

Павел Соколов

Гильом де Лёс. «Комментарий на Книгу о причинах»,
Cod. Borgh. 352 fols. 63r–65v (введение, текст и перевод)*

PAVEL SOKOLOV

WILLIAM OF LEUS. *EXPOSITIO LIBRI DE CAUSIS*,

COD. BORGH. 352 FOLS. 63R–65V (INTRODUCTION, TRANSCRIPTION, AND TRANSLATION)

ABSTRACT. The publication presents a transcription and a Russian translation of a fragment from the only extant manuscript of the commentary on the *Book of Causes*, an Arabic paraphrase of Proclus' *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 publication the exposition on the proposition XXIII of the *Book*, dealing with the distinction between the modes of existence of the First Cause in things and of things in the First Cause. In this part of the *Exposition*, which draws largely on the commentaries of Thomas Aquinas and Giles of Rome, we can see the echo of the metaphysical and theological debates of his time: those on the principle of individuation in the angelic world, on the modes of God's presence in the created things (*formaliter, causaliter, essentialiter, virtualiter*), on the distinction between the being of essence (*esse essentiae*) and the being of existence (*esse existentiae*). The length of the commentary makes it impossible to publish its full-size text in one issue, therefore we present here only the first part of it, looking forward to publishing the rest in one of the coming issues of the *Platonic Investigations*.

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

Действительный масштаб рецепции неоплатонического наследия и, в частности, трудов Прокла на латинском Западе только еще начинает в полной мере осознаваться в исследовательской литературе. Так, общеизвестно, что одним из основных ка-

© П.В. Соколов (Москва). alharizi12@gmail.com. Московский физико-технический институт.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 19.2 (2023)

DOI: 10.25985/PI.19.2.14

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

налов трансляции арабизированного неоплатонизма в средневековой Европе была так называемая «Книга о причинах», или «Книга о чистом благе» (лат. *Liber de causis*, араб. *Kitāb fī l-ḥayr al-maḥd*), — созданная в Багдаде в IX в. эпитома «Первооснов теологии» Прокла¹. Впервые на латинском Западе этот текст упоминается в XII в. Аланом Лилльским; тогда же, в конце XII столетия, он был переведен на латынь Герардом Кремонским, а предметом непрерывного комментирования и преподавания оставался вплоть до XVI в. (комментарий Амброджо Фьяндино 1532 г.). Самым, по-видимому, плодотворным периодом в его рецепции было столетие 1250–1350: едва ли не все крупнейшие умы этого времени, от Роджера Бэкона до Эгидия Римского, оставили свои толкования к нему. Однако даже из этих крупнейших комментариев не только перевода и анализа, но и публикации дождалось не все. Наибольшего внимания в исследовательской литературе удостоилась, как легко предположить, «экспозиция» Фомы Аквинского: было подготовлено качественное критическое издание, текст Фомы был переведен на несколько языков, фрагмент его существует в том числе и на русском². Издан и неплохо изучен и более ранний трактат-комментарий Альберта Великого, именуемый «О причинах и происхождении универсума от первой причины» (*De Causis et processu universitatis a Prima Causa*, 1264–1268)³. Вместе с тем по-прежнему ждут своих издателей даже такие важные для этой традиции тексты, как «Толкование на Книгу о причинах» Эгидия Римского или «Вопросы на Книгу о причинах» Сигера Брабантского. Более того, за пределами этого круга великих имен оказались по меньшей мере десятки комментариев, содержание которых остается для исследователей совершенной terra incognita. А между тем для истории европейской метафизики этот корпус текстов, формат которых варьируется от межстрочных глосс до полноценных трактатов, имеет большое зна-

¹ Крупнейшим исследованием о самой «Книге о причинах», ее источниках и основных темах остается монография Кристины д'Анконы (D'Ancona 1995).

² Гейде, Бандуровский 2000.

³ Fauser 1993; Anzulewicz et al. 2006.

чение, ведь на протяжении долгого времени «Книга о причинах» рассматривалась как столь же фундаментальный текст для изучения первой философии, как Аристотелева «Метафизика» (наравне с «Метафизикой» она фигурирует в статутах Парижского университета 1259 г. и в *Compendium examinatorium Parisiense*). Корпус комментариев к «Книге» начал складываться примерно в то же время, лишь немногим позднее, чем к «Метафизике»: если самые ранние из известных комментарии Адама Бакфилдского были составлены в 1240–1250 гг.⁴, то традиция комментариев к *Liber de causis* формируется в 1260–1270 гг., и у истоков ее находятся тексты Альберта и Фомы. Не менее значительным было влияние «Книги» на теологию, особенно после того как Фома Аквинский, установив происхождение этого текста из «Первооснов теологии», усмотрел в нем своего рода связующее звено между Проклом и Дионисием Ареопагитом, а также философию природы и этику (так, известно, что на юге Франции «Книга о причинах» преподавалась именно как труд по этике наряду с «Никомаховой этикой» Аристотеля).

Еще в 1983 г. Ричард Тэйлор опубликовал список из 237 рукописей, содержащих сам текст «Книги о причинах» и 31 манускрипта с комментариями к ней⁵. Однако только незначительная часть из этого перечня была с тех пор введена в исследовательский оборот: даже издание латинского текста «Книги о причинах» Адриана Паттена, вопреки утверждениям самого издателя, в той или иной мере учитывает лишь 45 (а в полной мере — только 10) из более чем двухсот рукописей⁶. До сих пор ожидает своего часа стемматический анализ, который учел бы все манускрипты латинской «Книги о причинах», а также *variae lectiones*, содержащиеся в комментариях к этому тексту: значительные, в том числе концептуальные, противоречия между разными версиями этого текста отмечали еще средневековые его читатели. Так, если ограничиться только одним примером, Фома Аквинский и Эгидий

⁴ Donati 2009: 139. Впрочем, если принять гипотезу Реги Вуда, *Scriptum super Metaphysicam* Ричарда Руфуса был составлен еще раньше, до 1238 г. (Wood 2009).

⁵ Taylor 1983.

⁶ Pattin 1966.

Римский, опираясь на разные манускрипты, по-разному определяли число слова *virtus* в положении xv, относя этот термин, соответственно, или к Богу, или к отделенным умам⁷. В период между XIII по XVI было создано более полусотни комментариев на «Книгу...» в самых разных частях Европы, от Франции до Чехии. И вот, наконец, совсем недавно, в 2016 году, вышел в печати монументальный двухтомник под редакцией Драгоша Кальмы⁸, где увидели свет, полностью или частично, 7 из 14 неопубликованных комментариев к «Книге о причинах» из каталога Тэйлора. В их числе была представлена публике и частичная транскрипция того текста, фрагмент из которого мы публикуем ниже: сохранившегося в единственной рукописи *Codex Borghese* 352 из Ватиканской апостольской библиотеки комментария к «Книге о причинах» (*Expositio Libri de causis*) южнофранцузского доминиканца Гильома де Лёса.

Фигура де Лёса известна в научной литературе уже почти столет, с тех пор как Огюст Пельцер посвятил ей биографический очерк⁹. Мы знаем, что де Лёс (*de Leus, de Lieux, de Levibus*) был уроженцем Тулузы (*natione Tolosanus*, как он сам себя определяет): на протяжении ряда лет, 1283 по 1313 гг., он был лектором, а впоследствии и магистром теологии в целом ряде доминиканских *studia* в разных городах Прованса. Кроме того, два года он провел в Парижском *studium generale*: как полагает Д. Каррон Февр, интерес де Лёса к «Книге о причинах» возник именно в Париже, а две части его комментария — *expositio litterae* и *quaestio* — имеют в действительности разное происхождение и обращены к разным адресатам¹⁰. Буквальный комментарий был создан в процессе преподавания в доминиканском *studium* в Тулузе и предназначен именно для студентов, в то время как «вопросы» предназначались для единственного читателя — кардинала Пьера де ля Шапель-Тайфера (*Petrus de Capella*), на которого де Лёс хотел произвести впечатление своей ученостью.

⁷ Calma 2016: 19.

⁸ Calma 2016.

⁹ Pelzer 1935.

¹⁰ Carron Faivre 2012: 299–303.

Новейшие публикации Дельфины Каррон Февр¹¹, заключающие в себе бесценную информацию об интеллектуальной биографии де Лёса, хронологии и содержании его сочинений, а также транскрипцию избранных фрагментов *Expositio*, открыли для научного сообщества лишь совсем небольшую часть комментария доминиканца, занимающего, ни много ни мало, 87 рукописных листов и представляющего собой, тем самым, один из наиболее пространных текстов в корпусе толкований на «Книгу о причинах». *Expositio* — это также и один из немногих полных комментариев к «Книге»: правда, сохранились комментарии только к 30 положениям из 32, но *incipit* и *explicit* рукописи указывают на то, что толкования к последним двум «пропозициям» существовали, но были, по-видимому, утрачены. Однако ценность этого текста, разумеется, не только в его объеме. Как видно из предисловия к комментарию, предметом «Книги», при определении авторства которой Гильом, как бы демонстрируя свою ученость, перебирает все известные к его времени версии, не останавливаясь окончательно ни на одной («Давид-иудей», аль-Фараби, арабский парафраст Прокла), доминиканец считает Бога и отделенные субстанции — «первичные причины» (*cause primarie*) всего сущего, как он их определяет¹². Дельфина Каррон Февр обозначила характер комментария де Лёса как «теологический»: это неудивительно, учитывая, что основным его адресатом были учащиеся францисканских *studia*. В самом деле, де Лёс использует интеллектуальный ресурс «Книги» для решения таких, например, глубоко богословских проблем, как вопрос о характере исхождения Святого Духа от Отца и Сына. Есть в этом комментарии и другие оригинальные достоинства. Так, в нем можно видеть достаточно необычное сочетание лемматического комментария с «проблематическим» (*quaestio*)¹³: в других комментариях к «Книге» мы имеем дело или с одним, или с другим форматом, но сопряжение их

¹¹ Carron Faivre 2012 и 2016.

¹² Carron Faivre 2016: 525.

¹³ Carron Faivre 2012: 310–312.

представляет собой отличительную черту именно текста де Лёса. Кроме того, автор изобретательно синтезирует два значительнейших «парадигматических» комментария к *Liber de causis*. В изложении *divisio textus* и буквальном комментарии к леммам он опирается на Эгидия Римского (правда, значительно амплифицируя его текст и порой отходя от него достаточно далеко), в «вопросах» — на комментарий Фомы.

Структура комментария к каждой лемме такова. Собственно пропозиция выписана увеличенными буквами, как бы имитирующими маюскул (*de grossa littera textuali*, по собственному выражению автора), и начало ее маркировано в тексте филигранным инициалом. Далее приводится *commentum*, то есть следующий за пропозицией текст комментария к ней из «Книги о причинах»; затем автор объясняет композицию комментируемого текста, а после этого переходит к собственной «экспозиции» (*expositio literae*), разделы которой отмечаются обращенными к читателю/слушателю «апострофами» *attende tamen* или *notandum est*, в большинстве случаев выделенных графически малыми инициалами. Завершается комментарий «вопросом», *quaestio*.

Мы отобрали для транскрипции и перевода комментарий к положению xxiii «Книги о причинах», посвященному способу присутствия Первой Причины, которую наш автор, разумеется, отождествляет с христианским Богом, в проистекающих из нее сущих. Положение xxiii в целом соответствует теореме cxliii «Первооснов теологии», однако есть, конечно, и важные отличия. Для того чтобы читатель мог составить представление о том, как на пути от исходного сочинения Прокла до комментария де Лёса накапливались микросмещения смысла, вокруг которых, если воспользоваться популярным в арабском мире образом, впоследствии нарастали, как жемчуг, пласты комментария, приведем для сравнения четыре текста:

Procl. *Inst.* 142 Dodds:

Πᾶσι μὲν οἱ θεοὶ πάρεισιν ὡσαύτως· οὐ πάντα δὲ ὡσαύτως τοῖς θεοῖς πάρεστιν, ἀλλ' ἕκαστα κατὰ τὴν αὐτῶν τάξιν τε καὶ δύναμιν μεταλαγχάνει τῆς

ἐκείνων παρουσίας, τὰ μὲν ἐνοειδῶς, τὰ δὲ πεπληθυσμένως, καὶ τὰ μὲν αἰδίως, τὰ δὲ κατὰ χρόνον, καὶ τὰ μὲν ἀσωμάτως, τὰ δὲ σωματικῶς.

Procl. *Elementatio theologica* (Boese 1987: 71):

Omnibus quidem dii assunt eodem modo; non autem omnia eodem modo diis assunt, sed singula secundum ipsorum ordinem et potentiam transumunt illorum praesentiam, hec quidem uniformiter, hec autem multiplicatim, et hec quidem perpetuo, hec autem secundum tempus, et haec quidem incorporee, haec autem corporaliter.

Liber de causis (Badawi 1955: 24):

العلة الأولى موجودة في الأشياء كلها (على ترتيب واحد، لكن الأشياء كلها لا توجد في العلة الأولى على ترتيب واحد. وذلك أنه وإن كانت العلة الأولى موجودة في الأشياء كلها)، فإن كل واحد من الأشياء يقبلها على نحو قوته، وذلك أن من الأشياء ما يقبلها قبولاً وحدانياً، ومنها ما يقبلها قبولاً متكرراً، ومنها ما يقبلها قبولاً دهرياً، ومنها ما يقبلها قبولاً زمانياً، ومنها ما يقبلها قبولاً روحانياً، ومنها ما يقبلها قبولاً جرمياً.

Expositio Libri de causis (BAV, *Cod. Borgh.* 352, fol. 63rb):

Causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem unam, sed res omnes non existunt in prima secundum dispositionem unam. Quod est quia quamvis prima causa existat in rebus omnibus, tamen unaquaque rerum recipit eam secundum modum potentie sue. Quod est quia res ex rebus sunt que recipiunt causam primam receptione unita. Et ex eis sunt que recipiunt eam receptione multiplicata. Et ex eis sunt que recipiunt eam receptione eterna. Et ex eis sunt que recipiunt eam receptione temporali. Et ex eis sunt que recipiunt receptione spirituali. Et ex eis sunt que recipiunt receptione corporali.

Самая значительная трансформация, постигшая «теорему» Прокла, бросается в глаза. Если у афинского неоплатоника речь шла о способах присутствия (παρουσία) «при всём» сущем богов (οἱ θεοί), то у арабского компилятора и тем более у нашего Гильома — речь о способах существования (وجود, *existentia*) в вещах Первой Причины (العلة الأولى, *Causa prima*). Очевидно, что смысл теоремы тем самым радикально трансформируется. В богословской системе Прокла боги — это мифологическое имя для генад, приобщимых единств, осуществляющих промысел (πρόνοια) над происходящими от них следствиями (*Inst.* 6, 120), в то время как Пер-

вопричина — это Единое, по отношению к которому генады являются «первым приобщенным». В этой трансформации можно видеть отражение характерной для автора «Книги о причинах» тенденции «устранять» средний термин (*tò μέσον*) между Первопричиной и некоторыми из непрямых ее следствий; например, он считает, что душу наделяет бытием непосредственно само Единое. Так и здесь: устранив из своей системы «богов», очевидно языческий элемент, автор «Книги о причинах» готовит почву для той постановки вопроса, которую мы находим у Гильома: «Существует ли Бог во всех вещах сообразно одному расположению, при том что все вещи существуют в Боге сообразно различным расположениям?» (*Queritur, utrum Deus existat in omnibus rebus secundum dispositionem unam, et omnia existant in Deo secundum variam dispositionem?*)¹⁴. Первым аспектом этой темы, в разработке которой наш автор, очевидно, следует за двумя главными для себя авторитетами, Фомой Аквинским и Эгидием Римским, становится различие в способе восприятия (*diversitas receptionis*) изливания благодати из Первой Причины. Эту проблему все три автора решают одинаково. Они различают два вида действия Первопричины, а именно творение вещей и власть над ними, и сходятся в том, что если в действии сотворения вещей источником различия между ними выступает Первопричина, то в действии управления (*regimen*) таковым источником выступают, напротив, сами вещи. Более интересным представляется нам другой сюжет, возникающий в связи с основным вопросом пропозиции: вопрос о том, каким образом вещи, точнее — их совершенства, пребывают в Первопричине, а она в них. Для ответа на этот вопрос наш автор оперирует весьма разнообразным понятийным словарем: одна вещь может существовать в другой каузально, формально, реально, просто, поистине, сущностно, виртуально, потенциально (*causaliter, formaliter, realiter, simpliciter, veraciter, essentialiter, virtualiter, potentialiter*). Основной свой тезис автор заимствует у Эгидия: вещи пребывают в Боге не только каузально, как следствие

¹⁴ BAV, *Cod. Borgh.* fols. 66v–68r.

в причине, но и формально, в силу чего предикаты тварных совершенств первичным образом сказываются о Боге, а не о самих вещах. Основная линия рассуждений в обсуждении этого вопроса повторяет толкование Эгидия: мы находим здесь ту же цитату из Дионисия Ареопагита, те же натуралистические аналогии, иллюстрирующие характеристики разных видов божественного действия (огонь, отверждающий грязь и плавящий воск и снег; вода, замерзающая от мороза и испаряющаяся от жара), тот же пример с морем, которое без ограничений предает себя любому сосуду, но сосуд воспримлет от него лишь столько, сколько может вместить¹⁵. Характерно при этом, что де Лёс как бы раскрывает «фигуры умолчания» в комментарии Эгидия, которые появляются у последнего в тех местах, где речь заходит о божественном действии, выходящем за границы естественного хода вещей (*cursus nature*)¹⁶. Любопытно также различие между примерами сверхприродного действия, приводимыми Эгидием и Гильомом: первый говорит о вознаграждении человека Богом без предшествующих заслуг, в то время как второй в качестве примера такого действия приводит сотворение двух ангелов одного вида¹⁷. Этот пример дает нам представление о позиции автора в важной дискуссии о принципе индивидуации в ангельском мире: подобно Фоме Аквинскому, он полагал, что таковым принципом выступает видовое различие.

Комментарий де Лёса гораздо пространнее, чем комментарии Фомы и Эгидия, и в нем встречаются некоторые очень любопытные вариации. Недаром, видимо, именно за этот текст доминиканец удостоился позиции магистра теологии. Он искусно вплетает в свой текст самые модные термины и сюжеты, отражаю-

¹⁵ Egidius Romanus. *Super librum de causis*, BnF lat. 16122 fols. 68rb–69vb.

¹⁶ «Et utrum alicui nature potuerit comunicare, vel etiam comunicaverit, perfectionem supranaturalem, ita quod non solum naturam non defaultavit, sed supererogavit, investigare non est presentis speculationis, quia de tali modo agendi non loquimur» (BnF lat. 16122 fol. 69ra; также fol. 69va).

¹⁷ «Так, Он мог бы вознаграждать человека без предшествующих заслуг, но об этом говорить здесь не место (ut posset hunc promovere absque precedentibus meritis, sed de hoc agere negotium non requirit)» (BnF lat. 16122 fol. 69ra).

щие хорошее знакомство с актуальной теологической и метафизической проблематикой эпохи. Красноречивый пример — утверждение де Лёса о том, что, так как Бог «реально содержит внутри себя всякое бытие и всякую тварную природу, Он может восполнить собой (*suplere vicem*) любое тварное бытие, сообщив любой тварной природе божественное ипостасное бытие существования (*esse existentie divinum ypostaticum*), как это было с человеческой природой Христа». Особенную остроту вопрос о дистинкции между «бытием сущности» (*esse essentiae*) и «бытием существования» (*esse existentiae*), то есть актуальным бытием, которое присоединяется к сущности в силу соотнесения последней с Богом как действующей причиной, приобрел в контексте полемики между Эгидием Римским и Генрихом Гентским¹⁸. Однако сопряжение *esse existentiae* и *esse ypostaticum*, бытия существования и божественного ипостасного бытия, которое мы видим в этом месте у де Лёса, представляет собой, насколько мы можем судить, подлинную новацию автора. Еще одна «модная» тема, нашедшая отражение в комментарии де Лёса, — это опять-таки восходящая к Авиценне теория «безразличия чтойностей», в соответствии с которой чтойность (или сущность, араб. ماهية) в себе «безразлична» к тому, чтобы быть общей или единичной (*equinitas ergo in se est equinitas tantum*, как полюбили говорить схоласты вслед за Авиценной). Наш автор проецирует это «безразличие» на заключенные в Боге совершенства творений: так, к примеру, мудрость, будучи в себе ни несовершенной, ни всецело совершенной, «контрагируется», стягивается к полному или неполному совершенству, предидируясь, соответственно, о Боге и о твари.

В настоящей публикации мы, по соображениям объема, ограничились транскрипцией и переводом только первой части буквального комментария де Лёса к пропозиции xxiii, предполагая далее издать и оставшуюся часть. Транскрипция выполнена по рукописи BAV, *Cod. Borgh.* 352 (= V) fols. 63rb–65va.

¹⁸ Porro 2014: 286–294.

⟨Guillelmus de Lieus (de Levibus)⟩

⟨Expositio Libri de causis⟩

⟨Expositio propositionis xxiii⟩

|63rb| CAUSA PRIMA EXISTIT IN REBUS OMNIBUS SECUNDUM DISPOSITIO-
5 NEM UNAM, SED RES OMNES NON EXISTUNT IN PRIMA ⟨CAUSA⟩ SECUNDUM
DISPOSITIONEM UNAM.

Quod est quia quamvis prima causa existat in rebus omnibus, tamen
unaquaque rerum recipit eam secundum modum potentie sue. Quod
est quia res ex rebus sunt que recipiunt causam primam receptione uni-
10 ta. Et ex eis sunt que recipiunt eam receptione multiplicata. Et ex eis
sunt que recipiunt eam receptione eterna. Et ex eis sunt que recipiunt
eam receptione temporali. Et ex eis sunt que recipiunt receptione spi-
rituali. Et ex eis sunt que recipiunt receptione corporali. Et diversitas
quidem receptionis ex causa prima non fit, sed propter recipiens. Quod
15 est quia recipiens diversificatur. Propter illud ergo susceptum est diver-
sificatum. Influens vero existens unum indivisum influit super omnes
res ex causa prima equaliter. Causa ergo influens diversitatis bonitatis
sunt res. Procul dubio igitur non inveniuntur res omnes in prima per
modum unum. Jam autem ostensum est quod causa prima invenitur in
20 omnibus rebus per modum unum, ergo, secundum modum propinqui-
tatis cause prime. Et secundum modum quo res potest recipere causam
primam secundum quantitatem illius, potest recipere ex causa et de-
lectari per eam. Quod est quia non recipit res ex causa prima et in ea
delectatur nisi per modum esse sui. Et non intelligo per esse nisi esse
25 et cognitionem. Nam secundum modum quo cognoscit res causam pri-
mam creantem, secundum quantitatem illam recipit in ea et delectatur
sicut ostendimus.

In hac propositione determinat actor de unitate regiminis cause prime.
Ubi duo facit. Primo ponit hanc causam circa hoc ponit propositionem.
30 Secundo declarat eam ibi: “Quod est quia quamvis”.

Dicit ergo quod causa prima existit in omnibus rebus secundum dipos-
itionem unam, sed res omnes non existunt in prima, scilicet, causa, se-
cundum dispositionem unam. Ad quod modum sciendum est quod ali-

10 sunt que sunt *iter*. V 11 que sunt que *iter*. V 15 et V 18 invenibitur *a. corr.* V

quid potest esse in aliquo duobus modis. Uno modo formaliter, sicut 1
albedo est in subiecto, [63va] alio modo causaliter, sicut effectus est in
causa sua. Et secundum hanc divisionem Deus est in rebus et res sunt in
deo, prout enim omnia sunt in deo formaliter, sicut patet quod sapientia
et potentia sunt in deo formaliter sic, quod prout sunt in deo formaliter, 5
sunt idem quod Deus. Prout dicit Anselmus quod *creatura in creatore
nihil aliud est quam creatrix essentia*, oportet quod sit in eo unum om-
nino et secundum unam dispositionem, cum unumquodque sit in alio
secundum modum in quo est ita quod sicut ipse est unus et simplex, ita
omnia sunt unum in deo simpliciter. <Si> non enim ille perfectiones sole 10
sunt in deo formaliter que non sonant aliquam imperfectionem, sicut
patet de potentia et sapientia, sed etiam omnes perfectiones creatura-
rum sive sint perfecte vel imperfecte, sunt in deo formaliter et realiter,
remota tamen ex eis imperfectione et retento quod est perfectionis in
eis. Non enim perfectiones creaturarum sunt in Deo solum sicut calor 15
est in deo sole, qui non habet calorem formaliter nec realiter, sed so-
lum causaliter, inquantum facit alia calefieri, ut potest tale facere. Om-
nes enim perfectiones creaturarum sunt in Deo veraciter et formaliter,
licet eminentiori modo, quam sint in se ipsis. Non enim omnia essent
in Deo formaliter et veraciter, non omnia realiter continerentur nec re- 20
servarentur in Deo, nec etiam perfecte sufficienter et totaliter omnia
representarentur et cognoscerentur in divina essentia nisi per species,
sicut etiam nec cognoscuntur, nec representantur perfecte in quacum-
que essentia creata. Sicut enim qui perfecte cognosceret solem, non ex
hoc cognosceret omnem calorem nec omnem rationem et modum calo- 25
ris notitia perfecta, sed imperfecta et confusa, sicut effectus cognoscit-
ur imperfecte in causa sua, extra quam est, et que est extra effectum,
sic et esset de Deo, quod qui cognosceret perfecte Deum, non ex hoc
cognosceret perfecte omnia alia in Deo, si non essent omnia realiter,
formaliter et essentialiter intra Deum, et ideo tum perfectius represen- 30
tentur et etiam cognoscantur omnia in Deo quam in se ipsis quantum
est ex parte Dei. Inde est quod oportet quod omnia perfectiori modo et
realiori modo sint in Deo quam in se ipsis. Si enim non essent in Deo

6-7 cf. Anselm. *Monol.* 36-37 16 deo *add. sed exp.* V 26 et imperfecta sed confusa V

1 virtualiter, tunc non haberent actu esse reale in Deo, sed solum in se
ipsis, sicut calor non habet actu esse reale in sole, sed solum in se ipso,
propter quod sol non dicitur calidus, nisi quia potest calefacere, quia
calidus est. Tunc sequeretur, quod sicut potest calefacere actu realiter,
5 quod ita etiam esset calidus actu et realiter et formaliter, cum omnis
actus, procedens ab agente in quantum est tale, procedat a forma illius
agentis sicut cum actus calefaciendi procedat a calefaciente in quantum
est calidum, oportet quod calor formalis calefacientis sit principium ac-
tus calefaciendi, propter quod sol non calefacit, nec potest calefacere
10 in quantum est calidus, cum non habeat calorem formaliter, sed quia
potest calefacere, ideo dicitur calidus non formaliter, sed causaliter, id
est, quia potest calefacere, est et potest esse causa caloris. Et sic etiam
si creature non essent in Deo formaliter, essentialiter et realiter, sed
solum causaliter, tunc illa que dicuntur de creaturis et de Deo primo
15 dicerentur de creaturis in quibus essent realiter, formaliter [63vb] et es-
sentialiter quam de Deo in quo essent solum causaliter et virtualiter,
et potentialiter et non realiter. Cuius contrarium est verum. Non enim
Deus est sapiens, potens, ens, bonus et sic de aliis que causat vel potest
causare ista in creaturis, sed magis facit et potest facere ista in creaturis.
20 Sed magis facit et potest, quia ipse est talis sicut potest creare sapien-
tiam, quia ipse est sapiens et creat et potest creare omnes perfectiones
creaturarum quia omnes que sunt ibi vel possunt esse sunt veracius et
realius in Deo quam in se ipsis. Cum enim propter quod unumquod-
que tale et ipsum magis oportet quod quia Deus potest facere et facit
25 aliquid in creatura quia illud est in eo quod illud veracius et realius sit
in Deo, quam in aliqua creatura, licet autem omnia, que sunt in crea-
tura, sint in Deo formaliter, veraciter et realiter etiam plusquam in se
ipsis, non tamen propter hoc oportet quod omnia predicentur de Deo
sicut quod Deus dicatur esse albus vel lapis, quia ista sunt formaliter et
30 realiter in Deo talia. Enim que de se important imperfectionem, non
predicantur absolute de Deo, licet realiter sint in Deo, sicut alia que de
se non important aliquam imperfectionem formaliter et absolute predi-
cantur de Deo, sicut Deus est sapiens. Licet enim ita realiter sit in Deo

16 in quo] in quibus V

perfectio lapidis, sicut est perfectio sapientie create, non tamen propter 1
hoc Deus est lapis, sicut Deus est sapiens, cuius quidem ratio est, quia
licet hoc sit commune omnibus creaturis quod sint in Deo perfectiori
modo et altiori quam in se ipsis, in quibus habent quamdam imperfec-
tionem, consequentem omnem creaturam et annexam, que repugnat 5
divine perfectioni. Sicut patet quod omnis creatura est ex nihilo et de-
pendet ab alio, quod non convenit Deo, tamen ultra hoc perfectiones
creaturarum inter se distinguuntur prout alique expresse important ali-
quod modum imperfectionis quod repugnat Deo, et ideo tales non pre-
dicantur de Deo, quia modus ille imperfectionis quod est de intellectu 10
illarum rerum repugnat sibi, sicut Deus non est lapis, quia de intellec-
tu lapidis est materia, que repugnat Deo. Alie autem perfectiones que
de se non implicant aliquam imperfectionem, et tales predicantur de
Deo, cum nihil inveniatur in eis quod repugnet Deo sicut patet <de> sa-
pientia que quia de se non implicat aliquam imperfectionem nec etiam 15
omnimodam perfectionem, ideo indifferenter predicatur de Deo et de
creaturis, ita quod secundum quod predicatur de Deo, sic contrahitur
ad omnimodam sapientie perfectionem. Prout vero predicatur de crea-
turis, sic contrahitur ad aliquam sapientiam imperfectam. Si enim de
intellectu sapientie esset omnimoda perfectio, tunc non predicaretur 20
de creatura, sed solum de Deo. Si etiam de intellectu eius esset aliqua
imperfectio, tunc non predicaretur de Deo, sed quia abstrahit ab utro-
que, ideo predicatur de utroque, sicut relatio que abstrahit a substantia
et accidente ex hoc predicatur realiter, ut relatio in Deo et in creaturis.

Attende ergo triplicem gradum perfectionis. Alique enim perfec- 25
tions de intellectu et ratione propria implicat omnimodam [64ra] perfec-
tionem, sicut divinitas, eternitas et omnipotentia. Et talia non dicuntur
nisi de solo Deo. Alie perfectiones sunt que de se ex propria ratione im-
plicat imperfectionem, sicut moveri, materia, esse corporeum, esse la-
pidem. Et talia non dicuntur de Deo nisi figurate, sed solum de creaturis. 30
Alia autem, sicut que medio modo se habent, que de se non implicat
aliquam imperfectionem, nec et omnimodam perfectionem, sed dicunt
quamdam communem indifferentem et indeterminatam perfectionem

8 inter de se V 14 sicut *add. sed exp.* V 26 implicat] implicata V

1 que potest applicari et contrahi ad perfectionem omnimodam, vel ad
perfectionem se implicatam et participatam, sicut patet de sapientia et
de omnibus que communiter predicantur de Deo et de creaturis. Quod
autem dicitur omnia esse in Deo formaliter, non est intelligendum quod
5 componant cum Deo, sed magis per ydemptitatem, inquantum ipse est
illa, sicut ipse est sapientia. Et nomina, quod sicut illa que implicant om-
nimodam perfectionem, non predicantur de creatura nisi methaphorice,
sicut si homo dicatur Deus secundum illud Psalmi, “Ego dixi dii estis”,
ita etiam illa que implicant de se aliquam imperfectionem non predicantur
10 de Deo nisi methaphorice, sicut cum dicitur Deus esse lapis. Licet
enim ita perfectiones realiter et formaliter sint in Deo, tota perfectio la-
pidis sicut est tota perfectio create sapientie, non tamen predicatur de
Deo sicut sapientia propter imperfectionem propriam, quam importat,
que est de intellectu eius. Sicut enim Deus est equaliter causa omnis ac-
15 tus, et tamen non dicitur causa peccati quod consistit in actu, ita etiam
dicimus quod perfectiones omnium creaturarum equaliter, veraciter et
formaliter sunt in Deo, et tamen non omnes predicantur, licet omnes
sint vere et unum in Deo. Quod quidem est propter imperfectionem
quam alique creature habent annexam et inseparabilem a se, ex quo de
20 Deo nullatenus predicantur nisi methaphorice, prout dicuntur de Deo
secundum illud solum quod est perfectionis in eis, sicut Deus dicitur
leo propter fortitudinem que sonat perfectionem, et non propter corpo-
reitatem que sonat imperfectionem, et similiter est de omnibus dictis
de Deo methaphorice. Sic ergo omnia sunt in Deo formaliter et realiter
25 sicut etiam perfectiones omnium generum et omnium entium veraciter
sunt in Deo, ita quod non solum res sunt in Deo exemplariter, sicut in
forma exemplari, sed etiam sunt in eo formaliter, prout forma est per-
ficiens et dans esse. Prout illa que sunt in ipso formaliter, sunt realiter
idem quod ipsa forma divina, quod non esset, si essent solum in ipso
30 sicut in forma exemplari, quia sic non essent in eo nisi causaliter, prout
causa efficiens est causa exepmlaris. Et ideo quia sunt omnia in Deo
veraciter et formaliter, propter hoc quod ex hoc ipse continet et com-
prehendit in se rationes et perfectiones omnium rerum, ideo illabitur

6 ipse] ipsa V 8–9 Ps. 81:6 12 sapientie] sapientise V 23 corporeitatem] corporeitatem V

omnibus rebus et producit et conservat omnia immediate, ex quo etiam 1
potest sumere in unitatem suppositi divini omnem naturam creatam. 1
Cum enim realiter in se omne esse et omnem naturam creatam conti-
neat intro, potest suplere vicem cuiuscumque esse creati communican-
do cuicumque nature create esse existentie divinum ypostaticum, sicut 5
factum est humanitati Christi. Propter quod etiam e contrario nullum
suppositum creatum potest assumere aliquam naturam extraneam in
unitatem sui suppositi, cum nullum suppositum creatum possit in se
continere totam perfectionem [64rb] cuiuscumque alterius nature vel
esse separati ab eo. Sicut enim videmus quod perfectiora continent in 10
se imperfectiora, sicut patet quod totum contineat partes, et maior nu-
merus contineat minorem, et perfectior figura contineat imperfectio-
rem, sicut quadrangulum continet triangulum, et sicut gradus perfec-
tior formaliter continet imperfectiorem, sicut anima rationalis continet
vegetativam et sensitivam, ita tamen, quod inferiora in superioribus 15
et perfectioribus contenta non sunt ibi sub propria ratione realiter ab
eis distincta, sed induunt rationem et perfectionem sui superioris, in
quo continentur et reservantur, sicut patet de vegetativa et sensitiva,
que prout sunt in anima rationali, sunt incorruptibiles, non educte de
potentia materie, non dependentes a corpore, sed producte per creato- 20
rem, quorum tamen totum oppositum habent, prout sunt in se ipsis,
non in anima rationali, sic etiam est de omnibus creaturis respectu Dei.
Perfectiones enim omnium creaturarum sic sunt in Deo, quod induunt
rationem et perfectionem Dei, et non remanent ibi sub propria et di-
stincta ratione, sed sub ratione et perfectione divina, propter quod dicit 25
Anselmus quod *creatura in creatore nihil aliud est quam creatrix essen-
tia*. Ex quo tamen non sunt minus, immo magis perfecte et realiter in
Deo, quam in se ipsis. Sicut patet quod vegetativa et sensitiva, que sunt
in rationali, abiecta imperfectione, id est corruptibilitate et dependen-
tia a corpore, et retento quod est perfectionis in eis, perfectius, realius 30
et integralius sunt in rationali, quam in se ipsis absque rationali, sine
aliqua diminutione, cum incremento proprie perfectionis, sic ergo pa-
tet quod omnia <que> sunt in Deo secundum modum eius essendi for-

12 minorem] partes add. sed exp. V 26–27 cf. Anselm. Monol. 36–37

1 maliter, sunt in eo secundum unam dispositionem, cum sint unum in
Deo idem quod Deus. Cum quicumque est in aliquo formaliter, sit in
eo secundum modum eius, in quo est, induens modum et perfectionem
ipsius, sicut enim quod est in aliquo, sicut formaliter in subiecto, trahit
5 subiectum, in quo est, ad propriam rationem ad perfectionem forma-
lem. Sic etiam prout dictum (?), quod est in aliquo sicut imperfectum
in perfecto, formaliter trahitur ad perfectionem illius formalem, in quo
continetur et reservatur. Et ideo quia et creature sunt in Deo, sicut im-
perfecte et potentiales in perfecto formali et actuali, sicut Deus est par-
10 ticipatus in creaturis, sicut formale actuale et perfectum ab imperfectis
et potentialibus. Ideo oportet quod sicut creature sunt in Deo secun-
dum modum Dei, perfectiori modo, quam sint in se ipsis, cum quo sunt
idem quod Deus, sicut etiam bonitas Dei sit in creaturis secundum mo-
dum creaturarum idem quod creature, ita quod sicut creatura in Deo
15 non est quasi creatum, sed increatum, et unum, et simplex, sic etiam
bonitas divina participata a creaturis non est quasi increatum, sed crea-
tum. Propter quod multiplicatur et distinguitur in creaturis et compo-
nitur secundum diversitatem et compositionem creaturarum. Sic ergo
patet, quod omnia sunt in Deo secundum dispositionem unam, prout
20 sunt in eo formaliter, et quod ipse est in omnibus creaturis secundum
diversam dispositionem, prout est in ipsis formaliter, id est, prout boni-
tas eius est formaliter a creaturis participata et est idem quod creature.
Sicut enim creatura, existens in Deo formaliter, est idem quod Deus
per modum habens modum divinum, sic etiam Deus existens |64va| in
25 creaturis formaliter est idem quod creature, induens per omnia modum
creaturarum. Et sicut dictum est quod Deus habet et est formaliter per-
fectiones omnium creaturarum absque sui compositione, quia ipse non
est sapiens quasi subiectum sapientie, sed ipse est sapientia sua, et sic
de aliis perfectionibus creaturarum. Sic etiam creature participant di-
30 vinam bonitatem non quod aliquid ex parte creature quasi subiectum
presupponitur illi participationi, sed magis ipsa bonitas divina partici-
pata a creatura, sicut autem omnes creature sunt in Deo formaliter non
solum in ratione forme exemplaris extrinsece, sed etiam ratione forme

8 quia et] in V 20 omnibus] in *add. sed exp.* V 25 idem] id V

perfective et intranee. Et sicut versa vice Deus est in omnibus creatu- 1
ris formaliter modo quodam supradicto, sic etiam Deus est in omnibus
creaturis causaliter, et etiam versa vice omnes creature sunt in Deo cau-
saliter. Non solum omnia realiter et veraciter et formaliter reserventur
in eo, sed etiam causarentur ab eo. Propter quod oportet quod sicut ex 5
hoc quod omnia reservantur in eo realiter, sunt in eo formaliter, sic et-
iam oportet quod ex hoc quod omnia creantur ab eo, omnia sint in Deo
causaliter, sicut effectus in causa, et etiam quod ipse sit in omnibus
causaliter, sicut causa est in effectibus suis. Sic ergo patet quod Deus
est in omnibus formaliter, et omnia sunt in Deo formaliter, prout om- 10
nia reservantur in Deo realiter et formaliter. Et prout Deus participatur
ab omnibus realiter, veraciter et formaliter, inquantum bonitas divina
participata a creatura, est formalis perfectio creature. Patet etiam quod
Deus est in omnibus causaliter. Et e converso, inquantum Deus omnia 15
causat, et omnia causantur ab eo. Aliter tamen Deus est in omnibus
formaliter, et e converso, et aliter causaliter. Deus enim est in omnibus
formaliter, et e converso, quod omnia sunt in eo formaliter secundum
unam et eandem dispositionem, et ipse est in omnibus formaliter secun-
dum aliam et aliam dispositionem. Sed e converso non est de esse cau-
saliter, quia ipse est in omnibus causaliter secundum unam et eandem 20
dispositionem. Et secundum istum modum essendi causaliter intelli-
gitur actoris propositio dicens quod causa prima existit in omnibus rebus
secundum unam dispositionem, sed res non existunt in ea secundum
unam dispositionem, quod quidem intelligendum est causaliter, quia
formaliter totum oppositum est, sicut patet ex dictis quod autem causa 25
prima existat in omnibus secundum unam dispositionem causaliter, et
omnia existant in ea secundum aliam et aliam dispositionem causaliter.
Patet ex hoc, sicut enim quod est in alio, est in eo secundum modum
eius in quo est, sicut in eo formaliter et realiter et intra eum, sicut patet
ex dictis. Sic etiam est quod est in alico non formaliter, nec realiter, nec 30
actualiter, sed solum virtualiter, et extra eum, et potentialiter, sic est
in eo quod induit modum eius, in quo habet causaliter esse, sicut ind-
uit modum eius, in quo habet esse formaliter, sed retinet modum suum

6 eo] ea realiter V

1 proprium, ita quod cum efficiens retinet modum suum, et etiam effec-
tus eius retinet proprium modum. Et ideo, quia modus divinus est in se
unius et eiusdem dispositionis, et modus creaturarum habet diversas et
varias dispositiones, manifestum est quod Deus est in omnibus causaliter
5 iuxta modum suum secundum unam et eandem dispositionem, sicut
est in omnibus formaliter iuxta dispositionem rerum et modum secundum
aliam et aliam dispositionem et modos rerum. Et quod omnia sunt
in Deo causaliter iuxta modos suos |64vb| proprios, secundum aliam
et aliam dispositionem, sicut sunt in Deo formaliter iuxta modum Dei
10 secundum unam et eandem dispositionem. Et sic patet quod loquen-
do de modo essendi causaliter tota unitas et ydemptitas est ex parte
Dei, et tota diversitas ex parte creaturarum recipientium iuxta modos
suos divinam influentiam secundum aliam et aliam dispositionem. Et
hoc dupliciter, prout dupliciter dependet a Deo, scilicet quantum ad sui
15 productionem et institutionem et quantum ad sui regimen et conserva-
tionem. Ubi iam presupponitur productio rerum diversarum, imponitur
quod tota diversitas est ex parte rerum recipientium que sicut in se sunt
diverse, ita etiam diversimode et secundum diversas dispositiones divi-
num regimen participant. Et tota unitas et ydemptitas regiminis est ex
20 parte Dei, cuius regimen, quantum est ex parte ipsius, est idem quod ip-
se. Et ideo, sicut ipse est unus et idem, uniformis et unius dispositionis,
ita etiam regimen suum. Videmus enim quandoque in creaturis regimen
et influentiam diversificari solum ex parte patientium non solum in regi-
mine divino, sed etiam in regimine et influentia cause secundarie. Sicut
25 patet quod ab eodem sole et ab eadem actione eius induratur lutum et
liquefit cerra et nix, que quidem diversitas non est ex parte solis, sed ex
parte recipientium, et ita etiam est in Deo. Unde dicit Dyonisius 4^o *De di-
vinis nominibus*, quod “Sicut noster sol non ratiocinans aut preelicens,
sed per se ipsum illuminat omnia participare lumen ipsius secundum
30 propriam rationem valentia, ita quidem et bonum supra solem, id est
bonitas divina, que est supra solem, omnibus proportionaliter existen-
tibus immittit totius bonitatis lumen”. Secundum enim cursum nature
Deus uniformiter agit in omnia et totum et totaliter se offert omnibus,

8 secundum] modos *add.* V 15 et et quantum *iter.* V 16 rerum diversarum rerum *iter.*
V 19 regiminis est] est *add. sed exp.* V 28–32 Dion. Ar. *De div. nom.* 4.1 (= PG 3.693b).

omnia tamen recipiunt de ipso secundum exigentiam etiam sue capaci- 1
tatis et utilitatis. Videmus in creaturis diversitatem econtrario ex parte
agentium respectu unius recipientis, sicut cum eadem aqua congelatur
a frigido et dissolvitur a calido, et quandoquidem etiam ex parte utrius-
que, sicut sol habet illuminare lunam per formam lucis et calefacere 5
terram per virtutem calefactivam. Et etiam hoc fit a diversis agentibus,
sicut cum aer illuminatur a sole et calefit ab igne, que non habent locum
in Deo, ubi non est diversitas aliqua ex parte agentis, sed solum ex parte
recipientium non solum autem quantum ad regimen, sed etiam quan-
tum ad producionem rerum tota diversitas est ex parte recipientium, 10
et tota unitas ex parte Dei. Licet enim omnia sint a Deo, et ita nihil
presupponitur sue actioni, tamen omnia procedunt a Deo sub quodam
ordine, prout in uno supposito multa simul producuntur productione
una sub ratione unius, ita quod unum retinetur in alio et determinatur 15
et limitatur et producitur in alio et mediante alio, et per consequens
diversificatur secundum diversitatem illius, sicut patet quod forma in
materia, et limitatur in ea, et educitur de potentia materie, et dividitur
et individuatur per illam. Et sic etiam est de esse respectu essentie, et
etiam de omnibus perfectionibus superadditis essentie, scilicet, quod 20
omnia determinantur, contrahuntur et diversificantur secundum deter-
minationem et diversitatem essentie, in qua recipiuntur. Sic enim quod
esse divinum est purum et primum [65ra] et simplex non receptum in
alio, ideo non limitatur nec diversificatur ex alio, sicut etiam omne crea-
tum quod non purum est primum nec simplex, sed receptum in alio, sed
distinguitur diversificatur et contrahitur secundum modum iuxta quem 25
aliqua maius, aliqua minus nobile esse recipiunt. In potestate enim Dei
est producere hanc vel illam naturam, sed ex quo producit eam, comu-
nicat ei tantum esse, quantum potest capere, sicut enim esse, quod est
receptum, est indeterminatum et unum, idem, simplex et indivisum, sic
esse quod est receptum actuatur, determinatur et dividitur secundum 30
facultatem recipientium. Licet enim esse et essentia creata sint a Deo,
ita tamen, quod non solum esse productum a Deo separatim ab essen-
tia, nec etiam essentia separatim ab esse, sed totum simul. Sicut etiam

28 comunicat] eam *add. sed exp.* V

1 materia sola nec forma sola, sed totum compositum ex utrisque simul
generatur, cum totum hoc sit quodammodo ordine, inquantum forma
producitur in materia et de potentia materie, et determinatur et dividi-
tur per materiam, sic etiam est de esse et de omnibus constituentibus
5 naturam respectu essentie quod diversificantur et contrahuntur iuxta
modum essentie. Sicut enim in una essentia non est nisi unum esse,
et in multis sunt multa esse, ita etiam ad limitationem essentie con-
trahitur esse. <Si> non diversificaretur nec contraheretur iuxta modum
proprium sue essentie, tunc duo esse, vel quecumque alie perfectiones
10 superaddite essentie non essent magis diverse, si reciperentur in diver-
sis naturis, quam si reciperentur in eadem natura. In productione enim
rerum Deus se habet uno modo in dando esse cuilibet nature, cui dat
tantum de esse quam potest capere, quod autem det uni plus, et alii mi-
nus, uni nobilius, et alteri minus nobile, uni unum, et alii aliud. Totum
15 est ex parte naturarum recipientium diversarum, que quidem diversitas
procedit a Deo, prout Deus, quod per suam scientiam est causa rerum,
scit et videt se multis modis et gradibus imitabilem a creaturis, et ita,
sicut scit se multis modis imitabilem, ita etiam per suam scientiam pro-
ducit res in se, ipsum in diversis gradibus imitantes secundum diversas
20 dispositiones rerum. Et ita, licet Deus in se sit unus et uniformiter se
habeat ad omnia que se habent ad ipsum difformiter, tamen ista dif-
formitas tota aliquo modo reducatur ad Deum, prout ipse, videns se
diversimode imitabilem, producit diversas res ipsum diversimode imi-
tantem, sicut imitabilis est quibus se totum offert, sic tamen, quod se-
25 cundum dispositionem sue sapientie, qua videt se diversimode imita-
bilem, producit diversas naturas, quibus etiam offert totum suum esse,
quod quidem non possunt totum capere, sed quelibet creatura capit par-
tem secundum maiorem vel maiorem. Sicut mare totum se offert cui-
bet vasi, ita tamen, quod nullum vas potest totum capere, sed plus vel
30 minus, secundum propriam capacitatem cuiuslibet. Et quod dictum est,
intelligendum est etiam de aliis perfectionibus superadditis nature. Sic-
ut enim ad determinationem et unitatem essentie sequitur contractio
et unitas ipsius esse, sic etiam sequitur determinatio et unitas aliarum

2 sit] sunt V 24 est quibus] quibus est V 31 alias perfectiones] aliis perfectionibus V

perfectionum superadditarum. |65rb| Sicut enim in eadem natura non 1
possunt esse plura esse, sicut etiam nec plures perfectiones eiusdem
speciei possunt esse in eodem subiecto, sed diversificantur et contra-
huntur ex diversitate et determinatione subiecti, sicut etiam et ipsum
esse, propter quod nature sunt inequales, sic etiam et ipsa esse, et alie 5
perfectiones. Nature enim sicut numeri. Ita quod sicut non recipiuntur
duo numeri specie differentes habere equales unitates, sic etiam nec
sunt due nature specie differentes eque nobiles, et per consequens nec
duo esse diversarum naturarum in specie eque nobilia, nec etiam due
perfectiones superaddite eis. Ita quod productio rerum primaria totaliter 10
est liberalis, absque aliquo debito vel determinatione ex parte Dei,
qui sicut antequam produceret, potuit producere vel non producere, ita
et potuit producere talem vel talem, sed ex quo sunt nature, in gradibus
suis determinatis producte sunt. Inde requirit gradus determinatus et
diversitas naturarum determinari et diversificari esse in eis et in aliis 15
perfectionibus, ita quod sicut natura non deficit in necessariis, multo
minus Deus, quin comunicet esse in alias perfectiones, prout debetur
eis et quantum possunt capere. Nullam enim naturam defaultavit, quin
comunicaret ei totum esse et perfectiones omnes, que debentur eis. Ita
quod sicut nature infinite debetur esse finitum et perfectiones infinite, 20
sic etiam nature finite debetur esse finitum et perfectiones finite.

Attende tamen, quod, licet positio ita sit, quod sicut dictum, est se-
cundum cursum nature, cum Deus possit supererogare nature, sicut facit
dando sibi perfectiones supernaturales, et etiam defaultare contra so-
litum cursum, sicut si faceret duos angelos eiusdem speciei, tunc enim 25
natura separata non caperet in se totum abitum sue speciei, nec totam
perfectionem que sibi debet secundum solitum cursum nature et secun-
dum quod exigit ordo et capacitas rerum. Demum, cum dicit “Quod est
quia”, declarat propositionem, et primo in generali, secundo in speciali
ibi: “Quod est quia ex rebus”. Dicit ergo, id est, propter quod est super 30
talis diversitas, quamvis prima causa existat in rebus omnibus, tamen
superest inter res diversitas, quia unaqueque rerum recipit eam, id est,
causam primam, secundum modum potentie sue. Et possit sic formari

25 sic a. corr. V

1 ratio, quando unum et idem agens est in diversis rebus, et unaquaque
rerum recipit de illo secundum modum potentie sue. Tunc est unifor-
mitas ex parte agentis, et difformitas ex parte recipientium. Sed sic est
in prima causa respectu rerum productarum, ergo etc. Demum, cum
5 dicit “Quod est quia ex rebus”, declarat in speciali quod dixerat in gene-
rali. Ubi tria facit. Primo ostendit quomodo sit diversitas ex parte reci-
pientium. Secundo assignat rationem dicti ibi: “Et diversitas quedam”.
Tertio epilogat ibi: “Iam autem ostensum est”. Dicit ergo “quod est”, id
est propter quod est, etiam supponitur diversitas ex parte recipientium,
10 “quia ex rebus sunt que recipiunt causam primam receptione unita, et ex
eis sunt que recipiunt eam receptione multiplicata, et ex eis sunt que
recipiunt eam receptione eterna, |65va| et ex eis sunt que recipiunt
eam receptione temporali, et ex eis sunt que recipiunt eam receptione
corporali”. Ubi tangit sex differentias recipientium cause prime, quam
15 recipiunt alia unite, alia multiplicata, alia temporaliter et mutabiliter,
alia eternaliter et immutabiliter, alia spiritualiter, alia corporaliter.

11–12 et ex eis sunt que recipiunt eam receptione eterna *iter. V*

⟨Гильом де Лёс⟩

⟨Комментарий на Книгу о причинах⟩

⟨Комментарий на положение ххiii⟩

[63rb] Первая причина существует во всех вещах сообразно одному и тому же расположению, однако все вещи не существуют в первой ⟨причине⟩ сообразно одному и тому же расположению.

Это так потому, что первая причина существует во всех вещах, но каждая вещь воспринимает ее сообразно модусу своей потенции. Ведь некоторые вещи воспринимают ее единообразным восприятием. Некоторые из них воспринимают ее многообразным восприятием. Некоторые из них воспринимают ее вечным восприятием. Некоторые из них воспринимают ее временным восприятием. Некоторые из них воспринимают ее духовным восприятием. Некоторые из них воспринимают ее телесным восприятием. Различие восприятия происходит не от первой причины, а от воспринимающего. Дело в том, что воспринимающее различно. Оттого различно и восприятие. Изливающееся же, оставаясь единым и неделимым, изливается на все вещи из первой причины одинаково. Причина же различия в изливании благодати заключается в вещах. Следовательно, нет сомнения, что все вещи не находятся в первой причине одинаковым образом. Уже было показано, что первая причина не находится во всех вещах одинаковым образом, а находится в них в зависимости от степени близости вещи к первой причине, в соответствии со способностью вещи ее воспринимать и в той мере, в какой она может принимать от нее изливание и наслаждаться ею. Дело в том, что вещь воспринимает изливание от первой причины и наслаждается ею только сообразно модусу своего бытия. Под бытием я разумею не что иное, как бытие и познание. Ведь сообразно модусу, которым вещь познает первую творящую причину, она и воспринимает ее и наслаждается ею, как мы показали.

В этом положении автор выносит определение о единстве первой причины. Его рассуждение состоит из двух частей. Во-первых, он

полагает оную первую причину, и относительно нее выдвигает положение. Во-вторых, разъясняет это положение здесь: «Дело в том, что хотя».

Он, стало быть, говорит, что первая причина существует во всех вещах сообразно одному расположению, однако все вещи не существуют в первой, т.е., причине, сообразно одному расположению. Относительно сказанного следует знать, что одно может быть в другом двумя способами. Во-первых, формально, как белзна в подлежащем, |**бзva**| во-вторых, каузально, как следствие в своей причине. И сообразно этому делению Бог пребывает в вещах, а вещи — в Боге, ибо все вещи пребывают в Боге формально, ведь очевидно, что мудрость и могущество пребывают в Боге формально так, что, поскольку они пребывают в Боге формально, они тождественны с Богом. Поскольку, как говорит Ансельм, творение в Творце есть не что иное, как творящая сущность, надлежит, чтобы оно было в Нем всецело единым и соответственным единому расположению, так как одно находится в другом сообразно тому модусу того, в чем оно находится, и раз Бог един и прост, то и все вещи пребывают в нем в единстве и простоте. Ибо не только те совершенства пребывают в Боге формально, которые не заключают в себе никакого несовершенства, что очевидно применительно к могуществу и мудрости, но все совершенства творений, будь то совершенные или несовершенные, пребывают в Боге формально и реально, при удалении из них несовершенства и удержании того, что в них есть совершенного. Ведь совершенства творений пребывают в Боге не только так, как жар пребывает в солнце, которое обладает жаром не формально и не реально, а лишь каузально, в той мере, в какой оно согревает другие вещи, ибо оно способно это делать. Ибо совершенства творений пребывают в Боге истинным образом и формально, хотя и более превосходным образом, чем они пребывают в самих себе. Ведь если бы не все совершенства творений пребывали в Боге формально и истинным образом, не все они реально содержались бы и сохранялись бы в Боге, и они репрезентировались бы и познавались бы

в божественной сущности не совершенным, достаточным и всеобщим образом, а только через посредство видов, а равно не репрезентировались бы и не познавались совершенным образом ни в какой тварной сущности. Так, например, если бы кто-нибудь познал солнце совершенным образом, он тем самым не познал бы жар в целом, и познавал бы смысл и модус жара не совершенным понятием, а несовершенным и смутным, подобно тому, как следствие познается несовершенным образом в своей причине, вне которой оно пребывает, и которая пребывает вне его. Таким же образом дело обстоит и с Богом. Если бы кто-нибудь совершенным образом познал Бога, он тем самым не познал бы совершенным образом все другие вещи в Боге, если бы те не пребывали реально, формально и сущностно в Боге, а значит, они более совершенным образом репрезентируются и познаются в Боге, со стороны Бога, чем в самих себе. Поэтому надлежит, чтобы все вещи пребывали в Боге более совершенным и более реальным образом, чем в самих себе. Если бы они не пребывали в Боге виртуально, тогда они не имели бы актуально реального бытия в Боге, а только в самих себе, подобно тому как жар не имеет актуально реального бытия в солнце, а только в самом себе, вследствие чего солнце называется горячим лишь потому, что оно может согревать, потому что оно горячее. Из этого бы следовало, что, так как оно может согревать актуально и реально, оно было бы актуально горячим реально и формально, так как всякое действие, происходящее от действующего, поскольку оно таково, происходит от формы этого действующего. Подобным же образом, так как акт согревания происходит от согревающего, поскольку оно горячо, следует, чтобы жар формального источника жара был принципом действия нагревания, так как солнце не согревает и не может согревать постольку, поскольку оно горячо, ибо не обладает жаром формально, но постольку, поскольку оно может согревать, и потому оно называется горячим не формально, а каузально, т.е. потому, что оно может согревать, оно и является и может быть причиной жара. Таким же образом, если бы творения не были

в Боге формально, сущностно и реально, но только каузально, тогда все, что сказывается о творениях и о Боге, в первую очередь сказывалось бы о творениях, в которых эти предикаты пребывали бы реально, формально |**63vb**| и сущностно, чем о Боге, в котором они пребывали бы каузально, виртуально и потенциально, но не реально. Однако это противно истине. Ведь Бог именуется мудрым, всемогущим, сущим и благим и так далее не потому, что он является причиной или может быть причиной оных в творениях, но скорее потому, что он творит эти совершенства и может их создавать в творениях. Но он творит их и может творить, т.е. сам может творить мудрость, ибо он и сам мудр, и может творить все совершенства творений, потому что все совершенства, пребывающие или могущие пребывать в творениях, более истинным и реальным образом суть в Боге, чем в самих себе. То, что каждое из этих совершенств именно таково, скорее обусловлено тем, что Бог может создать и создает в творении нечто, что более истинным и реальным образом пребывает в Боге, чем в любом творении, хотя все совершенства, сущие в творении, пребывают в Боге формально, более истинным и реальным образом, чем в себе самих. Однако из этого не следует, что все они сказываются о Боге, как если бы Бог назывался белым или камнем, из-за того, что они формально и реально таковы в Боге. Ибо те из них, которые не подразумевают никакого несовершенства, не сказываются о Боге абсолютным образом, хотя они реально пребывают в Боге, при том что те из них, которые формально не заключают в себе никакого несовершенства, сказываются о Боге формально и абсолютным образом, как, например, когда говорится, что Бог мудр. Ведь, хотя совершенство камня пребывает в Боге столь же реально, как и совершенство тварной мудрости, однако Бог вследствие этого не называется камнем, как он называется мудрым. Причина этого в том, что для всех творений общим является то, что они пребывают в Боге более совершенным и возвышенным образом, чем в самих себе, потому что в себе они заключают некое несовершенство, сопровождающее всякое творение и присоединенное к нему, ко-

торое не подобает божественному совершенству. Ведь очевидно, что всякое творение происходит из ничего и зависит от другого, что не подобает Богу, однако помимо этого совершенства творений различаются между собой тем, что некоторые из них явно заключают в себе некий модус несовершенства, который не подобает Богу, и потому таковые не сказываются о Боге, потому что онный модус несовершенства, присущий понятию этих вещей, не подобает ему. Так, Бог не есть камень, потому что понятие камня включает в себя материю, которая Богу не подобает. Другие же совершенства, которые сами по себе не подразумевают никакого несовершенства, сказываются о Боге, потому что в них нет ничего, что бы не подобало Богу, что явствует относительно мудрости, каковая не сама по себе не подразумевает никакого несовершенства, как не подразумевает она и всецелого совершенства, а потому она безразлично сказывается о Боге и о творениях таким образом, что, сообразно тому, что она сказывается о Боге, контрагируется ко всецелому совершенству. Постольку же, поскольку она сказывается о творениях, она контрагируется к некоей несовершенной мудрости. Ведь если бы к понятию мудрости принадлежало всецелое совершенство, она не сказывалась бы о творении, а только о Боге. А если бы к понятию ее принадлежало некое несовершенство, она не сказывалась бы о Боге, но поскольку она рассматривается отвлеченно и от того, и от другого, она сказывается и о том, и о другом, подобно тому, как отношение, которое рассматривается отвлеченно от субстанции и акциденции, в силу этого сказывается реально, как отношение в Боге и в творениях. Обрати внимание, что степень совершенства тройственна. Ибо некоторые совершенства по своему понятию и смыслу подразумевают всецелое **[64ra]** совершенство, как, например, божественность, вечность и всемогущество. Таковые сказываются об одном только Боге. Другие совершенства сами по себе и по смыслу своего понятия подразумевают несовершенство, как, например, движение, материя, быть телесным, быть камнем. Таковые сказываются о Боге лишь образно, а *(в собственном смысле)* сказывают-

ся только о творениях. Другие же, которые существуют промежуточным способом, сами по себе не подразумевают какого-либо несовершенства, как не подразумевают они и всецелого совершенства, но обозначают некое общее, безразличное и неопределенное совершенство, которое может прилагаться как ко всецелому совершенству и контрагироваться к нему, так и к совершенству, подразумеваемому первым и причастным ему, что явствует относительно мудрости и всех совершенств, которые общим образом сказываются о Боге и творениях. Когда же говорится, что все вещи пребывают в Боге формально, это следует понимать не так, что они сослагаются с Богом, а скорее так, что они пребывают в нем тождественно, поскольку он есть они, как, например, он есть мудрость. Подобно тому, как имена, которые подразумевают всецелое совершенство, сказываются о творении лишь метафорически, как, например, когда человек называется Богом в этом месте из Псалма: «Я сказал: вы — боги» (Пс. 81:6), так и те совершенства, которые сами по себе подразумевают некое несовершенство, сказываются о Боге лишь метафорически, как, например, когда Бог называется камнем. Хотя подобного рода совершенства реально и формально пребывают в Боге, всё целиком совершенство камня как всё целиком совершенство тварной мудрости, однако они не сказываются о Боге так же, как мудрость, вследствие собственного несовершенства, которое они в себе заключают и которое принадлежит к их понятию. Подобно тому, как Бог в равной мере является причиной всякого действия, но он не называется причиной греха, который представляет собой действие, так и мы говорим, что совершенства всех творений в равной мере, поистине и формально пребывают в Боге, но не все они сказываются о нем, хотя все они поистине и в единстве пребывают в Боге. Так дело обстоит вследствие несовершенства, которое связано с некоторыми творениями и неотделимо от них, из-за чего о Боге они могут сказываться лишь метафорически, т.е. они сказываются о Боге лишь в меру заключенного в них совершенства, подобно тому как Бог именуется львом на основании мощи, которая

указывает на совершенство, а не на основании телесности, которая указывает на несовершенство, и так же обстоит дело со всем, что сказывается о Боге метафорически. Итак, все вещи пребывают в Боге формально и реально, как и совершенства всех родов и всех сущих поистине пребывают в Боге, так что вещи суть в Боге не только в своих образцах, т.е. в образцовой форме, но они суть в нем также и формально, поскольку форма наделяет совершенством и бытием. Ведь те вещи, которые пребывают в нем формально, реально тождественны божественной форме: это было бы не так, если бы они пребывали в нем как в образцовой форме, потому что тогда они пребывали бы в нем лишь каузально, поскольку действующая причина есть причина образцовая. Так как все вещи пребывают в Боге поистине и формально, он содержит и заключает в себе смыслы и совершенства всех вещей, и потому он проникает во все вещи, производит все их и сохраняет непосредственно, и потому он может воспринять в суппозитивное единство всякую тварную природу. Так как он реально содержит внутри себя всякое бытие и всякую тварную природу, он может восполнить собой любое тварное бытие, сообщив любой тварной природе божественное ипостасное бытие существования, как это было с человеческой природой Христа. Однако напротив, никакой тварный суппозит не может воспринять какую-либо внешнюю природу в единство своего суппозита, потому что никакой тварный суппозит не может заключать в себе всеполноту совершенства [64rb] какой-либо другой природы или бытия, отделенного от одного суппозита. Это подобно тому, что, как мы можем видеть, более совершенные вещи содержат в себе менее совершенные, как, например, целое содержит в себе части, большее число — меньшее, квадрат — треугольник, а более совершенная степень — менее совершенную, разумная душа — растительную и чувственную. Однако при этом низшие не содержатся в высших и более совершенных под собственным основанием, реально дистинктивным от последних, но принимают на себя смысл и совершенство того высшего, в котором они содержатся и сохраняются, как обсто-

ит дело с растительной и чувственной душой, которые, поскольку они пребывают в разумной душе, нетленны, не происходят из потенции материи, не зависят от тела, но создаются творцом. В самих же себе, поскольку они не пребывают в разумной душе, они заключают полную противоположность этому. И так дело обстоит со всеми творениями по отношению к Богу. Ведь совершенства всех творений пребывают в Боге так, что они облекаются в смысл и совершенство Бога, а не остаются в нем под собственным и дистинктивным основанием, но под божественным основанием и совершенством, почему Ансельм и говорит, что творение в Творце есть не что иное, как творящая сущность. Поэтому оные вещи являются не менее, а более совершенными и реальными в Боге, чем в себе самих. Ведь очевидно, что растительная и чувственная душа, пребывающие в душе разумной при отбрасывании несовершенства, т.е. тленности и зависимости от тела, и сохранении того, что в них есть от совершенства, пребывают в разумной душе более совершенным, реальным и целостным образом, чем в самих себе, при отвлечении от разумной, без какого-либо умаления, а напротив, с преумножением собственного совершенства. Так же и все вещи, пребывающие в Боге сообразно формальному модусу своего бытия, пребывают в нем сообразно единому расположению, ибо они суть одно с Богом и тождественны ему. Ибо то, что пребывает в другом формально, пребывает в нем сообразно модусу того, в чем пребывает, принимая на себя его модус и совершенство, и так же то, что пребывает в другом как формально в подлежащем, притягивает это подлежащее к собственному основанию и формальному совершенству. Подобным же образом, как было сказано, то, что пребывает в чем-либо как несовершенное в совершенном, формально притягивается к формальному совершенству того, в чем оно содержится и сохраняется. И поэтому творения суть в Боге как несовершенные и потенциальные в формально и актуально совершенном, творения причастны Богу так, как формальному, актуальному и совершенному причастны несовершенные и потенциальные вещи. Отсюда следует, что творе-

ния, поскольку они суть в Боге сообразно модусу Бога более совершенным образом, чем они суть в самих себе, тем самым тождественны Богу. Подобно тому как благодать Божья есть в творениях сообразно модусу творений то же, что и сами творения, так что творение в Боге пребывает как бы не сотворенным, а нетварным, единым и простым, так и благодать Божья, которой причастны творения, как бы не нетварная, а тварная. Вследствие этого она умножается и различается в творениях и сослагается сообразно различию и составности творений. Очевидно, следовательно, что все вещи пребывают в Боге сообразно единому расположению, поскольку они пребывают в нем формально, а он пребывает во всех творениях сообразно различному расположению, поскольку он есть в них формально, т.е. благодати его формально причастны творения, и она творениям тождественна. Ибо подобно тому, как творение, существующее в Боге формально, тождественно Богу по модусу и обладает божественным модусом, так и Бог, существуя |64va| в творениях формально, тождествен творениям, воспринимая всецело модус творений. И как было сказано, что Бог формально обладает всеми совершенствами и есть эти совершенства без их составности, ибо он мудр не так, что он является подлежащим для мудрости, но так, что он сам есть своя мудрость, и то же касается всех совершенств творений. Так и творения причастны божественной благодати не так, что нечто со стороны творения как подлежащее предпосылается этой причастности, но скорее самой божественной благодати причастно творение, подобно тому как все творения пребывают в Боге формально не только как в своей внешней образцовой форме, но и как в форме их усовершенствующей и внутренней. И подобно тому как Бог, со своей стороны, пребывает во всех творениях формально вышеописанным способом, так Бог пребывает во всех творениях каузально, а все творения, со своей стороны, пребывают в Боге каузально. Все творения сохраняются в нем не только реально, поистине и формально, но и каузально им определяются. Однако из этого следует, что, подобно тому как все вещи сохраняются в нем реально и потому они

пребывают в нем формально, таким же образом, поскольку все вещи творятся им, они пребывают в нем каузально, как следствие в причине, а он пребывает во всех вещах каузально, как причина в своих следствиях. Следовательно, очевидно, что Бог пребывает во всех вещах формально, а все вещи пребывают формально в Боге, поскольку все вещи сохраняются в Боге реально и формально. А в той мере, в какой Богу причастны все вещи реально, поистине и формально, поскольку творение причастно божественной благодати, он есть формальное совершенство творения. Очевидно, что Бог пребывает во всем каузально. И наоборот, поскольку Бог является причиной всего, всё причиняется им. Однако Бог пребывает во всем формально одним образом, и наоборот, и другим образом он пребывает во всем каузально. Ведь Бог пребывает во всем формально, и наоборот, ибо всё пребывает в нем формально сообразно единому расположению, а он пребывает во всем сообразно разным расположениям. Однако с каузальным бытием дело обстоит не так, потому что он пребывает во всем сообразно одному и тому же расположению. И сообразно этому каузальному модусу бытия следует разуметь это положение автора, в котором утверждается, что первая причина существует во всех вещах сообразно одному расположению, но вещи не существуют в ней сообразно одному расположению. Это следует разуметь в каузальном смысле, потому что в формальном смысле всё обстоит противоположным образом. Ведь из сказанного явствует, что первая причина существует во всем каузально сообразно одному расположению, а все вещи каузально существуют в ней сообразно разным расположениям. Из этого явствует, что, коль скоро то, что пребывает в другом, пребывает в нем сообразно его модусу, если оно пребывает в нем формально, реально и внутри него, что следует из сказанного. Однако то, что пребывает в чем-либо не формально, реально и не актуально, а только виртуально, вне его и потенциально, перенимает модус того, в чем имеет бытие каузально, как и модус того, в чем имеет бытие формально, но сохраняет и свой собственный модус, так что действующая причина

сохраняет свой модус, а ее следствие свой. Поэтому, коль скоро божественный модус пребывает в себе сообразно одному и тому же расположению, а модус творений обладает различными и многообразными расположениями, очевидно, что Бог пребывает во всем каузально сообразно своему модусу и сообразно одному и тому же расположению, в то время как формально он пребывает во всем сообразно расположению и модусу вещей, а значит, сообразно разным расположениям и модусам вещей. А то, что все вещи пребывают в Боге казуально сообразно своим собственным модусам, |64vb| сообразно различным расположениям, ибо они пребывают в Боге формально в соответствии с модусом Бога, сообразно одному и тому же расположению. Следовательно, очевидно, что, когда речь идет о каузальном модусе бытия, всё единство и тождественность исходят со стороны Бога, а всё различие — со стороны творений, воспринимающих сообразно своим модусам божественное влияние сообразно различным расположениям. Это происходит двояким образом, потому что вещи двояким образом зависят от Бога, а именно в отношении их произведения и утверждения и в отношении управления ими и сохранения их. Там, где предполагается произведение различных вещей, предполагается, что всё различие исходит со стороны воспринимающих вещей, которые, будучи в себе различными, причастны божественному правлению сообразно различным модусам и различным расположениям. Всё единство и тождественность правления исходит со стороны Бога, ибо господство его, поскольку оно исходит с его стороны, тождественно ему. И поэтому, поскольку он един и самотождествен, единообразен и обладает единым расположением, так и его господство. Мы видим, что в творениях господство и влияние различаются только со страдательной стороны не только в случае с божественным господством, но также и в случае с господством и влиянием вторичной причины. Так, очевидно, что то же самое солнце и то же самое его действие отверждает грязь и плавит воск и снег, каковое различие исходит не со стороны солнца, а со стороны воспринимающих, и точно так

же обстоит дело с Богом. Поэтому Дионисий и говорит в 4 главе «О божественных именах», что «Ибо как солнце в нашем мире, не рассуждая, не выбирая, но само по себе освещает все, что по своему смыслу способно воспринимать его свет, так и превосходящее солнце благо, т.е. божественная благодать, пребывающая превыше солнца, сообщает пропорционально всему сущему лучи всецелой Благости». Ибо сообразно естественному ходу вещей Бог единообразно воздействует на всё и всецело дарует себя всему, однако все вещи восприимлют от него воздействие сообразно мере своей способности и пользы. Мы видим, что в творениях, напротив, различие исходит со стороны действующего по отношению к тому же восприимлющего: так, например, одна и та же вода от холода замерзает, а от жара испаряется, а иногда со стороны обоих, как, например, когда солнце освещает луну посредством формы света и согревает землю посредством нагревательной силы. Также оно может происходить от разных действующих, как, например, когда воздух освещается солнцем и нагревается от огня, что не имеет места в Боге, где нет никакого различия со стороны действующего, но только со стороны восприимлющих. И не только применительно к господству, но и к производству вещей всё различие исходит со стороны воспринимающих вещей, а всё единство — со стороны Бога. Ведь, хотя все вещи от Бога, и поэтому ничто не предшествует его действию, однако всё происходит от Бога сообразно некоему порядку, потому что в одном суппозите многие вещи одновременно производятся единым производением и под единым основанием, так что одно содержится в другом, определяется, ограничивается и производится в другом и посредством другого и, следовательно, различается сообразно различию этого другого, как это видно на примере формы в материи, которая ограничивается ей и извлекается из потенции материи, разделяется и индивидуируется ею. И так же обстоит дело относительно сущности и со всеми совершенствами, прилагающимися к сущности, а именно, все вещи определяются, контрагируются и различаются сообразно определению и различию сущности, в ко-

торой они воспринимаются. Так как божественное бытие чистое, первое |65ra| и простое, не воспринятое в другом, а потому оно не определяется и не обретает разнообразия от другого, подобно тому как всякое сотворенное, не являющееся ни чистым, ни первоначальным, ни простым, но воспринятым в другом, но различается, обретает разнообразие и контрагируется сообразно модусу, в соответствии с которым одни вещи воспринимают более благородное, другие — менее благородное бытие. Ибо во власти Бога произвести ту или иную природу, однако, производя ее, он сообщает ей столько бытия, сколько она способна воспринять, ведь бытие, которое воспринимается, неопределенно и едино, а также просто и неделимо, и оное воспринимаемое бытие актуализируется, определяется и разделяется сообразно способности воспринимающих. Ведь хотя бытие и сущность творятся Богом, однако они творятся так, что ни бытие не производится Богом отдельно от сущности, ни сущность — отдельно от бытия, но то и другое производится вместе. Так же ни материя, ни форма не производятся отдельно друг от друга, но из них обоих творится сразу составное сущее, потому что всё это происходит в определенном порядке, а именно, форма производится в материи и из потенции материи, определяется и разделяется материей. Так же и бытие и все, что конституирует природу в отношении сущности, разнообразится и контрагируется сообразно модусу сущности. Ведь поскольку в одной сущности может быть только одно бытие, а во многих сущностях — многие, то бытие контрагируется к границам сущности. Если бы бытие не разнообразилось и не контрагировалось сообразно модусу, свойственному сущности, то два бытия, или какие бы то ни было другие совершенства, прилагающиеся к сущности, были бы не более различны, если бы они воспринимались в различных природах, чем если бы они воспринимались в той же самой. Ибо при творении вещей Бог одним образом действует, даруя бытие какой-либо природе, которой он дает столько бытия, сколько она может воспринять, так что он дает одной природе больше, другой меньше, одной более благородное

бытие, другой менее, одной одно бытие, другой другое. Всё это обусловлено различием воспринимающих, каковое различие происходит от Бога, поскольку Бог, посредством знания своего являющийся причиной вещей, знает и видит, что творения подражают ему разными способами и на разных уровнях, и поскольку он знает, что они подражают ему многими способами, то посредством своего знания он производит в себе вещи, подражающие ему на разных уровнях, сообразно различным расположениям вещей. И потому, хотя Бог в себе един и единообразно соотносится со всеми вещами, которые соотносятся с ним разнообразно, однако всё это разнообразие неким образом сводится к Богу, поскольку тот, видя, что вещи подражают ему разнообразно, производит различные вещи, подражающие ему различным образом, поскольку ему подражают те вещи, которым он всецело предает себя, однако таким образом, что, сообразно расположению своей мудрости, посредством которой он видит, что вещи подражают ему разнообразно, он производит различные природы, которым он всецело предает свое бытие, которое они, однако, не могут полностью воспринять, но каждое творение воспринимает большую или меньшую его часть. Так и море предает себя всецело любому сосуду, однако ни один сосуд не может вместить его целиком, но только большую или меньшую его часть, сообразно вместимости каждого. Сказанное следует относить также и к другим совершенствам, прилагающимся к природе. Подобно тому, как для определения и единства сущности необходима контракция и единство ее бытия, так же для этого необходимы определение и единство других прилагающихся совершенств. |65rb| Подобно тому, как в одной и той же природе не может пребывать более одного бытия, так и несколько совершенств одного вида не могут пребывать в одном подлежащем, но различаются и контрагируются сообразно различию и определению подлежащего, и так же само бытие: так как природы не равны между собой, не равно и их бытие, а также и другие их совершенства. Ибо природы подобны числам. Подобно тому, как два числа, различные по виду, не могут содержать равное количество единиц, так и две приро-

ды, различающиеся по виду, не могут быть одинаково благородными, а следовательно, не могут быть одинаково благородными и два бытия разной природы или два прилагающихся к ним совершенства. Таким образом, первоначальное сотворение вещей всецело свободно, в нем нет никакого долженствования или определения со стороны Бога, который может сотворить или не сотворить некую природу сейчас, как он творил прежде, так же он может сотворить ее такой или другой. Однако природы, поскольку они таковы, творятся каждая на своем определенном уровне. Поэтому разность природ и различие уровней, на которых они пребывают, предполагает, чтобы и бытие в них и в других совершенствах было определенным и различным. Ведь как природа не обделяет должной мерой необходимые вещи, так и, тем более, Бог: он сообщает бытие другим совершенствам в той мере, в какой это им подобает, насколько они способны его вместить. Ибо он не обделил ни одной природы тем, что не сообщил ей всё бытие и все совершенства, которые ей подобают. Так, если бесконечной природе подобают конечное бытие и бесконечные совершенства, то природе конечной подобает конечное бытие и конечные совершенства.

Обрати, однако, внимание на то, что это положение относится к естественному ходу вещей, потому что Бог может превзойти природу, как он делает, когда дарует вещам свышеестественные совершенства, или не позволить природе действовать в полную силу, например, если бы он сотворил двух ангелов одного вида, ведь тогда отделенная природа не восприняла бы в себя все, что должно быть ей присуще в силу принадлежности к виду, и не восприняла бы всего совершенства, которое ей подобает согласно естественному ходу вещей и тому, чего требует порядок и вместимость вещей. Наконец, когда автор говорит «Это потому, что», он разъясняет положение, сначала в общем, а потом и в подробностях здесь: «Ведь некоторые из вещей». Он говорит, следовательно, что подобное различие возникает от того, что, хотя первая причина существует во всех вещах, однако между вещами сохраняется различие, потому что каждая вещь воспринимает ее, т.е.

первую причину, сообразно модусу своей потенции. Такое положение может возникнуть, когда одно и то же действующее пребывает в различных вещах, и каждая вещь воспринимает его воздействие сообразно модусу своей потенции. В этом случае единообразии исходит со стороны действующего, а разнообразие — со стороны воспринимающих. Однако именно так дело обстоит с первой причиной по отношению к сотворенным вещам, следовательно и т.д. Наконец, когда он говорит «Ведь некоторые из вещей», он объясняет в подробностях то, что высказал до этого общим образом. Рассуждение его состоит из трех частей. Во-первых, он показывает, каким образом различие исходит со стороны воспринимающих. Во-вторых, обосновывает сказанное здесь: «Различие». В-третьих, подводит итог здесь: «И уже было показано». И он говорит «и потому», то есть по этой причине существует различие со стороны воспринимающих, «ведь некоторые вещи воспринимают ее единообразным восприятием, некоторые из них воспринимают ее многообразным восприятием, некоторые из них воспринимают ее вечным восприятием, [65va] некоторые из них воспринимают ее временным восприятием, некоторые из них воспринимают ее духовным восприятием, некоторые из них воспринимают ее телесным восприятием». Здесь он касается шести различий в вещах, воспринимающих первую причину, которую одни вещи воспринимают единообразно, другие многообразно, одни временным и изменчивым образом, другие — вечным и неизменным, одни духовно, другие телесно.

Литература

- Гейде, М.М.; Бандуровский, К.В. (2000), “Рецепция «Книги о причинах» у Фомы Аквинского”, *Z: Философско-культурологический журнал* 3: 28–30.
- Anzulewicz, H. et al., eds. (2006), *Albertus Magnus. Buch über die Ursachen und den Hervorgang von allem aus der ersten Ursache – Liber de causis et processu universitatis a prima causa*. Nach dem Text der *Editio Coloniensis* übersetzt und herausgegeben von H. Anzulewicz, M. Burger, S. Donati, R. Meyer und H. Mönle. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Badawi, A., ed. (1955), *Ps.-Aristotle. Liber de Causis = Kalām fī maḥd al-ḥayr*, in Id. (ed.), *al-Aflātūniyah al-muḥḍatah ‘ind al-‘arab*, 3–33. Cairo: Maktabat al-nahḍah al-miṣriyah. (In Arabic.)
- Boese, H., ed. (1987), *Proclus. Elementatio theologica, translata a Guillelmo de Morbecca*. Leuven University Press.
- Calma, D., ed. (2016), *Neoplatonism in the Middle Ages*. Vol. 1: *New Commentaries on Liber de causis (ca. 1250–1350)*. Vol. 2: *New Commentaries on Liber de causis and Elementatio Theologica (ca. 1350–1500)*. Turnhout: Brepols.
- 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, 1467–549*. Turnhout: Brepols.
- D’Ancona Costa, C. (1995), *Recherches sur le Liber de causis*. Paris: Vrin.
- Donati, S. (2009), “English Commentaries before Scotus. A Case Study: The Discussion on the Unity of Being”, in F. Amerini and G. Galuzzo (eds.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle’s Metaphysics*, 137–207. Leiden; Boston: Brill.
- Fausser, W., ed. (1993), *Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum De causis et processu universitatis a prima causa*. Monasterii Westfolorum: in aedibus Aschendorff.
- Gejde, M.M.; Bandurovskij, K.V. (2000), “The Reception of the *Liber de causis* in Thomas Aquinas”, *Z: Filosofsko-kulturologičeskij zhurnal* 3: 28–30. (In Russian.)
- Pattin, A., ed. (1966), “Le *Liber de causis*. Édition établie à l’aide de 90 manuscrits”, *Tijdschrift voor Philosophie* 28: 90–203.
- Pelzer, A. (1935), “Guillaume de Leus (de Levibus) frère prêcheur de Toulouse”, in A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus (eds.), *Aus der Geisteswelt des Mittelal-*

ters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet, 1065–1079. Münster in Westfalen: Verlag Aschendorff.

Porro, P. (2014), “The University of Paris in the Thirteenth Century. Proclus and the *Liber de causis*”, in S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, 264–298. Cambridge University Press.

Taylor, R.C. (1983), “The *Liber de causis*: A Preliminary List of Extant Mss.”, *Bulletin de philosophie médiévale* 25: 63–84.

Wood, R. (2009), “The Works of Richard Rufus of Cornwall: The State of the Question in 2008”, *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 76: 1–73.