

вещей, предложение «Человек есть животное» истинно, так как в нем не подразумевается бытие существования<sup>18</sup>.

Гвильельм неоднократно приводит тезис о «чтойностном бытии», независимом от бытия существования, по ходу своего вопроса, и всякий раз встречает этот тезис примерно следующим контрдоводом: в предложении «Человек есть животное» преддицируется «бытие вне души», к которому относится и чтойностное бытие, поэтому, если никакого человека нет, то и предложение «Человек есть животное» ложно. Аргументы автора многочисленны и витиеваты, и многие из них сохранились лишь в обрывочном виде — единственный кодекс с сочинениями Гвильельма частично сгнил, рукопись дошла до нас с существенными утратами. Ложность предложения «Человек есть животное» показывается, например, с помощью такого аргумента: не смотря на то, что, согласно Боэцию, «термин сперва обозначает претерпевание, и во вторую очередь — вещь... единство, обозначаемое связкой “есть” в предложении «Человек есть животное», относится к вещам, а не к претерпеваниям». Предложение «Человек есть животное» обозначает, что предикат тождествен субъекту — так же, как и предложение «Человек есть бегущий», — и потому первое «не больше обозначает претерпевание в душе», чем второе. Оба предложения не обозначают тождества претерпевания претерпеванию, и претерпевание «животное» не более тождественно претерпеванию «человек», чем «претерпевание “бегущий”». «Человек есть бегущий», обозначай оно тождество претерпеваний, было бы невозможным, поэтому оно обозначает, что «вещь тождественна вещи», и то же самое верно в отношении предложения «Человек есть животное»<sup>19</sup>. Одно претерпевание не есть другое, — продолжает Гвильельм, — но и нельзя сказать, что в обозначаемом предложении «Человек есть животное» одно претерпевание (животного) входит в другое (человека) как его часть, ибо тогда утверждение тождества было бы ложным — как тождества целого и части. Следовательно, когда «животное присоединяется с помощью глагола “есть”, оно присоединяется в отношении реальности вне души» (*pro re extra animam*)<sup>20</sup>.

О том, какие из вопросов Гвильельма из Бонкис — к «Метафизике» или к трактату «Об истолковании» — были написаны прежде других, судить, по всей вероятности, невозможно. Более замысловатый и сложный текст не обязательно более «зрелый» или поздний, все могло быть и ровно наоборот. В любом случае и отождествление «претерпеваний» и вещей, и их противопоставление связаны, прежде всего, с полемическими задачами, которые возникают при рассмотрении или обсуждении того или иного вопроса. В одном случае, в комментарии к «Метафизике», Гвильельм опровергал Иоанна из Динсдейла, в другом — точку зрения, ставшую, по-видимому, общим местом, и дело здесь, скорее всего, не столько в принципиальном расхождении точек зрения, сколько в самой необходимости занять ту или другую сторону и найти для нее аргументы.

Примечательно, что один из фрагментов приведенного аргумента Гвильельма можно встретить и у Дунса Скота: если бы слова обозначали понятия, то предложение «Человек есть животное» было бы ложным<sup>21</sup>. Дело в том, что в более поздних теологических сочинениях, и прежде всего в «Ординации», Дунс Скот меняет свою точку зрения, и теперь настаивает на том, что имена обозначают вещи — уже не как постигаемые разумом, а именно как внешние для такого постижения<sup>22</sup>. Эта смена точки зрения хорошо известна исследователям — историки усматривали в позднем учении Дунса Скота и предвозвещье оккамовской концепции сигнификации, и радикальный разрыв с предшественниками во взгляде на обозначение имен. Как мы видим, Дунс Скот не был совершенно одинок в повороте к представлению о том, что имена прежде всего обозначают вещи вне души, и пусть и в совершенно другом, не теологическом, а философском, контексте, к такому воззрению склонялся и Гвильельм из Бонкис. Аргумент, который они оба использовали, мог быть общим местом в Оксфорде конца XIII столетия.

## Примечания

<sup>1</sup> О Гвильельме мало что известно; мы не знаем даже, где было расположено место под названием Bonkys (Бонк?). Возможно, эти «Бережки» или «Бугры» находились где-нибудь на севере, ведь именно там Гвильельм дважды получал церковные должности. См.: [Emden 1967, Vol. I, 219–220].

<sup>2</sup> MS Cambridge, Gonville and Caius Coll., 344(540), f. 42vA.

<sup>3</sup> MS Durham, Cathedral Library, C.IV.20, f. 46vA.

<sup>4</sup> См. тексты, опубликованные в [Ebbesen 2000]. Перлер, со ссылкой на некоторые более ранние исследования, придерживается другой точки зрения: “From Boethius onwards, the overwhelming majority of the commentators on *De interpretatione* held that it is a concept and not a thing that is primarily and directly signified by a spoken word” [Perler 1993, 97]. С тезисом об «обозначении напрямую» согласиться можно, а вот в вопросе о том, что имеет «первенство» в обозначении Перлер, на мой взгляд, заблуждается, во всяком случае, если мы говорим о последней трети XIII в. На мой взгляд, изложение концепции сигнификации у Дунса Скота в статье Перлера является ошибочным. Анализ представлений о сигнификации в XIII веке см. также в недавней книге Аны Марии Моры-Маркес: [Mora-Márquez 2015].

<sup>5</sup> Важным исключением является Генрих Гентский, см.: [Sheppard 2000, 301–302].

<sup>6</sup> MS Cambridge, Gonville and Caius Coll., 344(540), f. 64rB.

<sup>7</sup> MS Durham, Cathedral Library, C.IV.20, f. 141vB.

<sup>8</sup> MS Cambridge, Gonville and Caius College, 344(540), f. 64rA.

<sup>9</sup> MS Cambridge, Peterhouse, 192, f. 206vA.

<sup>10</sup> См., например: “Illud est simpliciter impossibile fieri, cui simpliciter repugnat esse secundum se et ex se, et non est hoc propter respectum aliquem ad extrinsecum, sed ex sua ratione formali in se repugnantia sive propriis rationibus formalibus, ut album et nigrum sibi invicem repugnant et non per respectum ad aliquod extrinsecum” [Johannes Duns Scotus 2005, 174, 176].

<sup>11</sup> MS Oxford, Oriel College, 33, f. 229r-v; [Ioannes Duns Scotus 2004, 79–81].

<sup>12</sup> См.: [Ioannes Duns Scotus 1997, 366], [Маслов 2017, 212], MS Cambridge, Gonville and Caius College, 344(540), f. 41vB; MS Cambridge, Peterhouse, 192, f. 188rB.

<sup>13</sup> MS Cambridge, Gonville and Caius College, 344(540), f. 41vB; MS Oxford, Oriel College, 33, f. 228rB, [Ioannes Duns Scotus 1997, 374].

<sup>14</sup> См.: [Bos 2003, 326–328], [Bos 1997].

<sup>15</sup> Aristot., *Metaph.* Г с. 7, 1012a 24–25; MS Cambridge, Gonville and Caius College, 344 (540), f. 45rB; [Ioannes Duns Scotus 2004, 137–138].

<sup>16</sup> MS Cambridge, Gonville and Caius College, 344(540), fols 44vB–45vA; MS Durham, Cathedral Library, C.IV.20, fols 50vA–51rA.

<sup>17</sup> Guillelmus de Bonkys, *Quaestiones libri Peryhermeneias*, q. 2, MS Cambridge, Gonville and Caius Coll., 344(540), ff. 174rB – 176vB.

<sup>18</sup> MS Cambridge, Gonville and Caius Coll., 344 (540), f. 175rA.

<sup>19</sup> MS Cambridge, Gonville and Caius Coll., 344 (540), f. 175vA.

<sup>20</sup> MS Cambridge, Gonville and Caius Coll., 344 (540), f. 175vA–B.

<sup>21</sup> *Ordinatio*, I, d. 27, q. 1–3, n. 2.

<sup>22</sup> Подробно об этом см.: [Sheppard 2000]. Автор обращает внимание и на упомянутый чуть выше довод Скота по поводу предложения «Человек есть животное» [Sheppard 2000, 308].

## Рукописи

Adam Bocfeldius, *Commentarium in Aristotelis Metaphysicam*, MS Oxford, Balliol College, 241, fols. 2rA – 79vB.

Alardus de Dyeden, *Sententia Metaphysicae*, Citta del Vaticano, BAV, Vat. lat. 3130, fols. 13v – 27r.

Anonymus Domus Petri I, *Quaestiones super Metaphysicam I–IV*, MS Cambridge, Peterhouse, 192, fols. 165rB – 188vB.

Anonymus Domus Petri II, *Quaestiones in Metaphysicam I–VIII, XII*, Ms Cambridge, Peterhouse, 192, fols 189rA – 240vB.

Anonymus Oriensis, *Quaestiones super Metaphysicam I–VII*, MS Oxford, Oriel College, 33, fols. 199rA – 261rA.

Guillelmus de Bonkys, *Quaestiones libri Peryhermeneias*, MS Cambridge, Gonville and Caius Coll., 344(540), fols. 171r – 195r.

Guillelmus de Bonkys, *Quaestiones super Metaphysicam III–V, VII–X, XII*, MS Cambridge, Gonville and Caius College, 344(540), fols. 28rA – 91vB.

Ioannes de Dinsdale, *Quaestiones super Metaphysicam I–X, XII*, MS Durham, Cathedral Library, C.IV.20, fols. 1rA – 196vA.



Иоанн Дунс Скот 2015 – *Иоанн Дунс Скот*. Вопросы к трактату об истолковании (6–8) (перевод Д. Маслова, А. Юнусова) // Историко-философский альманах. Вып. 5. М.: Издатель А. В. Воробьев. 2015. С. 28–44.

**Primary sources**

Albertus Magnus (1960) *Alberti Magni OFP Metaphysica, libros quinque priores*, ed. B. Geyer, Aschendorff.

Alexander de Alexandria (1592) *In duodecim Metaphysicae libros expositio*, Venetia.

Aristoteles Latinus<sup>IV 1-4</sup> (1968) *Analytica posteriora*, translationes Iacobi, Anonymi sive ‘Ioannis’, Gerard et Recensio Guillelmi de Moerbeka, Ed. L. Minio-Paluello, B.G. Dod, Desclée de Brouwer, Bruges–Paris.

Chaucer, Geoffrey (1903) *Chaucer’s Canterbury Tales, The Prologue*, Alfred W. Pollard, London.

Giraldus Odonis O.F.M. (2005) *Opera philosophica*, Vol. II: *De intentionibus*, Critical Edition with a Study on the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350 by L. M. de Rijk, Brill, Leiden–Boston.

Hamesse, Jacqueline (ed.) (1974) *Les Auctoritates Aristotelis, Un florilège médiévale*. Étude historique et édition critique, Publications Universitaires, Louvain–Paris (Philosophes médiévaux, 17).

Humbertus de Prulliac (2013) *Sententia Super Librum Metaphysice Aristotelis Libri I-V*, M. Brinzei, N. Wicki (eds.), Brepols, Turnhout (Studia Artistarum, 36).

Ioannes Duns Scotus (1997) *B. Ioanni Duns Scoti Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, libri I–IV*, Ed. R. Andrews, G. Etzkorn, et al. (B. Ioanni Duns Scoti Opera philosophica, Vol. III), The Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure, New York.

Ioannes Duns Scotus (2004) *B. Ioanni Duns Scoti Quaestiones in libros Perihermeneias Aristotelis*, Ed. R. Andrews, G. Etzkorn, et al. (B. Ioanni Duns Scoti Opera philosophica, Vol. II), The Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure, New York, The Catholic University of America, Washington, DC.

Ioannes Duns Scotus (1963) *Ordinatio. Liber primus, dist. xxvi – xxviii*, studio et cura Commissionis Scotisticae (Ioannis Duns Scoti opera omnia, 6), Typis Vaticanis, Civitas Vaticana.

Johannes Duns Scotus (2005) *Reportatio Parisiensis examinata I 38–44. Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenz*, Hrsg. übersetzt und eingeleitet von Joachim R. Söder, Herder, Freiburg–Basel–Wien.

Richard de Bury (1888) *Philobiblon*, Edited and Translated by Ernest C. Thomas, Barrister-at-law late Scholar of Trinity College Oxford and Librarian of the Oxford Union, London.

Siger de Brabant (1983) *Quaestiones in Metaphysicam*, Texte inédit de la Reportation de Cambridge, Édition revue de la Reportation de Paris, éd. par A. Maurer, Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve (Philosophes médiévaux, 25).

Thomas de Aquino (2000) “Sententia Metaphysicae”, *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino Opera omnia*, <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

**References in Russian**

Маслов 2017 – *Маслов Д. К.* Первенство принципов непротиворечия и исключенного третьего в «Вопросах» XIII – первой половины XIV вв. к «Метафизике» Аристотеля // Вопросы философии. 2017. № 7. С. 207–222.

Маслов 2015 – *Маслов Д.К.* Цезарь и король Генрих // Историко-философский альманах. Вып. 5. М.: Издатель А. В. Воробьев, 2015. С. 17–27.

*Voprosy filosofii. 2019. Vol. 6. P. 167–176*

## **The Early Duns Scotus and the Oxford *artistae* of the Late Thirteenth Century on Signification of Names\***

**Danila K. Maslov**

Silvia Donati, following Jennifer Ashworth, observes a “shift towards the conceptual dimension” and *virage vers l’interieur* in late thirteenth-century scholastic thought. This “shift” could be seen in William of Bonkes, who identifies the concept with the thing as known to the intellect in his discussion of the signification of names. The idea may ultimately come

---

\* The article is written with financial support from Russian Foundation for Basic Research, project 16-03-00047: “The Followers of John Duns Scotus in the Scholasticism of the 14<sup>th</sup> – 16<sup>th</sup> Centuries: The Problems of Epistemology and Metaphysics”.

from Siger of Brabant, according to whom things are signified as they are apprehended by the intellect, and William's thesis was shared by the early Duns Scotus in his "Questions on *Peryhermeneias*, Book I". It is tempting to see the roots of the "third realm" (E. P. Bos) of Scotus and the Scotists in this idea of "things as known", different as they are both from the existing things and from thoughts in the soul, and yet the later Scotus believes that names directly signify extramental things themselves, and William of Bonkes in his "Questions on *Peryhermeneias*" argues at length against the truth of "man is an animal" under condition that there is no man, and says that this proposition is "about extramental things", and not about "passions" in the soul. In this article I draw several examples of the argumentative common places which Scotus shared with the Oxford *artistae* of the late thirteenth century.

**KEY WORDS:** John Duns Scotus, William of Bonkes, signification, Aristotle, commentaries, metaphysics.

MASLOV Danila K. – Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27/4, Lomonosovsky av., GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.

CSc in Philosophy, Associate Professor (Docent), Department of History of World Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

danya.maslov@gmail.com

Received on September 4, 2018.

Citation: Maslov, Danila K. (2019) "The Early Duns Scotus and the Oxford *artistae* of the Late Thirteenth Century on Signification of Names", *Voprosy filosofii*, Vol. 6 (2019), pp.167–176.

**DOI:** 10.31857/S004287440005351-1

### *References*

Bos, Egbert P. (2003) "Francis of Meyronnes on Relation and Transcendentals", *Die Logik des Transzendentalen: Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, ed. by Martin Pickavé, Walter de Gruyter, Berlin–New York (Miscellanea Mediaevalia, 30), pp. 320–336.

Bos, Egbert P. (1997) "The Theory of Platonic Ideas according to Francis of Meyronnes. Commentary on the Sentences (Conflatus), I, Dist. 47", *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque international de Corfou, 6-8 octobre 1995, organisé par la Société Internationale pour l'étude de la philosophie médiévale*, éd. par L.G. Benakis, Brepols, Turnhout, pp. 211–227.

De Rijk, Lambert M. (2005) "A Study on the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350", Giraldu Odonis O.F.M., *Opera philosophica*, Vol. II, Brill, Leiden–Boston, pp. 19–376.

Donati, Silvia (2014) "English Commentaries before Scotus. A Case Study: The Discussion of the Unity of Being", *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, ed. by F. Amerini, G. Galluzzo, Brill, Leiden–Boston, pp. 137–207.

Ebbesen, Sten (2000) "Words and Signification in 13th-century Questions on Aristotle's *Metaphysics*", *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin*, 71, pp. 71–111, URL: <https://cimagl.saxo.ku.dk/download/71/71Ebbesen71-114.pdf>

Emden, Alfred B. (1957–1959) *A Biographical Register of the University of Oxford to A.D. 1500*, Vols. I– III, Clarendon Press, Oxford.

Maslov, Danila K. (2015) "Caesar and King Henry", *History of Philosophy Almanakh*, Issue 5, A.V. Vorobyov Publisher, Moscow, pp. 17–27. (in Russian)

Maslov, Danila K. (2017) "The Primacy of the Principles of Non-Contradiction and the Excluded Middle in Question–Commentaries on Aristotle's *Metaphysics* in the 13th – First Half of the 14th Centuries", *Voprosy Filosofii*, Vol. 7 (2017), pp. 207–222. (in Russian)

Mora-Márquez, Ana María (2015) *The Thirteenth-Century Notion of Signification: The Discussions and Their Origin and Development*, Brill, Leiden–Boston.

Murray, Alexander (1978) *Reason and Society in the Middle Ages*, Clarendon Press, Oxford.

Perler, Dominik (1993) "Duns Scotus on Signification", *Medieval Philosophy and Theology*, 3, pp. 97–120.

Sheppard J. A. (2000) "Two Theories of Signification in the Writings of John Duns Scotus", *Franciscan Studies*, Vol. 58, pp. 289–312.