

знаках природы» («De signis naturae»), «О вторых интенциях» («De secundis intentionibus»), «Об употреблении терминов» («De usu terminorum»). Наконец, недавно проведенные исследования (П. де Лаппаран) пролили свет на его произведения политического характера: «Трактат о временном правлении» («Tractatus de principatu temporali»), «Вопрос о подданстве» («Quaestio de subjectione») и «Трактат о власти в Королевстве Сицилия» («Tractatus de principatu regni Siciliae») или XI раздел «Quodlibeta», содержащий 16 вопросов. Вторая, пересмотренная и исправленная автором, редакция книги I «Комментария к Сентенциям» носит заглавие «Собрание» («Conflatus»).

Франциск из Мейронна был лично знаком с Дунсом Скотом, учеником которого он был во время пребывания того в Париже в 1304—1307 гг. Он, несомненно, всегда оставался учеником Скота, но таким, который сам уже обрел репутацию учителя. Знаменитый последователь Дунса Скота в XV веке Гильом из Воруёна (ум. в 1464), напомнив в ораторском стиле того времени о славной «тройке учителей» — Фоме Аквинском, Бонавен-туре и Дунсе Скоте, тут же прибавляет к ней вторую «тройку» — Франциска из Мейронна, Генриха Гентского и Эгидия Римского. В связи с этим текстом заметим, что Гильом из Воруёна критикует там Франциска из Мейронна за постоянное выделение, различение и использование им в аргументации четырех элементов, тогда как достаточно трех: «melius est habere bonum ternarium quam malum quaternarium»\*. Верный идеям одно-

значности бытия и формального различия, этим двум столпам учения Скота, Франциск по-своему использует теорию «внутренних способов бытия», что существенно способствует прояснению ее смысла; из его интерпретации явствует, что эта теория занимает центральное место в естественной теологии Дунса Скота. В согласии с духом и глубинными основами онтологии своего учителя он отождествляет бытие с сущностью и, исходя из последней, строит целую последовательность иерархически расположенных внутренних способов бытия. Сущность Бога сначала полагается как «сущность»; в следующий момент — как «именно эта сущность»; в третий момент — как «вот эта бесконечная сущность»; в четвертый момент — как «вот эта реально существующая бесконечная сущность». Таким образом, существование в Боге, как, впрочем и во всем остальном, есть не что иное, как внутренний модус сущности; в широком смысле это означает, что сущность Бога, рассматриваемая исключительно как сущность, не включает непосредственно существование. Это не означает, что Бог не есть сущее само по себе (*ens per se*), а означает, что существование само по себе есть модальность его сущности, а не сама эта сущность как таковая. Так что Франциск из Мейронна прошел по пути Скота дальше, чем Скот. С другой стороны, Франциск возражает своему учителю по двум другим важным вопросам. Он решительно отвергает допущение, будто божественные Идеи формально не тождественны и абсолютно не совечны Богу. В этом вопросе он явно возвращается к св. Августину, и Гильом из Воруёна как добросовестный хранитель ортодоксии Дунса Скота резко упрекает его за эту неверность последнему. Но у Франциска эта неверность связана еще с одной. Когда он отказывается видеть в Идее просто «вторичный объект» божественного познания, он придает ему больше реальности, нежели реальность просто *esse cognitum*\*\*.

Согласно его воззрениям, божественная Идея как бы обладает *esse*

## 1. Дуне Скот и реалисты XIV века

*essentiae*\*, аналогичным бытию, за которое Дуне Скот критиковал Генриха Гентского. То, что в обоих учениях принята одна и та же онтология сущности, позволило Франциску