

Переводы и публикации

Павел Соколов

Гильом де Лёс. «Комментарий на Книгу о причинах»,
Cod. Borgh. 352 fols. 65v–68r (текст и перевод)*

PAVEL SOKOLOV

WILLIAM OF LEUS. *EXPOSITIO LIBRI DE CAUSIS*,

COD. BORGH. 352 FOLS. 65V–68R (TRANSCRIPTION AND TRANSLATION)

ABSTRACT. The publication presents the second part of the transcription and Russian translation of a fragment from the only extant manuscript of the commentary on the *Book of Causes*, an Arabic paraphrase of Proclus's *Elements of Theology*, by the Dominican theologian William of Leus, written at the turn of the 13–14 centuries and known under the name of *Expositio Libri de causis*. We have selected for the publication the exposition on the proposition xxiii of the *Book*, dealing with the distinction between the modes of the existence of the First Cause in the things and of things in the First Cause. In this second part of the commentary, consisting of the *expositio litterae* and *quaestio*, the author uses the theories of *triplex esse*, *analogia recipientium*, “six differences of things” in order to prove the compatibility of the divine simplicity and unity with the variety of modes its efflux is received by different creatures (*diversitas receptionis*).

KEYWORDS: Proclus, *Liber de causis*, the *Elements of Theology*, Guillelmus de Leus.

© П.В. Соколов (Москва). alhariz12@gmail.com. Московский физико-технический институт.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 21.2 (2024)

DOI: 10.25985/PI.21.2.13

* Статья подготовлена в рамках работы Центра междисциплинарных исследований Московского физико-технического института.

Как показал в своей старой, но нисколько не утратившей значения статье Алэн де Либера, рецепция «Книги о причинах» на латинском Западе в конце XIII столетия разворачивалась в контексте двух масштабных философских проектов, один из которых восходит к работе «багдадского кружка» Аль-Кинди, группы арабских интеллектуалов, результатом деятельности которых стала так называемая «Книга теологии» (كتاب أنولوجيا *Kitāb uthūlūjiyā*) — корпус текстов, впоследствии разделившийся на три части: «Книгу чистого блага» (латинский перевод которой, собственно, и получил имя «Книги о причинах»), «Теологию Аристотеля» и компендиум из Александра Афродисийского. Авторы, принадлежавшие к этой линии, арабско-перипатетической, ставили своей целью построить на основе книги Λ «Метафизики» Аристотеля, а также текстов Прокла, Плотина и Александра Афродисийского, завершённую перипатетическую теологию, основания которой, по их представлениям, заложил Аристотель, но не довел свой замысел до конца. Другая традиция, у истоков которой стоял Фома Аквинский, впервые опровергнувший, при посредстве филологических аргументов, принадлежность «Книги о причинах» Аристотелю, напротив, исходила из разделения платоновской и аристотелевской традиции¹. Для нашего автора, Гильома де Лёса², насколько можно судить по его комментарию, «доксографическая» ориентация обеих этих линий отступает на задний план перед нацеленностью на решение конкретных теолого-метафизических апорий, возникающих при попытке мыслить присутствие первопричины в вещах.

Основной предпосылкой, из которой исходили все авторы, занимавшиеся вопросом о том, каково взаимоотношение Бога и творения, было представление о фундаментальной асимметрии этого отношения. Сама категория «отношения» при этом также проблематизировалась, откуда возникла обширная дискуссия *de*

¹ См. Libera 1990.

² О нем см. Carron Faivre 2012 и Соколов 2023.

*relatione dei ad creaturam*³. Модус, которым Первопричина/Бог, существующей *in fine simplicitatis*, присутствует в вещах, не может быть тем же, которым вещи присутствуют в Боге. К началу XIV века, времени, когда был создан комментарий де Лёса, был разработан целый ряд концептуальных стратегий, призванных объяснить характер этого отношения: аналогическая *vs* унивокальная предикация совершенств Богу и твари, классификация разных типов причинности (Бог как *causa efficiens/exemplaris* и *causa formalis* по-разному присутствует в вещах, а разные тварные *causata* по-разному присутствуют в нем), доктрина о тройственном бытии вещей (различение нетварного, интенционального и реального бытия) и четырех ипостасях, *quatuor maneries rerum* (тело, душа, ум, единое), как их называл Дитрих Фрайбургский. Де Лёс виртуозно комбинирует эти разные стратегии, в основном следуя, как и повсюду в своем комментарии, линии рассуждений Эгидия Римского, но порой отклоняясь от нее⁴.

Всё рассуждение де Лёса строится вокруг платонического общего места, повсеместно цитировавшегося в философских и теологических текстах XIII века: «всё, что пребывает в другом, пребывает в нем сообразно модусу воспринимающего (*quicquid est in alio, est in eo secundum modum eius, in quo est*)»; отношение между тварными модусами совершенств и соответствующими им божественными атрибутами де Лёс считает, подобно Александру Афродисийскому или св. Фоме, отношением аналогическим и полагает, что эта *analogia recipientium* выступает источником движения всех вещей в мире. Подбор авторитетов в комментарии к пропозиции XIII довольно примечателен: помимо Прокла и Аристотеля наш автор цитирует еще Ансельма Кентерберийского и Аверроэса («Комментатора»), а близкое к парафразу воспроизведение некоторых мест или даже целых страниц из Эгидия Римского и Фомы Аквинского не оставляет сомнений в том, что автор обильно черпал материал для своего комментария и из этих

³ См. Henninger 1989.

⁴ См. Egidius Romanus, *Super librum de causis*, BnF lat. 16122 fols. 69ra–71rb.

авторов. Каждое из этих имен не случайно, как и сами цитаты. К примеру, де Лёс несколько подправляет известный тезис Аверроэса — «все формы, потенциально пребывающие в первоматерии, пребывают актуально в перводвигателе» — так, чтобы, соединить перипатетическое учение о Боге как Перводвигателе с неоплатонической доктриной «богатства» и «автаркии» Единого⁵. В другом месте он изобретательно заполняет лауну в «золотой цепи бытия», различая в процессе восприятия изливания от первопричины телá, «состоящие из всей своей материи» и оттого существующие в единственном экземпляре (речь идет о небесных телах), и вещи, часть материи которых всегда остается в потенции, благодаря чему они могут умножаться в пределах одного вида⁶.

Интерпретируя «Книгу о причинах», де Лёс, однако, не останавливается перед тем, чтобы корректировать ее, по его собственной формулировке, *secundum veritatem*, «сообразно истине» — разумеется, христианской. Основные элементы этого христианского платонизма были заложены уже давно и сами превратились в общее место — таково утверждение доминиканца о том, что «сообразно истине» платоновские отделенные идеи тождественны идеям в божественном уме (*sicut enim Plato de ydeis separatis, ita secundum veritatem dicendum est de ydeis existentibus in mente divina*). В этом же духе доминиканец предлагает исправить и тезис «этого автора», то есть Прокла, согласно которому высшие умы впечатлевают содержащиеся в них виды в низших, потому что «только Бог может изливать виды в духовные вещи (*solus deus potest illabi spiritualibus*)». Апогеем христианизации учения об эманации становится интерпретация библейского нарратива о сотворении мира — Шестоднева — в свете дистинкции трех видов бытия (*triplex esse*): формального бытия вещей в Боге, интенционального в ангельских умах и реального в самих тварных вещах. На нетварное

⁵ Ср. Libera 1990: 362; см. также LaZella 2010: 21–23.

⁶ *Ista que constant ex tota sua materia et non possunt multiplicari in eadem specie, ut patet de corporibus celestibus* — почти дословную формулировку мы находим в «Сумме против язычников» Фомы Аквинского (*Contra Gent. lib. 3 cap. 20 n. 4*).

бытие указывает, по де Лёсу, стих «и сказал Бог: да будет» — здесь совершается рождение слова, в котором надлежало возникнуть вещам; «сказал, и стало» — это, по де Лёсу, сотворение интенций, нематериальных видов, в ангельских умах, и, наконец, когда библейский писатель говорит «и сотворил», он подразумевает создание вещей в их реальном бытии, в их собственной природе. Вещи в их нетварном бытии формально, то есть всецело и внутренне, тождественны божественной сущности. Различие же интенционального и реального бытия наш автор объясняет, следуя за Эгидием, на примере невозможности многих реальных форм одновременно находиться в одной части материи, в отличии от интенциональных видов, которые такой способностью обладают. Любопытно, что у Эгидия этот же пример будет потом повторен в «теоремах о Телe Христовом» в сакраментологическом контексте — для демонстрации того, как «весь» Христос может присутствовать в «каждой точке» гостии⁷.

Коль скоро одной из двух важнейших тем «Книги о причинах», помимо Бога, де Лёс считал «первичные причины», *cause primarie*⁸, то и в комментарии к пропозиции xxiii нашлось место для решения ряда связанных с ними теолого-метафизических проблем. Так как отделенные умы, отождествляемые, благодаря синтезу перипатетической нозтики, *via platonica* и *sententia Dionisii*, с ангелами, не могут быть источником бытия нижестоящих вещей (чтобы не нарушать монополию Бога на творение), они оказываются в первую очередь ответственными за трансмиссию умопостигаемых видов или интенций (наш автор определяет интенции просто как «виды без материи»). Отсюда естественным образом возникал вопрос о статусе этих видов в ангельском уме и в интеллекте человека. В самом деле: очевидно, что идеальные формы или виды вещей в божественном интеллекте вечны и неизменны, однако как ангелы, так и люди мыслят последовательно, идеи в их уме сменяют друг друга, а значит, подле-

⁷ Aegidius Colonna 1554: 13rb (prop. 20).

⁸ Carron-Faivre 2016: 525.

жат возникновению и уничтожению. Положение дел с человеческим интеллектом проще, ведь содержащиеся в нем виды являются приобретенными (*species adquisite*), абстрагированными от чувственных вещей, и потому так же легко могут быть утрачены, как были обретыны. В случае с ангелами вопрос так легко не решается, ведь виды в их интеллектах творятся Богом одновременно с ними самими, а значит, они неуничтожимы. Для решения этой проблемы де Лёсу приходится разделить субстанцию и действие и утверждать, что сами интеллигибельные виды вечны, однако интеллигибельные действия, то есть акты соотнесения интенции с той или иной вещью, — нет.

Своим утверждением, что «только Бог может изливать виды в духовные вещи (*solus deus potest illabi spiritualibus*)», наш автор стремится избежать опасности, связанной с введением посредников не только в процесс творения, но и в процесс трансмиссии идей или умопостигаемых «видов». Правда, он заходит в этом не так далеко, как некоторые авторы-францисканцы. Так, подобно св. Фоме и Бонавентуре, он придерживается позиции, согласно которой идея в божественном уме — это «основание» (*ratio*), по которому творение подражает божественной сущности; «Бог знает свою сущность как тем или иным образом подражаемую творением». Между тем, эта позиция вызывала возражения у многих влиятельных авторов именно потому, что она опосредует божественное воление и постижение дополнительными инстанциями. Так, Петр Иоанн Оливи полагал, что «прообраз» (*exemplar*) вещи в Боге — не божественная сущность в индивидуальном аспекте ее подражаемости, а некоторое «выносящее положительное или отрицательное суждение основание или, точнее сказать, актуальное суждение о вещах или утверждение их (*ratio diiudicativa et affirmativa seu negativa seu potius actualis diiudicatio seu affirmacio eorum*)»; другие авторы считали, что таковым прообразом является акт божественного познания, которым Бог постигает все вещи как возможные⁹. Главным мотивом для критики позиции Фомы и Бона-

⁹ Piron 1999: 15–16.

вентуры было представление о том, что введение особых «оснований», *rationes*, для божественного познания или воли нарушает принцип абсолютности божественной свободы, ведь в таком случае Бог оказался бы ограничен собственными интеллектуальными или волевыми «мотивами». Де Лёс, очевидно, находится в этом вопросе на стороне св. Фомы, хотя он и подчеркивает специально, что «основания» эти тождественны божественной сущности и могут быть от нее отличены только «согласно разуму», *ratione tantum*.

В целом мы можем охарактеризовать комментарий де Лёса к пропозиции xxiii «Книги о причинах» как довольно оригинальную компиляцию, в которой доминирует теологический интерес¹⁰, побуждающий автора вносить смелые дополнения в свой основной источник — комментарий Эгидия Римского — и формулировать порой весьма смелые теологемы, такие как тезис о том, что Бог «может восполнить собой (*suplere vicem*) любое тварное бытие, сообщив любой тварной природе божественное ипостасное бытие существования (*esse existentie divinum upostaticum*), как это было с человеческой природой Христа»¹¹.

В настоящей публикации приводятся транскрипция и перевод второй части комментария де Лёса¹². Транскрипция выполнена по рукописи BAV, *Cod. Borgh.* 352 (= V) fols. 65va–68ra.

¹⁰ См. Carron-Faivre 2016.

¹¹ Соколов 2023: 309.

¹² Транскрипцию и перевод первой части см. в Соколов 2023.

⟨Guillelmus de Lieus (de Levibus)⟩

⟨Expositio Libri de causis⟩

⟨Expositio propositionis xxiii⟩

[65va] Et nota quod eandem propositionem cum simili declaratione supponit Proclus cxlii propositione libri sui, dicens: *Omnibus quidem dii assunt eodem modo, non autem omnia eodem modo diis assunt. Singula secundum ipsorum ordinem et potentiam transumpserunt illorum, id est, participant deorum presentiam, hec quidem vero uniformiter, hec autem multiplicatim, et hec quidem perpetuo, hec autem secundum tempus, et hec quidem incorporee, hec autem corporaliter.*

Ad ⟨quod⟩ videndum autem quod ex rebus alique recipiunt bonitatem cause prime ⟨uni⟩tive et alique multiplicatim. Sciendum est quod in rebus potest esse triplex comparatio, scilicet, spiritualium ad spiritualia, spiritualium ad coropralia et corporalium ad corporalia, ita quod secundum omnes istas comparationes et gradus sunt aliqua que recipiunt bonitatem cause prime unite, aliqua vero multiplicatae. Si enim comparetur spiritualia ad spiritualia, ut intelligentie ad intelligentias, sunt ibi huiusmodi differentie, quia, ut dictum in x^a propositione huius libri, *intelligentia plena est formis, verumptamen ex intelligentiis sunt que continent formas minus universales et ex eis sunt que continent formas plus universales*, ita quod superiores intelligentie per formas magis universales et magis unitas participant per influentiam divine bonitatis, quia habent pauciores species, intelligentie vero inferiores per plures species et minus universales. Patet ergo, comparando spiritualia ad spiritualia, quoniam aliqua recipiunt divinam influentiam unite, et aliqua multiplicatae. Idem invenitur comparando corporalia ad spiritualia. Licet enim inter intelligentias alique recipiunt magis unite, et alique magis multiplicatae, tamen omnes intelligentie recipiunt alico modo species universales et abstractas, licet secundum magis et minus, et omnia corpora recipiunt species particulares et hic et nunc. Et per consequens spiritualia omnia recipiunt influentiam divine bonitatis magis unite et

5 cxlii] cxii V 5–9 cf. Procl. *Elem. theol.* p. 71 Boese 7 transumpserunt] transunxerunt V 19–21 *Liber de causis* 9(10).92–93 27 alique] aliquae a exp. V

universaliter, quam corporalia. Sicut enim Plato de ydeis separatis, ita secundum veritatem dicendum est de ydeis existentibus in mente divina. Secundum enim commentatorem super 4^o metaphisice *omnes forme, que sunt in potentia in materia prima, sunt in actu in primo motore*, immo etiam multo plures forme et ydee sunt in actu in primo motore, quam 5
sint in potentia in materia prima. Manifestum enim prima non potest recipere omnes similitudines ydearum in deo existentium, quia tunc deus non posset facere nisi formas que essent forme corporum tantum. Ab illis ergo ydeis excedentibus totam capacitatem materie et etiam cuiuscumque creature intensive et extensive, prout plura representantur 10
in deo perfectiori modo per ydeas, quam creatura possit recipere, fluxerunt species intelligentiis intentionaliter, et in materia corporali etiam sensibiliter et particulariter. Et secundum hoc res habent triplex esse, id est increatum in mente divina, creatum, sed intentionatum in mente angelica [65vb] et creatum et reale in se ipsis. Et ideo dicitur in 15
principio Genesis, ubi agitur de productione rerum, “dixit deus fiat”, id est verbum genuit, in quo erat, ut fiet creatura, quod pertinet ad esse rerum in deo. “Dictum, et factum est”, scilicet, intentionaliter, per species in mente angelica, et “fecit”, scilicet, realiter, in qualibet natura propria. Est ergo unus deus, a quo omnia fluunt, vel omnino immediate, vel alicubi 20
mediate modo, licet simpliciter immediate, sicut patuit supra. Tamen propter diversitatem, que est inter spiritualia, intelligentie superiores recipiunt a deo magis unitive quam inferiores. Propter etiam diversitatem spiritualium ad corporalia omnes spirituales substantie recipiunt unitive et universaliter, materia autem corporalis sensibiliter, particulariter et magis multiplicata. Propter etiam differentiam corporalium ad corporalia alia corporalia recipiunt magis unite quam alia, ut ista que constant ex tota sua materia et non possunt multiplicari in eadem specie, ut patet de corporibus celestibus, alia vero corporalia, que non constant ex tota sua materia, possunt multiplicari sub eadem specie, recipiunt magis et minus unite formas suas, quam alia, que non possunt multiplicari sub eadem specie. Patet ergo discernendo per sex differentias rerum ad quas reducuntur omnes res create, quoniam alia parti-

3-4 cf. Averroes *In Metaph.* XII, tex. 18 4-5 immo etiam multo plures forme et ydee sunt in actu primo motore] iter. V 30 materia] que non add. sed exp. V 31 ex quo in marg. V

cipant influentiam divine bonitatis magis unite, et alia minus. Et sic etiam est de secunda diversitate, secundum quod alia recipiunt a deo eternaliter et immutabiliter, alia vero temporaliter et mutabiliter, sicut patet comparando intellectualia ad intellectualia, scilicet angelos ad intellectus nostros. Intelligentie enim intelligunt per species innatas et concreatas et sunt plene formis que sunt in eis omnino indelebiles et perpetue adhesi omnibus. Intellectus vero noster intelligit per species a rebus acceptas que sunt debiles, variables et amissibiles per oblivionem. Sic etiam sicut species in angelis que non sunt adquisite ab eis, sed cocreate et innate eis, sunt indelebiles. Sicut etiam species adquisite in nobis non innate nec cocreate, ydeo anima nostra respectu huiusmodi specierum est tanquam tabula rasa, secundum philosophum, sunt debiles, ita quod sicut de facili adquiruntur, ita etiam amittuntur et facilius quam habitus qui sunt magis firmati quam species in nobis. Non solum autem invenitur hec diversitas inter diversas substantias intellectuales, scilicet, quod aliqua recipiunt perpetuo et immutabiliter, alia vero temporaliter et mutabiliter, sed invenitur hec in eadem substantia intellectuali, scilicet, aliqua perpetuari et aliqua variari. Species enim intelligibiles in intelligentiis perpetuantur, quia nullam speciem recipit intelligentia ultra species sibi concreatas, nec etiam potest perdere aliquid de speciebus suis. Actiones vero intelligibiles non perpetuantur, licet enim *intelligentia plena sit formis*, non tamen simul actu intelligit secundum omnes illas formas, sed nunc per hanc formam, nunc per alias. Et cum intelligere per hanc formam desinit, intelligere per aliam *cepit*. Ex quo patet quod actiones intellectuales ibi non perpetuantur, licet species perpetuentur. Et ita patet quod cum inter diversa intellectualia et etiam in una et eadem substantia intellectuali hec differentia invenitur, scilicet, in recipiendo perpetuo et immutabiliter et temporaliter et temporaliter et mutabiliter, hec eadem etiam diversitas secundo invenitur inter spiritualia et corporalia. Forme enim spirituales sunt perpetue et immutabiles, sed forme corporales istorum inferiorum sunt mutabiles et corruptibiles. 3^o hec diversitas |66ra| invenitur inter corporalia. Corpora enim celestia sunt incorruptibilia et habent formas

29 eadem] species *add. sed exp. V*

perpetuas, hec autem corpora inferiora sunt corporalia, in quibus propter longe distare a primo non possunt perpetuari eadem numero, sed reliquo modo, id est, alio modo complevit deus eorum esse, perpetuam et continuam faciens ipsorum generationem, sicut dicitur circa finem secundi de generatione. 5

Viso quod secundum omnes differentias rerum alia recipiunt immutabiliter et eternaliter, id est, perpetuo, et alia mutabiliter. 3^o modo est quando aliqua recipiunt corporaliter, et alia spiritualiter secundum omnes predictas differentias rerum. Spiritualia enim ratione subiecti differunt in recipiendo a corporalibus, quia spiritualia subiciuntur et spiritualiter suis perfectionibus, corporalia vero corporaliter. Spiritualia vero in recipiendo differunt ab aliis spiritualibus, non quidem ex parte subiecti suscipientis, immo in hoc conveniunt omnia spiritualia, scilicet, quod recipiunt spiritualiter, sed differunt ex parte obiecti imprimantis. Licet enim anima nostra computata inter substantias spirituales, suscipiat spiritualiter ex parte suscipientis subiecti, tamen ex parte imprimantis obiecti recipit corporaliter, fantasmata enim, que sunt quasi corporalia, in virtute luminis intellectus agentis imprimunt suas similitudines intellectui nostro possibili. Intelligentie vero non solum ex parte suscipientis, sed ex parte imprimantis recipiunt spiritualiter, quia secundum hunc actorem *intelligentie superiores imprimunt species intelligibiles inferioribus intelligentiis*, et ille animabus celorum, licet secundum veritatem omnes tales impressiones solum sint ab ydeis divinis, sicut etiam solus deus potest illabi spiritualibus, et ita huiusmodi impressiones specierum in intelligentiis omnino spirituales, tam ex parte suscipientis, quam ex parte imprimantis. Tertio corporalia differunt a corporalibus in recipiendo et spiritualiter, et corporaliter ex modo recipiendi. Quaedam corporalia enim recipiunt corporaliter, ut ea que ex receptione corporaliter immutantur, quedam recipiunt spiritualiter, ut ista que immutantur ex huiusmodi receptione intentionaliter. Secundum enim philosophum in secundo de anima *sensus est susceptivus specierum sine materia*, et ideo immutatur spiritualiter et intentionaliter et non corporaliter. Intentiones enim dicuntur species sine materia, quia 10 15 20 25 30

3–5 cf. Arist. *De gener. et corrupt.* II, 306b 18 corporalia] corporalie V 21–22 *Liber de causis* 4.48 28 ut ea que] recipiunt *add. sed exp.* V 31–32 Thom. Aq. *Sentencia De anima* II l. 24 n. 1

non habent illum modum essendi realem, nec sic sibi invicem contrariantur, nec mutuo se expellunt in eodem subiecto forme intentionales sicut forme reales. Non enim potest esse in eadem parte materie realiter color albus et niger. Sed tamen in eadem parte aeris potest esse intentionaliter similitudo albi et nigri. Immo nisi ita esset, nihil intenderemus, impedirent enim se invicem intentiones ut non pervenirent ad actualitatem. Si enim non sint in eadem parte materie, non possint esse plures colores specie nec numero differentes, sic etiam nec possent esse in eadem parte aeris plures differentes intentiones colorum, tunc una intentio impediret aliam, ne<(c)> possit aliqua ad actualitatem pervenire. Quilibet enim punctus albi multiplicat se intentionaliter ad quemlibet punctum aeris et hoc modo fit visio, sic quod unus et idem color similiter videtur a multis oculis.

Attende tamen quod punctus albedinis non dicitur hic albedo punctualis, quia non est dare talem albedinem sic indivisibilem, cum omnis color habeat subiectum divisibile, id est, superficiem, sed dicitur hic albedo punctualis ita modica albedo exprimens similitudinem suam intentionaliter in aere sic quod si esset minor albedo vel minor pars albedinis, non posset exprimere similitudinem suam in aere. Punctus enim albedinis est minima albedo secundum formam, non minima secundum materiam, quia tale minimum et indivisibile non est dare secundum materiam, quia sic est quantum, et quantum ut quantum divisibile est in infinitum, sed est dare minimum secundum formam, scilicet, quando est ita modicum, quod si esset minus, non haberet actionem talem. Et hoc modo reperitur minimum vinum et minima caro. Posset enim esse ita modicum, quod si esset minus, non haberet actionem vini, et ita modica caro, quod si esset minor, non haberet virtutem nec actionem carnis, nec etiam formam, licet ad hoc tunc haberet materiam et quantitatem quamvis enim quantum ut quantum sit divisibile in infinitum, non tamen ut naturale tale. Quod autem dictum est de immutationibus realibus, dicendum est etiam de immutationibus intentionalibus. Posset enim esse ita modica albedo, quod si esset minor, non posset multiplicare intentionem suam in aere. Illa igitur de causa (?) albedo

33 de causa] causata V

que non potest esse minor habens actionem albedinis vocatur punctus albedinis. Sic etiam illud quod est ita modicum de aere quod si esset minus non posset intentiones celorum recipere vocatur hic punctus aeris, ita quod in omnibus actionibus naturalibus tam realibus quam intentionalibus est assignare hoc modo minimum ex parte imprimantis et suscipientis, sicut est dictum de colore imprimente et de aere suscipiente. Ratio autem quare minimum secundum formam illud post quod non minus est habens actionem forme est ista, quia actio est a forma, et ideo dicitur minimum secundum formam illud minus quod potest habere actionem illius forme. Et quia in hoc est status in diminuendo, scilicet, in minimo secundum formam, et non in minimo secundum materiam, quia sic est quantum, et divisibile est in infinitum secundum materiam, et non secundum formam. Et ideo est dare minimum in naturalibus secundum formam, et non secundum materiam. Deinde cum dicit *Et diversitas*, assignat rationem dicti, dicens: *Et diversitas quedam receptionis non fit ex causa prima, sed propter recipientes, quod est quia recipiens diversitatem propter illud ergo susceptum est diversificatum*, quasi dicens quod diversificatio receptionis est ex parte recipientium. Et subdit: *Influens ut existens unum indivisum influit super omnes res equaliter bonitates*. Et subdit: *Bonitas namque influit super omnes res equaliter ex causa prima, id est, bonitas dei que est idem quod causa prima influit super omnes res equaliter*, quasi dicens: *hec est ratio dicti*, scilicet, quare tota diversitas est ex parte recipientium influxionem, et non ex parte influentis, quia ipse deus influens est unus indivisus. Et ideo deinde, cum dicit: *Jam autem ostensum est*, epilogat, ubi duo facit. Primo epilogat, secundo ex dictis infert quamdam conclusionem ibi: *ergo secundum modum propinquitatis*. Dicit ergo: *Jam ostensum est, quod causa prima invenitur in omnibus rebus per modum unum, et non inveniuntur in ea res per modum unum*. Deinde, cum dicit: *Ergo secundum modum propinquitatis*, infert |66va| ex dictis quamdam conclusionem, dicens ergo *secundum modum propinquitatis cause prime et secundum modum quo res potest recipere causam primam secundum quantitatem illius, scilicet, recipientis, potest recipere ex ea et delectari per eam*. Quod est quia

15–32 cf. *Liber de causis* 23(24).179–180

non recipit res ex causa prima et determinatur ab ea nisi per modum sui esse, quasi dicens quod ex ipso esse recipientis accipere modum receptionis huius. Et subdit quod *non intelligo per esse nisi esse et cogitationem*, quasi dicens quod iste res secundum modum sui esse recipiunt
5 <et> delectabuntur influentiam primi, quia habent esse et cogitationem, id est, quia habent esse intellectuale et cognitum ibi. Enim per esse intelligit ipsum esse intellectuale. Et subdit: *nam secundum modum quo cognoscit res causam primam creantem secundum quantitatem illam*, id est, secundum quantitatem illius cognitionis, quam habet de causa prima,
10 scilicet, influentiam, et delectatur in ea, sicut ostendimus, id est, sicut iam dictum est.

Ubi nota quod propinquando non solum recipiunt influxionem ab eo primo et principaliter, sed etiam delectantur in tali influxione. Delectatio enim, secundum philosophum in 4^o ethice, *non est sine mente*, id est,
15 sine cogitatione, et ideo sole res proprie delectantur ex receptione talis influxionis que participiunt huiusmodi influxum, et tales sunt intelligentie, in quibus secundum suum esse quod habent intelligentie recipitur talis influxus modo intelligibili, ex cuius influxionis intellectualis perceptione summe delectantur, sicut etiam recipiunt illum influxum
20 in summo gradu perfectionis.

Nota etiam quod ex propinquitate ad primum res habent esse intellectuale. Cum enim primum sit actus primus, patet quod appropinquare primo est habere esse separatum a materia que est potentia pura, et quia separata a materia sunt de genere intellectualium, consequens est
25 quod habere esse propinquum primo est habere esse intellectuale, et ideo per esse propinquum primo intelligitur esse in cognito, id est, esse cognitum vel intellectuale, et ideo quia talia sunt nature intellectuales, intelligunt et cognoscunt influxionem quam a primo recipiunt quam influxionem cognoscendo delectantur. Tales ergo res, appropinquantes
30 primo cuius sunt intelligentie, secundum quod cognoscunt causam primam creantem alia secundum quantitatem illius cognitionis, quam habent de ipsa, recipiunt ex ea influxionem et delectantur in ea, id est, in causa prima, vel influxione, quam recipiunt ex ea, sicut dictum est.

1–11 cf. *Liber de causis* 23(24).179–180 4 iste] ista V 14 cf. Arist. *Ethica Nicom.* VI.2, 1036a et Thom. Aq. *Sententia Ethic.* VI l. 2 n. 11: nec electio bona vel mala est sine mente et more 27 vel] vel in *add.* V

QUERITUR, UTRUM DEUS EXISTAT IN OMNIBUS REBUS SECUNDUM DISPOSITIONEM UNAM, ET OMNIA EXISTANT IN DEO SECUNDUM VARIAM DISPOSITIONEM.

Et videtur quod non, quia quando que mutuo sibi repugnant vel opponuntur, illa non sunt ad invicem unum in aliquo. Sed multa sunt in creatura repugnantia Deo, sicut quod creatura est variabilis, finita, dependens et similia, ergo illa non sit in Deo, nec et Deus in illa. 5

Item, peccatum nullo modo potest esse in Deo, nec etiam reduci ad eum, ergo videtur quod non omnia existant in Deo. Item, quicquid est in alico, est in eo secundum modum eius, in quo est. Cum ergo modus creaturarum sit multiplex vel varius et diversus, et modus divinus sit, per oppositum, omnino uniformis, simplex et unus, videtur quod Deus existat |66vb| in omnibus rebus secundum variam dispositionem, quod et e contrario omnes res existant in Deo secundum unam dispositionem. In contrarium est iste actor. 10 15

Ad quod dicendum quod hic queritur duo, scilicet, utrum Deus sit in omnibus et e converso, et de modo essendi circa peccatum. Ergo sciendum est, quod sicut Deus est in omnibus tribus modis, ita etiam omnia sunt in Deo aliis tribus modis correspondentibus illis tribus. Deus enim est in omnibus per essentiam qua continet et contingit et penetrat, est etiam in omnibus per presentiam qua omnia videt, est etiam in omnibus per potentiam, qua omnia producat, conservat et regit et sibi subicit. 20

Res etiam omnes sunt in Deo tripliciter, scilicet, primo, formaliter, realiter et veraciter (?), sicut ipse per essentiam suam omnia continet et comprehendit realiter et integraliter, sicut enim in ipso contineantur perfectiones omnium generum, ita etiam omnia sunt in potentia. Et sicut alia predicamenta a substantia que dicuntur de Deo, excepta relatione, transeunt in substantiam divinam, ita quod sapientia non est ibi in ratione qualitatis, nec magnitudo in ratione quantitatis, licet sit ibi relatio in ratione relationis, quia potest ibi esse sine detrimento divine simplicitatis et sine preiudicio divine puritatis, quia relatio ut relatio non componit cum eo in quo est, sicut facit quantitas et alia predicamenta accidentium, sicut etiam perfectiones creaturarum dicte de Deo 25 30

4 quando que] qua V 18 quod sicut Deus] iter. V omnibus tribus] iter. V 31 sine preiuditione] preiuditione sine V ut relatio] iter. V

omnes transeunt in divinam substantiam, prout dicit Anselmus quod *creatura in creatore nihil aliud est quam creatrix essentia*. Sic ergo omnia sunt in Deo formaliter, sicut ipse continet omnia et est in omnibus essentialiter, id est, per essentiam. Quod autem dictum “omnia in Deo formaliter” non est intelligendum quod sint in Deo per informationem, sed per simplicem et magis intrinsecam et omnimodam ydemptitatem, quod est dictum formaliter, sicut etiam et idem forma est intrinseca rei, propter quod unitas intrinseca vocatur unitas formalis.

Sicut etiam, secundo, Deus est in omnibus per presentiam, in quantum omnia videt et “omnia sunt nuda et aperta oculis eius”, propter quod non solum presentia, sed etiam preterita et futura contingentia videt in sua presentialitate, in quantum fertur ad illa secundum statum illum certum et realem quem habebunt preterita cum fuerunt presentia et quem habitura sunt futura contingentia quando erunt actualiter presentia etiam existentia, cum eius cognitio non deleatur nec minuat propter transitum preteritorum, nec augeatur nec certificetur per experientiam futurarum, sic etiam omnia sunt in Deo obiective sicut cognitum in cognoscente, ita quod sicut omnia sufficienter representantur in divina essentia, ita etiam ipse omnia videt verissime per suam essentiam non indiget ad hoc aliqua specie.

Tertio etiam, sicut Deus est in omnibus per essentiam producentem et regentem, sic etiam Deus est in omnibus causaliter, et etiam omnia sunt in Deo sicut in causa sua. Sic ergo patet quod sicut Deus est in omnibus tribus modis, scilicet, per essentiam, presentiam et potentiam, sic etiam omnia sunt in Deo tripliciter, scilicet, formaliter, obiective et causaliter iuxta tres illos modos.

Viso ergo quod Deus est in omnibus et omnia sunt in Deo tripliciter, videndum est de modo essendi secundum predicta tria. Ubi sciendum quod licet omnia sint in Deo tripliciter, non tamen eodem modo, sed diversimode, sicut predicti tres [67ra] modi essendi in alio sunt diversi. Omnia enim sunt in Deo etiam formaliter et e converso per intrinsecam et omnimodam ydemptitatem, et ideo quia unumquodque trahitur ad illud quo intrinsece et formaliter continetur, sicut patet de sensitivo

2 cf. Anselm. *Monol.* 36–37, cf. Thom. Aq. *De veritate* q. 4 a. 6 s. c. 1 5 in] de exp. et corr. in marg. V 10 Heb. 4:13

contento rationali, manifestum est quod omnia que sunt in Deo formaliter, inquantum sic sunt in Deo, sunt omnino unum cum eo et idem quod Deus. Bonitas etiam divina, inquantum est in creaturis formaliter, est idem quod creatura, sicut enim creatura in creatore nihil aliud est quam creatrix essentia, sic etiam bonitas divina in creatura participata nihil 5 aliud est quam creatura. Omnia autem que sunt in Deo obiective sunt in eo representata non per aliquid sui, sed solum per divinam essentiam, et ideo quia illo modo quo representantur in Deo sunt in eo obiective, sicut cognita ab eo. Manifestum est, quod sicut non per aliquid sui, sed per essentiam Dei representantur in Deo, sic etiam non per aliquid sui 10 sunt in Deo sicut cognita ab eo, sicut per essentiam suam, scilicet Dei. Propter quod eque representantur in Deo et per consequens cognoscuntur ab eo que preterierunt et que futura sunt sicut presentia et que sunt in potentia sicut que sunt in actu, et non entia sicut entia. Secus autem 15 est de nobis et de angelis, quibus representantur alia per aliquid illorum, scilicet per species adquisitas nobis, et ideo sicut representantur et eis et nobis res per aliquid rerum, ita etiam cognitio nostra et angelorum sequitur legem rerum cognitarum differenter. Tamen licet enim nos et angeli cognoscamus res non per nos nec in nobis, sicut Deus, sed per aliquid rerum, propter quod alicui modo in cognoscendo conformamur cognitis iuxta legem et cursum rerum, quia species angelorum 20 sunt in Deo indelibiles. Inde est quod non cadit in eum oblivio, sicut est in nobis, in quibus species et habitus sunt debiles. Sicut species non sunt adquire in angelis per actus eorum, sic etiam non deleantur per oblivionem propter cessationem vel interpolationem magnam alicuius 25 actualitatis cognitionis, sicut sit in nobis. Quod sicut adquirimus species et habitus per actus, ita etiam amittimus per longam cessationem actus, quod non est in angelis, in quibus non est aliqua species nec naturalis habitus adquisitus, sed sunt in eis species et habitus influxi. Quia vero nos et angeli convenimus in hoc quod intelligimus successive res 30 per aliquid rerum, manifestum est quod nec nobis, nec eis futura contingentia nec illa que non sunt nec fuerunt in rerum natura sunt nota. Cum enim nos et ipsi cognoscimus futura ut futura et entia vel non

entia ut talia, tum cognitio nostra et angelorum non mensuretur eternitate, sed tempore, et futura et non entia inquantum talia, non sicut de se nota. Inde est quod nec nos, nec angeli naturali cognitione scimus talia. Secus autem est de Deo, qui <non> cognoscit res per aliquid rerum, 5 propter quod nos astringimur in cognoscendo legibus rerum. Sed sicut contingentia et non entia sunt in Deo, qui notat ea que non sunt tanquam ea que sunt actualiter reservata, contenta et representata, sicut etiam quia non cognoscit secundum legem <et> modum rerum, sed secundum modum suum, |67rb| qui modus est certus, ideo ipse cognoscit 10 res de se dubitabiles incertas et incognitas certitudinaliter et immutabiliter, non intentionaliter autem, sicut dictum est. Omnia enim sunt in Deo formaliter et e converso quantum ad primum gradum, et etiam quantum ad secundum obiective, sed etiam causaliter, quantum ad tertium modum. Aliter tamen quam formaliter, sicut enim esse in alico 15 formaliter est esse intra id in quo induit modum eius, sic etiam esse in alico causaliter est esse extra id, propter quod non induit modum illius, sed retinet modum sibi proprium. Sicut enim forma est causa intrinseca et efficiens est causa extrinseca rei, sic etiam esse in alico formaliter est esse intra illud, et esse in alico effective est esse extra illud ex quo 20 sequitur diversus modus essendi hic et ibi. Omnia enim sunt formaliter in Deo secundum unam dispositionem, quia sic sunt intra, et ita confirmamus igitur quod semper est unius dispositionis, sed ipse est in omnibus formaliter secundum variam dispositionem, quia sic bonitas eius est intra omnia et idem cum omnibus, et ideo conformatur eis 25 que habent varias dispositiones. Non autem est sic, immo oppositum in modo essendi causaliter, quia enim causa efficiens est causa extrinseca, ideo sic est causa efficiens, quod unum non transit in aliud, nec induit modum eius, nec e converso, sed quodlibet stat in gradu suo et remanet in statu suo. Et ideo quia status Dei semper est unius dispositionis, et status creaturarum variatur in dispositione, manifestum est 30 quod sicut dicit actor, *causa prima*, scilicet causaliter, *existit in omnibus rebus secundum unam dispositionem, sed res omnes non existunt in causa prima secundum unam dispositionem*, licet enim Deus equali et eadem

7 contenta] contempta V 32 unam] iter. V

potentia, sapientia, dispositione et providentia producat et regat omnia, non tamen omnia equali nec equali dispositione recipiunt divinam influentiam, ex quo patet quod tota uniformitas est ex parte Dei, et tota difformitas rerum ex parte creaturarum.

Attende tamen, quod in creatura est duplex perfectio, scilicet, prima, que non presupponit ex parte sui aliquam aliam perfectionem, et secundaria, que presupponit aliam perfectionem, sicut patet de materia respectu forme et de essentia respectu esse. Materia enim, que est primum fundamentum in materialibus, non presupponit aliquid ante se, propter quod non producitur de alico, sed creatur de nihilo. Et ideo dicit philosophus quod *materia est ingenita et incorruptibilis*. Forma vero presupponit materiam. Inde etiam est de esse quod presupponit essentiam, sicut actus et effectus eius, et non e converso, ex quo patet, quod quia quicquid superadditur alicui nominato modo, induit nomen eius, cui superadditur. Quod oportet formam et esse et omnia superaddicta primariis perfectionibus et fundamentis diversificari et multiplicari, inequalia fieri, iuxta numeros et mensuras suorum fundamentorum, quibus superadduntur et cum quibus componunt. Propter quod oportet diversificari et numerari esse secundum numerum et diversitatem et capacitatem essendi et formas etiam secundarias et omnes perfectiones superadditas fundamentis, oportet conformari suis propriis fundamentis. Ita quod sicut diversitas et inequalitas realis omnium predicamentorum presupponit et derivatur ex reali diversitate et inequalitate suorum fundamentorum, sicut patet quod causa ipsius distinguitur ab esse alterius et est nobilior et perfectior quam esse alterius, in quantum est actus alterius essentie perfectioris quam sit alia essentia. Et sic etiam de forma est respectu materie et de omnibus in subjecto receptis. Diversitatem vero primorum subiectorum et fundamentorum non precedit aliqua diversitas realis ex parte creature, cum illa que sint prime creature et sint cause omnium sequentium diversitatum, nec et ex parte Dei in quo nulla est diversitatis. Propter quod oportet quod in primis fundamentis et perfectionibus creature sit inclinatio et status quantum ad diversitatem et inequalitatem realem quam tamen precedit in Deo ali-

11 Averroes *Exp. med. in Phys.* 1, tex. 82, cf. *Arist. Phys.* 1.9, 192a28 22 quod] iter. V

qua diversitas et inequalitas intentionalis et ydealis et rationis, secundum enim quod Deus videt se diversimode et inequaliter participabilem a creatura in diversis et inequalibus gradibus, et etiam creat diversitatem et inequalitatem in rebus, et primo in primis fundamentis, secundum que sequentia diversificantur et inequalia fiunt. Cum enim Deus habeat rationem ydee, secundum quod videt se a creatura ymitabilem et participabilem, sicut hoc potest fieri in creatura diversimode et inequaliter, sic etiam in mente divina ydee multiplicantur et sunt inequales non secundum rem, sed solum secundum rationem, sic etiam attributa divina diversificantur et sunt inequalia secundum rationem. Cum enim ratio propria intelligendi et volendi sit in Deo, et ratio intelligendi de se perfectior sit quam ratio volendi, oportet etiam quod in Deo sit perfectior non secundum rem, sed secundum rationem, cum ista et etiam omnia alia attributa divina sint in Deo secundum propriam et perfectam rationem. Sicut enim ratio unius attributi non est ratio alterius, sic etiam perfectio rationis unius non est perfectio rationis alterius istarum, quod sicut in divinis non est diversitas realis, sic etiam nec inequalitas. Sicut enim diversitas rationum in divinis est absque detrimento divine simplicitatis et unitatis, sic etiam inequalitas rationum attributorum et ydearum est ibi sine preiuditio divine perfectionis, equalitatis, ydemptitatis et uniformitatis, immo attestatur plenitudini divine perfectionis. Ex quo oportet ibi poni diversitatem et inequalitetem rationum ex hoc quod perfectiones, que in creaturis sunt inequales, sunt in deo sub propriis et perfectis rationibus. Non enim attributa divina essent in deo secundum proprias et perfectas rationes, nisi ratio unius, cui proprium est excedere aliam, etiam in deo excederet eam, sicut dictum est de intellectu respectu voluntatis. Sicut enim rationale, quod de se natum est excedere <i>rrationale, non esset proprie et perfecte in homine, nisi excederet irrationale quod est in asino, sic etiam, cum ratio unius de se nata est excedere rationem alterius, ratio illa non esset proprie et perfecte in deo, nisi excederet in deo rationem alterius, sicut cum ratio intellectus sit perfectior de se, quam ratio voluntatis. Ex quo oportet quod in deo inveniatur iste excessus et inequalitas perfectionum secundum ra-

13 perfectior secundum rem] *add. sed exp. V* 24 divina] divinas s *exp. V*

tionem, sicut est in creaturis secundum rem. Inde, sicut enim perfectiones, differentes in creaturis secundum rem, differunt in deo secundum rationem, sicut patet de potentia et sapientia, sic etiam oportet quod perfectiones que sunt in creaturis inaequales secundum rem, sint in deo inaequales secundum rationem, sicut dictum est de intellectu et voluntate, sic ergo patet quod ex diversitate et inaequalitate rationum et ydearum vel rationum ydealium in divinis oritur prima diversitas et inaequalitas realis que invenitur in creaturis ad quam consequuntur sequentes posteriores diversitates et inaequalitates reales. Cum enim tota creatura dependeat a deo quantum ad sui productionem et modum producendi, sic etiam dependet a deo quantum ad suum esse et modum essendi, oportet quod non solum creaturarum perfectio, sed etiam ipsarum diversitas et inaequalitas que respicit modum producendi, sicut perfectio respicit productionem, reducat ad deum. Nec propter hoc oportet quod deus existat in rebus <et> sit causa rerum secundum diversam dispositionem. Quod enim deus videt se diversimode et inaequaliter imitabilem a creatura non ponit aliquam varietatem in deo nec in eius cogitatione. Sicut enim nunc videt et vult se sic vel sic a creatura participari, sic etiam scivit et voluit ab eterno absque variatione aliqua sue proprie dispositionis. Diversitas enim ydealium rationum in deo non facit aliquam mutationem in eo. Et licet ista diversitas non sit in deo nisi secundum rationem tantum, facit in creaturis diversitatem realem. Eius quidem ratio est ex parte dei plenitudo realis divine perfectionis, in qua fundatur diversitas rationum, in cuius virtute facit in creatura diversitatem realem. Est etiam ex parte creature deficientis a deo, ex quo non potest capere divinam bonitatem in illa simplicitate, puritate et unitate in qua est in deo.

Ad obiecta dicendum quod perfectiones que repugnant deo non sunt in eo secundum id quod est perfectionis, quia sic convenit deo sicut sapientia ut equalitas non est in deo, sed ut est perfecta cognitio divinatorum, sicut etiam vita non est in deo ut est corporalis vel recepta in alio, sed ut est spiritualis per se stans, sicut dicimus quod deus causa actus peccati, non unde peccatum, sed in quantum est actus, et sic etiam

12 quod] iter. V 19 etiam] etiam sunt add. sed exp. V et] et voluntatem add. sed exp. V

dicitur deus leo non unde corporalis, sed inquantum fortis.

Attende tamen quod aliter est hic est de hiis que dicuntur de deo proprie et metaphoricе. In hiis enim que dicuntur de deo proprie non oportet aliquid remove de hiis que de intellectu eorum, cum attribuuntur deo, sed solum de hiis que accidunt eis, sicut patet de sapientia, de cuius intellectu est perfecta cognitio cui accidit quod sit qualitas. Si enim hoc esset de intellectu eius, tunc non diceretur proprie de deo. Sed de hiis que <non> dicuntur de deo, nisi methaphoricе, oportet etiam remove aliquid quod est de intellectu eorum sicut de intellectu leonis est corpus, quod non convenit deo propter quod deus non dicitur leo proprie, sed metaphoricе. Nihil tamen (?) nobis omnia quecumque dicuntur de deo proprie vel inproprie omnia continentur et reseravntur in eo |68ra| realiter et formaliter, licet eminentiori modo, et non univoce, sed analogice dicantur de deo et de creaturis.

Ad secundum dicendum quod in actu peccati sunt duo, scilicet, ipsa substantia et actus, que est ibi aliquid reale, et ipsa deformitas culpe, que nihil est ibi reale, nec positive, sed solum privative, et sic non est a deo, sed solum inquantum est actus, et ita omnia que sunt aliquid secundum rem existunt in deo.

Ad tertium dicendum quod cum dicitur quod “quicquid est in alico, est in eo secundum modum eius in quo est”, intelligitur de hoc quod est in aliquo quasi contentum ab eo, sic enim induit modum eius. Quod non convenit deo qui est in creaturis non contentus, sed magis continens eas. Et ideo est in eis secundum modum suum uniformem, quamvis alia sint in eo, sicut in causa secundum etiam suam dispositionem.

1 leo] in eo V

〈Гильом де Лёс〉

〈Комментарий на Книгу о причинах〉

〈Комментарий на положение ххiii〉

[65va] И заметь, что то же положение в близких выражениях выдвигает Прокл в схlii пропозиции своей книги, говоря: «Всем вещам боги предстоят одним и тем же образом, однако не все вещи предстоят богам одним и тем же образом. Различные вещи сообразно своему чину и силе причастны присутствию богов, однако одни из них единообразно, другие многообразно, одни вечно, другие во времени, одни бестелесно, другие телесно».

Здесь следует принять во внимание, что некоторые вещи восприимлют благодать первопричины единообразно, другие же многообразно. Надлежит знать, что вещи можно сравнивать тремя способами, а именно, духовные вещи с духовными вещами, вещи духовные с вещами телесными и телесные с телесными, так что сообразно всем этим видам и уровням сравнения есть вещи, которые восприимлют благодать первопричины единообразно, и есть другие, которые восприимлют ее многообразно. Если духовные вещи сравниваются с духовными, как, например, умы с умами, то при этом соблюдаются такого рода различия, потому что, как сказано в десятой пропозиции этой книги, «ум полон форм, однако некоторые умы содержат формы менее универсальные, а некоторые — более универсальные», так что умы высшего порядка посредством более универсальных и единых форм причастны изливаю божественной благодати, потому что содержат в себе меньшее число видов, умы же низшего порядка — через посредство более многочисленных и менее универсальных видов. Очевидно, следовательно, что когда духовные вещи сравниваются с духовными вещами, некоторые из них восприимлют изливание божественной благодати единообразно, а некоторые многообразно. То же самое при сравнении телесных вещей с телесными. Хотя среди умов некоторые восприимлют благодать более единообразно, а другие более многообразно, однако все умы тем или иным образом восприимлют универсальные и абстрактные виды,

пусть и в большей или меньшей степени, а все тела воспринимают частные виды здесь и теперь. Следовательно, все духовные вещи воспринимают излияние божественной благодати более единообразно и универсально, чем телесные. То же самое, что Платон говорил об отделенных идеях, сообразно истине следует говорить и об идеях, существующих в божественном уме. Ибо как говорит комментатор на четвертую книгу «Метафизики», все формы, пребывающие в первоматерии потенциально, актуально пребывают в перводвигателе. Вернее даже сказать, в перводвигателе актуально пребывает намного больше форм и идей, чем потенциально в первоматерии. Ведь очевидно, что первоматерия не может воспринять все подобия идей, существующих в Боге, потому что в противном случае Бог мог бы сотворить лишь те формы, которые являются формами тел. От этих, стало быть, идей, превосходящих всякую вместимость материи и любого творения как интенсивно, так и экстенсивно, так как многие вещи представляются в Боге посредством идей более совершенным образом, чем может воспринять творение, виды проистекают в умы интенционально, а в телесную материю также чувственно и частным образом. И сообразно с этим вещи обладают тройственным бытием, т.е. нетварным в божественном уме, тварным, но интенциональным в уме ангельском [65vb] и тварным и реальным в себе самих. Потому и сказано в начале Книги Бытия, где речь идет о создании вещей, «сказал Бог: да будет!», т.е. породил слово, в котором была заключена способность сделаться творением, что относится к бытию вещей в Боге. «Сказал, и стало», т.е., интенционально, посредством видов в ангельском уме, и «сотворил», стало быть, реально в каждой природе. Следовательно, един Бог, от которого всё проистекает, будь то совершенно непосредственно, или же в определенном отношении опосредованно, хотя и непосредственно само по себе, как было показано выше. Однако вследствие различия духовных вещей высшие умы воспринимают излияние от Бога более единообразно, чем низшие. Вследствие отличия духовных вещей от телесных все духовные субстанции воспринимают его единообразно

и универсально, а телесная материя — чувственно, особым образом и более многообразно. Вследствие же отличия одних телесных вещей от других одни телесные вещи воспринимают его более единообразно, чем другие, как, например, те, которые заключают в себе всю свою материю и не могут умножаться в пределах одного и того же вида — так дело обстоит, очевидно, с небесными телами, — другие же телесные вещи, не заключающие в себе всей своей материи, могут умножаться в пределах одного и того же вида и воспринимают свои формы более и менее единообразно, чем те, которые в пределах одного вида умножаться не могут. Это станет очевидно, если мы примем во внимание шесть видов различий, к которым можно свести все тварные вещи. Ведь одни творения причастны излианию божественной благодати более единообразно, а другие менее. И так же дело обстоит со вторым различием, в соответствии с которым одни вещи воспринимают его от Бога вечно и непреложно, а другие во времени и изменчиво, что очевидно при сравнении духовных вещей с духовными, т.е. ангелов с нашими интеллектами. Умы познают посредством рожденных и сотворенных вместе с ними видов и полны форм, которые пребывают в них всецело неразрушимыми и вечно с ними соединены. Наш же интеллект познает посредством форм, взятых от вещей, и формы эти могут исчезнуть, измениться или утратиться вследствие забвения. Подобно тому, как в ангельских умах виды, которые не приобретаются ими, но творятся вместе с ними и врождены им, неразрушимы, так и виды, приобретенные нами, не врождены нам и не сотворены вместе с нами. Поэтому наша душа по отношению к таковым видам подобна, по выражению философа, чистой доске, и виды эти разрушимы, так что они легко приобретаются и утрачиваются легче, чем устойчивые привычки, которые пребывают в нас прочнее, чем виды. Однако это различие, а именно, что одни вещи воспринимают вечно и неизменно, другие же во времени и изменчиво, может быть не только между разными умопостигаемыми субстанциями, но оно может быть и в одной и той же умопостигаемой субстанции,

а именно, что-то в ней может быть вечным, а что-то изменчивым. Умопостигаемые виды пребывают в умах вечно, потому что ум не воспримлет никаких видов, кроме тех, которые были сотворены вместе с ним, как не может он и утратить ни один из пребывающих в нем видов. Умопостигаемые же действия не пребывают вечно, ведь хотя ум полон форм, однако он не мыслит посредством всех этих форм сразу, а мыслит то посредством одной, то посредством других. И когда он перестает мыслить посредством одной формы, он начинает мыслить посредством другой. Из этого следует, что умопостигаемые действия не пребывают в нем вечно, хотя виды и пребывают вечно. Ясно, таким образом, что, раз указанное различие существует между разными умопостигаемыми вещами, а также в одной и той же умопостигаемой субстанции, а именно то, что одни из них восприимлют божественную благодать вечно и неизменно, а другие во времени и изменчиво, значит то же самое различие существует, во-вторых, между духовными и телесными вещами. Ведь духовные формы вечны и неизменны, однако телесные формы вещей низшего порядка изменчивы и подвержены разрушению. В-третьих, это различие [66ra] существует между телесными вещами. Ведь небесные тела неразрушимы и обладают вечными формами, тела же низшего порядка разрушимы, и они из-за значительного отстояния от первопричины не могут пребывать вечно, оставаясь одними и теми же по числу, однако «иным образом», т.е. по-другому, Бог восполнил их бытие, делая их порождение вечным и постоянным, как сказано в конце второй книги «О возникновении». Итак, сообразно всем видам различий одни вещи восприимлют изливание божественной благодати неизменным и вечным образом, другие же изменчивым образом.

Третий способ восприятия состоит в том, что одни вещи восприимлют изливание божественной благодати телесно, а другие духовно сообразно всем вышеуказанным различиям между вещами. Духовные вещи отличаются от телесных по способу восприятия в зависимости от субъекта, потому что духовные вещи подле-

жат своим совершенствам духовно, телесные же телесно. Духовные же вещи отличаются от других духовных вещей по способу восприятия не из-за различия воспринимающего субъекта, потому что в этом отношении все духовные вещи одинаковы, т.е. все они воспринимают духовно, но из-за различия воспринимаемого объекта. Ибо хотя наша душа числится среди духовных субстанций и воспринимает духовно со стороны воспринимающего субъекта, однако со стороны воспринимаемого объекта она воспринимает телесно, ведь фантазмы, которые как бы телесны, под воздействием напечатлеваемого интеллекта напечатлевают свои подобия в нашем возможном интеллекте. Умы же не только со стороны воспринимающего субъекта, но и со стороны напечатлеваемого объекта воспринимают духовно, потому что, как говорит этот автор, «высшие умы напечатлевают умопостигаемые виды в низших, а те — в душах небес», хотя согласно истине все такие напечатления происходят исключительно от божественных идей, ибо один Бог может вкладывать что-либо в духовные вещи. Таким образом, подобные напечатления видов в умах всецело духовны, как со стороны воспринимающего субъекта, так и со стороны воспринимаемого объекта. В-третьих, одни телесные вещи отличаются от других в способе восприятия: одни из них воспринимают свои объекты духовно, а другие телесно. Ведь некоторые телесные вещи воспринимают свои объекты телесно, как те, которые от восприятия меняются телесно, а другие воспринимают их духовно, как те, которые от подобного восприятия меняются интенционально. Ведь по словам философа во второй книге «О душе», «чувство способно воспринимать виды без материи», а значит, оно меняется духовно и интенционально, а не телесно. Ведь интенциями называются виды без материи, потому что они не обладают модусом реального существования, и интенциональные формы не противоречат друг другу и не исключают друг друга в одном и том же подлежащем, в отличие от форм реальных. Не может ведь в одной и той же части материи пребывать реально белый и черный цвет, но в одной и той же части воздуха могут

интенционально пребывать подобия белого и черного. Более того: если бы это было не так, мы бы не могли ничего познавать, потому что интенции не позволяли бы друг другу перейти в действительность. Ведь если бы, подобно тому, как в одной и той же части материи не находятся и не могут находиться многие цвета, различные по виду или по числу, в одной и той же части воздуха не могли бы находиться различные интенции цветов, тогда одна интенция мешала бы другой, и ни одна из них не могла бы перейти в действительность. Ведь любая точка белого цвета интенционально умножается в любой точке воздуха, и так возникает зрение, так что один и тот же цвет одинаково видят множество глаз.

Заметь, однако, что здесь говорится о точке белого цвета, а не о точечной белизне, потому что не может быть неделимой **[66rb]** белизны, так как у любого цвета есть делимое подлежащее, т.е. поверхность, точечной же белизмой называется белизна столь малая, что если бы мы взяли белизну или часть белизны еще меньшую, то она не могла бы напечатлеть свое подобие в воздухе. Ведь точка белого цвета — это наименьшая белизна сообразно форме, а не сообразно материи, потому что наименьшее и неделимое такого рода не может быть сообразно материи, так как она подлежит количеству, количество же как таковое делимо до бесконечности, а только сообразно форме, а именно, когда нечто столь мало, что, будь оно еще меньше, оно не могло бы производить свойственного ему действия. И в этом смысле говорится о наименьшей части вина и наименьшей части мяса. Ведь вина может быть так мало, что, если бы его было еще меньше, оно не производило бы действия, свойственного вину, и мяса может быть так мало, что оно не будет обладать силой и действием мяса и даже его формой, хотя при этом оно обладало бы материей и количеством, хотя количество как таковое делимо до бесконечности, но не в качестве природного. То, что мы сказали о реальных изменениях, относится и к изменениям интенциональным. Ибо может быть столь малая белизна, что, будь она меньше, интенция

ее не могла бы умножаться в воздухе. Вот по какой причине белизна, которая не может быть меньше без того, чтобы утратить присущее белизне действие, называется точкой белизны. Подобным же образом часть воздуха, которая настолько мала, что, будь она еще меньше, она не смогла бы воспринимать интенции небес, называется здесь «точкой воздуха», так что во всех естественных действиях, как реальных, так и интенциональных следует усматривать подобного рода минимум со стороны напечатлевающего и воспринимающего, как было сказано о напечатлевающем себя цвете и воспринимающем его воздухе. Причина же того, почему наименьшее сообразно форме это то, меньшее чего не обладает действием, присущим форме, заключается в том, что действие происходит от формы, и поэтому наименьшим сообразно форме называется то наименьшее, которое обладает действием таковой формы. Именно таков здесь статус в уменьшении, а именно, речь идет о наименьшем сообразно форме, а не о наименьшем сообразно материи, потому что наименьшее подлжит количеству и делимо до бесконечности сообразно материи, а не сообразно форме. Поэтому наименьшее в природных телах существует сообразно форме, а не сообразно материи. Далее, когда он говорит «и различие», он приводит основание сказанного, говоря: «И различие в восприятии происходит не от первопричины, а от воспринимающих, потому что воспринимающее именно благодаря восприятию становится различным», как бы говоря, что разнообразие восприятия происходит от воспринимающих. И добавляет: «Изливающееся, будучи единым и неделимым, изливает на все вещи свои блага одинаково». И добавляет: «Благо изливается на все вещи из первопричины одинаково», как бы говоря: «таково основание сказанного», т.е., именно поэтому всё различие происходит от воспринимающих изливание, а не от того, кто изливает блага, потому что Бог, источник изливания, един и неделим. И поэтому, когда он далее говорит «Ведь уже было показано», он подводит итог, который разделяется на две части. Сначала он в краткой форме повторяет сказанное, а затем делает из этого своего

рода вывод: «следовательно, сообразно модусу близости». Он говорит, стало быть: «Уже было показано, что первопричина находится во всех вещах сообразно одному модусу, вещи же не находятся в ней сообразно одному модусу». Далее, когда он говорит: «Следовательно, сообразно модусу близости», он делает из сказанного своего рода вывод, [66va], говоря, стало быть: «сообразно модусу близости к первопричине и модусу, которым вещь может воспринять первопричину в зависимости от качества», — т.е. качества восприемлющего, — «она может воспринять ее благодать и наслаждаться ею. Это так потому, что вещь воспринимает нечто от первопричины и определяется ею только сообразно модусу своего бытия», как бы говоря, что вещь от самого своего бытия получает модус восприятия первопричины. И добавляет: «ведь сообразно тому модусу, которым вещь познает первопричину, творящую качество этой вещи, т.е. сообразно количеству того познания, которым она обладает о первопричине, она и наслаждается ею, как мы показали», т.е., как было сказано выше.

Заметь в связи с этим, что вещи, приближаясь к первопричине, не только воспринимают от нее изливание первичным и преимущественным образом, но и наслаждаются оным изливанием. Наслаждение же, как говорит философ в 4-й книге «Этики», не бывает без участия разума, т.е. без мышления, и потому только те вещи в собственном смысле наслаждаются подобным изливанием, которые ему причастны, а таковы умы, в которых сообразно бытию, которым умы обладают, они воспринимают это изливание интеллигибельно и от этого интеллигибельного изливания получают высшее наслаждение, так как восприемлют его на высшей степени совершенства.

Заметь также, что от близости к первопричине вещи обретают умопостигаемое бытие. Ведь поскольку первопричина есть чистый акт, очевидно, что приближение к первопричине предполагает обладание бытием, отделенным от материи, которая есть чистая потенция, и так как вещи, отделенные от материи, принадлежат к роду умопостигаемых, следовательно, обладать бы-

тием, близким к первопричине, означает обладать умопостигаемым бытием, а значит под «близким бытием» подразумевается бытие в познании, т.е. познанное или умопостигаемое бытие. И коль скоро таковы суть умопостигаемые вещи, они постигают и познают излияние, которое восприемлют от первопричины, и, познавая, наслаждаются им, значит, умы, приближенные к первопричине, сообразно тому, что они познают причину, творящую другие вещи, в соответствии с количеством ее познания восприемлют от нее излияние и наслаждаются ею, т.е. первопричиной, или излиянием от нее, как было сказано.

Спрашивается, существует ли Бог во всех вещах сообразно одному расположению, а все вещи существуют в Боге сообразно разным расположениям?

И кажется, что нет, потому что вещи, взаимно друг другу противоборствующие или друг другу противоположные, не могут быть друг для друга едиными в чем-либо. Однако в творении многое противоборствует Богу, потому что творение изменчиво, конечно, зависимо и тому подобное, следовательно, ни творение не есть в Боге, ни Бог в творении.

Далее, грех никоим образом не может быть в Боге и не может быть к нему возведен, следовательно, не все вещи существуют в Боге. Далее, то, что пребывает в другом, пребывает в нем сообразно модусу того, в чем пребывает. Следовательно, так как модус творений множествен, многовиден и различен, а модус бытия Бога, напротив, всецело единообразен, прост и един, кажется, что Бог существует |66vb| во всех вещах сообразно различным расположениям, и что, напротив, все вещи существуют в Боге сообразно одному расположению. Противного мнения придерживается сам автор.

На это следует сказать, что здесь спрашивается о двух вещах, а именно, пребывает ли Бог во всех вещах и наоборот, и о модусе бытия греха. Следовательно, следует знать, что Бог пребывает во всех вещах сообразно трем модусам, а значит, все вещи суть в Боге сообразно трем модусам, соответствующим тем трем. Ведь

Бог пребывает во всех вещах посредством своей сущности, которой он всё содержит, объемлет и проникает, а также посредством своего присутствия, которым всё видит, а также посредством могущества, которым всё производит, сохраняет, управляет и покояет себе.

Вещи также пребывают в Боге тремя способами: во-первых, формально, реально и поистине, подобно тому, как он своей сущностью всё содержит и объемлет реально и всецело. И как в нем содержатся совершенства всякого рода, так все вещи существуют в потенции. И подобно тому, как все категории, кроме субстанции, которые сказываются от Боге, за исключением отношения, переходят в божественную субстанцию, так что мудрость не пребывает там под основанием качества, а величина под основанием количества, хотя отношение и пребывает в нем под основанием отношения, потому что оно может там быть без ущерба для божественной простоты и урона божественной чистоте, ибо отношение как отношение не соединяется с тем, в чем оно есть, в отличие от количества и других акцидентальных категорий. И так как совершенства творений, сказывающиеся о Боге, все переходят в божественную субстанцию, почему Ансельм и говорит, что «творение в Творце есть не что иное, как творящая сущность», следовательно, все вещи пребывают в Боге формально, как и он содержит всё и есть во всём сущностно, т.е. посредством сущности. Выражение «все вещи пребывают в Боге формально» не следует понимать так, что они пребывают в Боге посредством надления его формой, но посредством простого и всецело внутреннего и всестороннего тождества. Формально означает здесь то, что одна и та же форма внутренне присуща вещи, вследствие чего внутреннее единство называется единством формальным. Подобно тому как, во-вторых, Бог пребывает во всех вещах через свое присутствие, ибо он всё видит, и все вещи наги и открыты перед очами его, вследствие чего не только настоящие события, но и прошедшие, и будущие контингентные он видит в их настоящести, в той мере, в какой он созерцает их в соответствии с досто-

верным и реальным статусом, которым будут обладать и прошедшие события, когда были настоящими, и каким будут обладать будущие контингентные, когда они будут актуально существовать в настоящем. Ведь познание его не разрушается и не уменьшается из-за того, что прошедшие события проходят, и не увеличивается и не становится достовернее из-за знания будущих событий, и потому все они пребывают в Боге объективно, как познанное в познающем, так что, как все они достаточно адекватно репрезентируются в божественной сущности, так и он видит их все в высшей степени истинно посредством своей сущности, для чего ему достает всех необходимых видов.

В-третьих, подобно тому как Бог пребывает во всех вещах посредством творящей и правящей сущности, так он пребывает во всех вещах также и каузально, а все они пребывают в Боге как своей причине. Очевидно, следовательно, что, подобно тому, как Бог пребывает во всем тремя способами, а именно, посредством сущности, присутствия и могущества, так и все вещи пребывают в нем тройко, а именно, формально, объективно и каузально в соответствии с указанными способами.

Отметив, что Бог пребывает во всех вещах и все вещи пребывают в Боге тройко, следует рассмотреть модус бытия, соответствующий этим трем. Здесь надлежит знать, что, хотя все вещи пребывают в Боге тройко, однако сообразно не одному и тому же модусу, а разным, так как названные три модуса бытия [67ra] в другом различны. Ибо все вещи пребывают в Боге формально и наоборот в силу внутреннего и всецелого их тождества, и потому, так как любая вещь стягивается к тому, в чем она внутренне и формально содержится, что очевидно в случае с чувственным, которое содержится в рациональном, очевидно, что все вещи, пребывающие в Боге формально, поскольку они пребывают в нем таким образом, всецело едины с ним и тождественны ему. Ибо благодать, поскольку она пребывает в творениях формально, тождественна творению, ведь творение в творце есть не что иное, как творящая сущность, так и божественная благодать в творении, в ней имею-

щем свое начало, есть не что иное, как само творение. Ведь все вещи, которые пребывают в Боге объективно, репрезентируются в нем не через нечто от себя, а только через божественную сущность, и потому тем же способом, каким они репрезентируются в Боге, они пребывают в нем объективно в качестве познанных им. Очевидно, что если вещи репрезентируются в Боге не через нечто от себя, а через божественную сущность, то и познаются они Богом не через нечто от себя, а через его, т.е. Бога, сущность. Так как вещи одинаково репрезентируются в Боге, следовательно, прошедшие и будущие события познаются им так же, как настоящие, потенциальные так же, как актуальные, а несущие как сущие. Иначе дело обстоит с нами и ангелами, в которых вещи репрезентируются через нечто от себя, а именно через приобретенные нами виды, а коль скоро они репрезентируются как им, так и нам через нечто от себя, то и познание наше и ангельское следует закону вещей разными путями. Однако, хотя как мы, так и ангелы познаем вещи не через себя и не в самих себе, в отличие от Бога, а через нечто от вещей, из-за чего, познавая, мы неким образом сообразуемся с познанным согласно закону и ходу вещей, потому что виды, через которые познают ангелы, в Боге неразрушимы. Поэтому им не случается забывать, как нам, ибо в нас виды и устойчивые свойства подлежат разрушению. Подобно тому, как виды не приобретаются ангелами через их действия, так они и не разрушаются через забвение вследствие прекращения или сильного искажения какого-либо актуального познания, как это бывает у нас. Ведь так же, как мы приобретаем виды и устойчивые свойства посредством действий, так мы и утрачиваем их после длительного перерыва в действии, чего не бывает у ангелов, у которых нет ни одного приобретенного вида или устойчивого свойства, а виды и устойчивые свойства сообщаются им через излияние. Раз мы и ангелы едины в том, что познаем вещи одну за другой через нечто от них, очевидно, что ни нам, ни им не известны ни будущие контингентные, ни то, чего нет и не было в природе вещей. Ведь если мы и они познаем будущие как будущие

и сущие или несущие как таковые, то наше и ангельское познание измеряется не вечностью, а временем, и будущие и несущие мы знаем как таковые, а не как известные через себя. Поэтому ни мы, ни ангелы не знаем подобных вещей естественным познанием. Иначе дело обстоит с Богом, который не познает вещи через нечто от них. Мы, стало быть, связываемся в познании законами вещей. Однако, так как контингентные и несущие пребывают в Боге, который знает то, чего нет, как то, что есть, и хранится в нем, содержится и репрезентируется актуально, то он познает не сообразно закону и модусу вещей, а сообразно собственному модусу, [67rb] каковой модус достоверен, и потому он познает вещи, сами по себе сомнительные, достоверно и неизменно, но не интенционально, как было сказано выше. Ведь все вещи пребывают в Боге и наоборот формально на первом уровне и на втором, объективно, но также и каузально, сообразно третьему модусу, однако иначе, чем формально, потому что пребывать в чем-либо формально — это пребывать внутри того, модус чего пребывающее восприняло, однако пребывать в чем-либо каузально — это пребывать вне его, не принимать на себя его модус и сохранять свой собственный. Ибо, так как форма — это внутренняя причина вещи, а действующая причина — причина для вещи внешняя, то пребывать в другом как действующая причина значит быть вне его, а значит, модус бытия в том и другом случае разный. Раз все вещи пребывают в Боге сообразно одному расположению, потому что так они пребывают внутри, мы утверждаем, что он всегда в одном и том же расположении, однако сам пребывает во всех вещах формально сообразно различному расположению, потому что благость его пребывает внутри всех вещей, и тождествен им всем, а значит, сообразуется по форме с теми вещами, которые обладают различными расположениями. Не так, а даже наоборот обстоит дело с каузальным модусом бытия, потому что действующая причина — это причина внешняя, ведь именно таково отношение между причиной и следствием, ибо одна не переходит в другое и не принимает на себя его модус и наоборот, но оба

остаются на своем уровне и в своем состоянии. И так как статус Бога всегда остается в одном и том же расположении, а статус творений по расположению своему меняется, очевидно, что, как говорит автор, первопричина существует, стало быть, каузально, во всех вещах сообразно одному расположению, но все вещи не существуют в первопричине сообразно одному расположению, хотя Бог и производит все и правит всем посредством одной и той же мудрости, расположению и промыслу, однако все вещи не одинаково и не сообразно одному и тому же расположению восприимлют божественное излияние, из чего явствует, что всё единообразие происходит от Бога, а всё неподобие — от творений.

Обрати, однако, внимание, что в творении заключено два вида совершенства: первичное, которое не предполагает никакого другого совершенства помимо себя, и вторичное, предполагающее другое совершенство, как в случае с материей по отношению к форме и сущностью по отношению к бытию. Ибо материя, которая является первым фундаментом в материальных вещах, не предполагает ничего другого помимо себя и потому не производится из чего-то другого, а творится из ничего. Потому философ и говорит, что материя не рождена и неуничтожима. Форма же предполагает материю. То же самое касается бытия, которое предполагает сущность, будучи ее актом и следствием, но не наоборот. Из этого следует, что если одно добавляется к другому названным способом, оно принимает имя того, к чему добавляется. Надлежит, стало быть, чтобы форма, бытие и всё другое, что добавляется к первичным совершенствам и фундаментам, становились различными, многообразными и неравными в соответствии с мерой и числом, присущими их фундаментам, к которым они добавляются и с которыми соединяются. Поэтому необходимо, чтобы бытие разлилось и различалось по числу сообразно числу, различию и вместимости сущности, а вторичные формы и все совершенства, добавленные к своим фундаментам, должны с этими фундаментами сообразовываться. Таким образом, коль скоро реальное различие и неравенство всех категорий предполагает ре-

альное неравенство |67va| их фундаментов и проистекает из них, как например если причина одного отличается от бытия другого и благороднее и совершеннее, чем бытие другого, поскольку это бытие является действием более совершенной сущности. Это же касается и формы по отношению к материи и всего, что воспримется в подлежащем. Различию же первых подлежащих и фундаментов не предшествует никакое реальное различие ни со стороны творения, потому что первые творения именно и суть причины всех последующих различий, ни со стороны Бога, в котором нет никакого различия. Поэтому надлежит, чтобы в первых фундаментах и совершенствах творения была склонность и предрасположенность к реальному различию и неравенству, которым, однако, предшествует в Боге некое различие и неравенство интенциональное, идеальное и рациональное. Ведь сообразно тому, что Бог видит, что творение различным образом и неравно причастно ему на различных и неравных уровнях, он и творит различие и неравенство в вещах, и прежде всего в первых фундаментах, сообразно которым последующие вещи становятся различными и неравными. Ведь так как Бог имеет в себе основание идеи, в соответствии с которой он видит, что творение подражает ему и причастно ему, и так как в творении это может происходить различным образом и неравно, то и в божественном уме идеи умножаются и являются неравными не реально, но только согласно разуму, так и божественные атрибуты различаются и являются неравными согласно разуму. Так как собственное основание познания и воления пребывает в Боге, а основание познания само по себе совершеннее, чем основание воления, надлежит, чтобы также и в Боге оно было совершеннее не реально, но согласно разуму, потому что эти и все другие божественные атрибуты пребывают в Боге сообразно собственному и совершенному основанию. Ибо основание одного атрибута не таково же, как основание другого, однако при этом в божественных атрибутах нет реального различия, как нет и неравенства. Ибо так же как различие оснований в божественных атрибутах пребывает безо всякого ущерба

для божественной простоты и единства, так и неравенство оснований атрибутов и идей есть в нем без ущерба для божественного совершенства, равенства, самождественности и единообразия и, напротив, дополнительно свидетельствует о полноте божественного совершенства. Надлежит полагать причину различия и неравенства оснований в том, что совершенства, в творениях неравные, в Боге пребывают под собственными и совершенными основаниями. Ведь божественные атрибуты не пребывали бы в Боге сообразно собственным и совершенным основаниям, если бы основание одного атрибута, которому свойственно превосходить основание другого, не превосходило бы его также и в Боге, как было сказано об интеллекте по отношению к воле. Это подобно тому, как рациональное, которому по природе свойственно превосходить иррациональное, не пребывало бы в собственном смысле и совершенно в человеке, если бы не превосходило то иррациональное, которое есть в осле. Так и здесь: так как основание одного само по себе и по природе превосходит основание другого, основание это не могло бы пребывать в собственном смысле и совершенным образом в Боге, если бы и в Боге оно не превосходило основание другого, как например основание интеллекта, которое само по себе совершеннее, чем основание воли. Надлежит, следовательно, чтобы в Боге этот избыток и неравенство совершенств пребывал бы согласно разуму, а в вещах он бы существовал реально. Следовательно, подобно тому как совершенства, различающиеся в творениях реально, различаются в Боге согласно разуму, что наглядно видно на примере могущества и мудрости [67vb], так надлежит, чтобы совершенства, которые в творениях неравны реально, были бы в Боге неравны согласно разуму, как было сказано выше об интеллекте и воле. Очевидно, следовательно, что из различия и неравенства оснований и идей или идеальных оснований в божественных атрибутах возникает первое реальное различие и неравенство, находящееся в творениях, за которым следуют все дальнейшие реальные различия и неравенства. Ибо так как всё творение зависит от Бога в своем произ-

ведении и способе произведения, оно зависит от него и в своем бытии и в модусе бытия, а значит, надлежит, чтобы не только совершенство творений, но и различие их и неравенство, соответствующее модусу произведения, потому что совершенство зависит от произведения, восходило бы к нему, однако из этого не следует, что Бог, существующий в вещах, является причиной вещей сообразно различному расположению. То, что Бог видит, что творения подражают ему различным образом и неравно, не полагает никакого разнообразия в Боге и его познании. Так же, как он видит и волит, что творение ему причастно, сейчас, он знал и волил от века без какого-либо изменения в собственном расположении. Ибо различие идеальных оснований в Боге не производит в нем никакого изменения. И хотя это различие существует в Боге только согласно разуму, оно производит в творениях реальное различие. Основанием этого различия является реальная полнота божественного совершенства, в которой укоренено различие оснований и которое производит в творении реальное различие. В ущербности творения причина того, что оно не может воспринять божественную благодать в ее простоте, чистоте и единстве, в которых она пребывает в Боге.

На возражения следует ответить, что совершенства, которые противостоят Богу, не пребывают в нем согласно тому, что в них несовершенного, потому что не подобает Богу, чтобы мудрость пребывала в нем как равенство, но как совершенное познание божественных вещей, так же как жизнь не пребывает в Боге как телесная или воспринятая от другого, но как духовная и пребывающая сама по себе, как когда мы называем Бога причиной греховного поступка, не потому что он греховен, а поскольку это поступок, или когда Бог называется львом — не потому, что он телесен, но потому что он силен.

Обрати, однако, внимание, что иначе обстоит дело с совершенствами, которые сказываются о Боге в собственном смысле и непосредственно. Ибо из тех совершенств, которые сказываются о Боге в собственном смысле, не следует исключать то, что при-

надлежит к их смыслу, ибо они по праву приписываются Богу, а только их акцидентальные проявления, что очевидно в случае с мудростью, смысл которой — совершенное познание, которому акцидентально случается быть качеством. Если бы бытие качеством принадлежало к смыслу мудрости, то она не сказывалась бы о Боге в собственном смысле. Однако из тех совершенств, которые сказываются о Боге лишь метафорически, следует исключить нечто, относящееся к их смыслу, например, к смыслу слова лев принадлежит тело, что не подобает Богу, потому что Бог не называется львом в собственном смысле, а только метафорически. Однако всё то, что говорится о Боге в собственном или несобственном смысле, содержится и сохраняется в нем [68ra] реально и формально, пусть и в эминентном модусе, и сказывается о Боге и творениях не унивокально, а по аналогии.

На второе возражение следует сказать, что в греховном поступке есть два компонента: субстанция и акт, которые суть нечто реальное, и само безобразие вины, которое не является ничем реальным или позитивным, а есть лишь нечто привативное, и в этом смысле оно не происходит от Бога, а происходит от него только сам акт. И таким образом в Боге пребывает всё сущее реально.

На третье возражение следует ответить, что слова «всё, пребывающее в ином, есть в нем сообразно модусу того, в чем оно есть» следует относить к тому, что пребывает в ином как содержащееся в нем, и в этом случае оно воспримлет его модус. Однако это не подобает Богу, который пребывает в творениях не как содержащийся в них, а скорее наоборот, как содержащий их в себе. И потому он пребывает в других вещах в соответствии со своим единообразным модусом, хотя они и пребывают в нем согласно собственному расположению.

Литература

- Соколов, П.В. (2023), “Гильом де Лёс. «Комментарий на Книгу о причинах», *Cod. Borgh.* 352 fols. 63r–65v (введение, текст и перевод)”, *Платоновские исследования* 19.2: 300–340.
- Aegidius Colonna (1554), *Theoremata de corpore Christi*. Romae: Antonium Baldus impressor Apostlicus excudebat.
- Boese, H., ed. (1987), *Proclus. Elementatio theologica, translata a Guillelmo de Morbecca*. Leuven University Press.
- Carron Faivre, D. (2012), “Guillaume de Leus, commentateur du *Liber de causis*”, *Bulletin de philosophie médiévale* 54: 297–331.
- Carron Faivre, D. (2016), “A Theological Reading of the *Liber de causis* at the Turn of the Fourteenth Century: The Example of William of Leus”, in D. Calma (ed.), *Neoplatonism in the Middle Ages, 1467–1549*. Turnhout: Brepols.
- Henninger, M.G. (1989), *Relations: Medieval Theories, 1250–1325*. Oxford University Press.
- LaZella, A. (2010), “On the Non-Identity Between Prime Matter and Potency in Siger of Brabant’s *Metaphysics*”, *Tópicos: Revista de Filosofía* 39: 9–44.
- Libera, A. de. (1990), “Albert le Grand et Thomas d’Aquin interprètes du *Liber de causis*”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 74.3: 347–378.
- Pattin, A., ed. (1966), “*Liber de causis*”, *Tijdschrift voor Filosofie* 28.1 (1966): 90–203.
- Piron, S. (1999), “La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi”, in A. Boureau, S. Piron (eds.), *Pierre de Jean Olivi (1248–1298): Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société. Actes du colloque de Narbonne (mars 1998)*, 71–89. Paris: Vrin.
- Sokolov, P.V. (2023), William of Leus. *Expositio Libri de causis, Cod. Borgh.* 352 fols. 63r–65v (Introduction, Transcription, and Translation), *Platonic Investigations* 19.2: 300–340. (In Latin and Russian.)